



UEPB

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DA PARAÍBA
CAMPUS I
CENTRO DE EDUCAÇÃO
DEPARTAMENTO DE LETRAS E ARTES
CURSO DE GRADUAÇÃO EM LETRAS PORTUGUÊS**

HELTON DE FARIAS HENRIQUE

**“SUA RISADA É MEU AXÉ”: SABERES E ARTES DE SI NAS ENCRUZILHADAS
DE EXU**

**CAMPINA GRANDE - PB
2021**

HELTON DE FARIAS HENRIQUE

**“SUA RISADA É MEU AXÉ”: SABERES E ARTES DE SI NAS ENCRUZILHADAS
DE EXU**

Trabalho de Conclusão de Curso
(Monografia) apresentado à Coordenação
do Curso de Graduação em Letras
Português da Universidade Estadual da
Paraíba, como requisito parcial à obtenção
do título de Licenciada em Letras.

Orientador: Profa. Dra. Jussara Carneiro Costa.

**CAMPINA GRANDE - PB
2021**

É expressamente proibido a comercialização deste documento, tanto na forma impressa como eletrônica. Sua reprodução total ou parcial é permitida exclusivamente para fins acadêmicos e científicos, desde que na reprodução figure a identificação do autor, título, instituição e ano do trabalho.

H518s Henrique, Helton de Farias.
"Sua risada é meu axé" [manuscrito] : saberes e artes de si nas encruzilhadas de Exu / Helton de Farias Henrique. - 2021.
48 p.

Digitado.

Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Letras Português) - Universidade Estadual da Paraíba, Centro de Educação, 2021.

"Orientação : Profa. Dra. Jussara Carneiro Costa ,
Departamento de Serviço Social - CCSA."

1. Itans. 2. Candomblé. 3. Saberes decoloniais. I. Título

21. ed. CDD 801.95

HELTON DE FARIAS HENRIQUE

“SUA RISADA É MEU AXÉ”: SABERES E ARTES DE SI NAS ENCRUZILHADAS
DE EXU

Trabalho de Conclusão de Curso (Monografia) apresentado à Coordenação do Curso de Graduação em Letras Português da Universidade Estadual da Paraíba, como requisito parcial à obtenção do título de Licenciada em Letras.

Área de concentração: Discurso, enunciação/enunciado e construção do sentido.

Aprovada em: 22 / 11 / 2021.

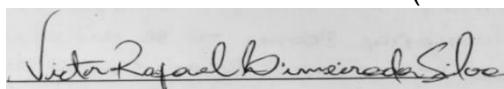
BANCA EXAMINADORA



Profa. Dra. Jussara Carneiro Costa (Orientadora)
Universidade Estadual da Paraíba (DSS/UEPB)



Profa. Dra. Ludmila Mota de Figueiredo Porto
Universidade Estadual da Paraíba (DLA/UEPB)



Prof. Ms. Victor Rafael Limeira da Silva
Universidade Federal da Bahia (UFBA/UEFS)

À minha mãe, Marli, por tudo que fez por nossa família. Ao meu amigo Danrley Breno (*in memoriam*) pois chegaria um momento no qual você teria que escrever algo parecido com este trabalho. E à todas pessoas trans/não-binárias, travestis e/ou de terreiro que tornaram a realização deste percurso possível, DEDICO.

AGRADECIMENTOS

Primeiramente a Exu, senhor das encruzilhadas e que permitiu a escrita deste trabalho. À minha mãe lemanjá, senhora de mim, que me segurou e não me deixou desaguar durante a construção deste TCC, estendo meus agradecimentos aos demais orixás e entidades da Jurema Sagrada que me acompanham.

À minha mãe Marli, por ter feito o impossível se tornar realidade para nossa família e por sempre, mesmo que do seu jeito, estar ali por mim. Concordante a isto, não posso esquecer das minhas irmãs Hérica, Karolina e Maria Clara vocês são pontos cruciais para minha existência, aproveito para deixar registrado a gratidão que sinto por me aturarem todo este tempo.

Às minhas sobrinhas, mais próximas a mim, Yasmin e Anny Beatriz, vocês não fazem ideia do quanto as suas existências são importantes e do poder contido nas suas risadas, vocês salvam a minha vida todos os dias. E Jeniffer, que mesmo distante brilha nos meus pensamentos.

À minha outra família, mãe Rose (minha ialorixá) uma vez a senhora me disse “Calma, lemanjá é água que traz e leva.” e isto se tornou meu mantra, gratidão por todas as vezes que a senhora me segurou e me fez sentir estar dentro de um pleno estado de calma. Ao meu pai Genésio (meu babalorixá), por todas as conversas e construções de elos afetivos que eu nunca imaginei que teria com uma figura paterna.

Às outras pessoas que compõe minha trajetória, Angelica, Sayonara, Maria Eduarda, Raquel pelos encontros ocorridos nos corredores da universidade que fomentaram nossas amizades. Layze Mariana, Dayane Kelly, Louharney, Mariana, Wagner, Geyze e Emílio, pelas infindáveis conversas e afetos construídos. À Jussara e Silvana, por serem fontes de inspiração e sempre me incentivar a seguir em frente. Ao gamer mais gamer, Jesse, por sempre estar presente e laços construídos.

À Pirigo (Roberta) e Quiquiza (Eumarquiziney), por estarem sempre comigo e por serem pilares nos meus mais diversos momentos difíceis.

Àquelas que me acompanham desde o Ensino Médio, Sanyr, Jaíne e Mariza, agradeço pelos laços e companheirismo que mantemos.

Àquelas pessoas nas eu encontrei acolamento e aconchego nos últimos tempos, Laura Brasil por compartilharmos nossos temores e por sempre me ouvir. Kelly Alves, por confiar sua história a mim, por todas as conversas nas madrugadas, desabafos e

por me considerar sua amiga. Lucas Medeiros, não tenho muito a lhe dizer, o que precisava foi dito naquelas noites que dormimos na esteira.

À minha outra pessoa e “pedaço de mim”, Anderson, eu não teria chegado até aqui sem você, sobrevivido nem mais um dia caso não tivesse te encontrado e iniciado aquela conversa sobre Caio, tu és fundamental para minha existência.

À Jussara, orientadora e conselheira, por ter me guiado e apontado os caminhos necessários para construção deste e dos demais trabalhos e momentos que envolveram nossa parceria.

À professora Dra. Ludmila Porto e ao professor Ms. Victor Rafael, por terem aceitado participar da banca deste TCC e contribuir com os apontamentos necessários para o enriquecimento deste trabalho.

À todas pessoas artistas, que com os seus trabalhos me sustentaram durante a escrita e distraíram minha mente quando se encontrava exausta. À todas pessoas trans, não-binárias, travestis e/ou de terreiro que tornaram possível minha travessia em um espaço como a universidade.

*Eu ando no mundo
Ninguém me pega
Cada fumaça que eu dou é uma queda.
(Ponto do Mestre Mané Quebra-Pedra)*

*Restituição da condição de besta
A qual me foi atribuída, aqui estou
Como intercessora, com os joelhos feridos
[...]
Eu quero de volta
Tudo que o devorador roubou.
(Ventura Profana, Podenserdesligado –
Restituição)*

*Busquem conhecimento.
(Et Bilu)*

RESUMO

Com este trabalho, realizamos uma análise-interpretação do itan “Exu põe Orunmilá em perigo e depois o salva”, evidenciando os saberes e práticas de cuidados de si contidos nesta narrativa. Para isto, utilizamos de autores como Michel Foucault (2008) e Ramon Grosfoguel (2012) para sustentar a proposição de tomarmos os ensinamentos contidos no itan como parte constitutiva de um saber. Por meio de pesquisas bibliográficas analisa-se como Exu, através da subversão da ordem e uso das palavras, ressignifica e une-se aos saberes decoloniais como outra possibilidade de construção epistemológica que surge a partir dos saberes iorubanos. O trabalho contextualiza a formação do candomblé no Brasil, a importância da oralidade para os espaços afro-ameríndios e a presença do orixá Exu nesses espaços e para além deles, no nosso meio, como fonte para a leitura, compreensão e produção de resistência através do uso adequado das palavras para articulação de outras racionalidades possíveis.

Palavras-chave: Itans. Candomblé. Saberes decoloniais.

ABSTRACT

With this work, we carry out an analysis-interpretation of the itan “Exu põe Orunmilá em perigo e depois o salva”, highlighting the knowledge and practices of self-care contained in this narrative. In order to this, we use authors such as Michel Foucault (2008) and Ramon Grosfoguel (2012) to support the proposition of taking the teachings contained in this itan as a form of knowledge. Through bibliographical research, we analyze how Exu, through the subversion of the order and use of words, resignifies and unites with decolonial knowledge as another possibility of epistemological construction that arises from the Yoruban knowledge. The work contextualizes the formation of Candomblé in Brazil, the importance of orality to Afro-Amerindian spaces and the presence of the orisha Exu in these spaces and beyond them, amongst us, as a source for reading, understanding and producing resistance through the proper use of words in order to articulate other possible rationalities.

Keywords: Itans. Candomblé. Decolonial knowledge.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO: LAROYÊ, AGÔ, EXU ODARA	10
2	DA ÁFRICA AO BRASIL: O MÁGICO DA DIÁSPORA, DES MEMBRAR TERRA-CHÃO	17
3	ORALIDADE E ITANS: VOU APRENDER A LER, PRA ENSINAR E ENCANTAR MEUS CAMARADAS	24
4	DEUSES ENTRE NÓS: O DESTINO REVELOU QUANTOS EU SEREI, MAS PEÇO QUE ME ENSINE A CAMINHAR.....	29
	<i>4.1 Exu, caminho para possibilidades e invenções: “O dono do corpo quer dançar”</i>	<i>32</i>
	<i>4.2 Fiscalizador e ludibriador das normas: “O sentinela está na porta”</i>	<i>33</i>
	<i>4.3 Subversão e cruzo entre o bem e mal: “Bate até virar a cara da nação”</i>	<i>36</i>
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS: “O TEMPO QUE VIRÁ, QUE FOI, QUE ESTÁ”	42
	REFERÊNCIAS.....	44

Exu
 É o começo
 Atravessa o avesso
 Exu é o travesso
 Que traça o final
 Exu é o pau
 No caule que sobe
 Sozinho que cabe
 O caminho do além
 De bem e mal
 Dito pelo não dito
 Odara é bonito se a água não acaba
 Elegbara elegante no falo que baba
 Exu é quem cruza e descruza o amor
 Bará não tem cor
 Estará onde quer que qualquer corpo for
 Pra todo trabalho
 É o laço e o atalho
 É o braço e a mão
 Do falho e do justo
 Exu é o custo
 Do movimento
 O tormento do ser
 Que não é
 Exu¹

1 INTRODUÇÃO: LAROYÊ, AGÔ, EXU ODARA²

Exu, orixá do princípio, a energia necessária e responsável pelos inícios; aquele a quem ficou incumbida a missão da comunicação entre os seres humanos e orixás, os procedimentos de compra e venda nos mercados, o cruzo³; que embaralha os caminhos retos, corpos e experiências que habitam o espaço e a racionalização dos processos que envolvem as vivências, reinventando a lógica daqueles/as que acreditam ser possuidoras da verdade. É através deste jogo de embaralhar os caminhos e saberes, que Exu age conforme suas convicções; para tornar possível

¹ EXU. Intérprete: Serena Assumpção & Karina Buhr & Luê & Zé Celso Martinez Corrêa. Compositor: Eduardo Brechó. *In: ASSUMPÇÃO, Serena. Ascensão*. [Compositor e intérprete]: Vários. [S. l.]: Tratore, 2016.

² Em referência a música “Bravum de Elegbara”. BRAVUM de Elegbara. Intérprete: Fabiana Coza. Compositores: Moyseis Marques / Luiz Antonio Simas. *In: COZZA, Fabiana. Dos Santos*. [S. l.]: Tratore, 2020. CD, 2.

³ Por “cruzo” apreciamos o espaço das encruzilhadas, “lugares de encantamento para todos os povos.”, conforme Luiz Antonio Simas e Luiz Rufino (2018, p.17), além de ser um “tempo e espaço onde se desferem os contragolpes do homem comum. Lá se joga o punhal de ponta para cima, para que o mesmo caia de ponta para baixo.” (Idem, p. 20)

que sempre estejamos atentos/as, em estado de movimento, de busca por aquilo que nos permita construir provocações e melhorias para nossas vidas.

Este trabalho objetiva analisar as potencialidades do itan “Exu põe Orunmilá em perigo e depois o salva”, como portador de saberes construídos e a importância contida na palavra; como prática ordenada de resgate dos conhecimentos ancestrais para ler os desafios e procurar respostas para as concepções de mundo, além disso, tal narrativa contém as histórias dos orixás. No caso do itan apontado, Exu ressalta a possibilidade de estabelecer ordem através da desordem, subvertendo as lógicas esperadas, visto que ele é aquele que lhe coloca em perigo para então salvá-lo, como diz no próprio título, além de evocar a necessidade do uso das palavras como a mais potente arma em momentos de pressões.

A tentativa de acessar esse saber atende a uma recomendação de vários campos que desde a década de 1950 vem se insurgindo contra os efeitos de poder exercidos através da apropriação, desvalorização e desqualificação dos conhecimentos dos povos colonizados. Tais campos, instauram processos de problematizações constituídas a partir da sua própria localidade e suas realidades. Logo, haverá diversas produções sobre os processos de racialização, sexualização e categorização de gênero⁴ que não irão mais ser centradas em produções europeias/norte-americanas, mas desenvolvidas a partir das experiências caribenhas, sul asiáticas e latino-americanas.⁵

Além da problematização dessas questões, a decolonialidade propõe a revisão da presença colonial em outras diversas áreas, como no campo da economia, da subjetividade do conhecimento, política, instituições, dos recursos naturais. Ao serem conectados, mostram como a colonização ocasionada pelos processos econômicos está extremamente ligada aos de gênero e raça, por exemplo. Embora com características próprias, associadas aos contextos em que se insurgem, os resultados da colonização compartilham a compreensão de que a dominação, em suas diversas formas de manifestação se expressa, também, por um processo de violência

⁴ Como as obras do autor Aníbal Quijano, como QUIJANO, Aníbal. **Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina**. 2002.

⁵ Em um momento posterior, no qual terei conquistado mais leituras e o aprofundamento devido nas composições dos campos citados, será possível realizar a devida conceituação de “decolonialidade” e dos saberes que compõe sua crítica, neste trabalho realizei o que foi possibilitado pelas minhas limitações, logo busquei em autores como Ramón Grosfoguel e Walter Mignolo (2012) para acessar tais construções epistemológicas.

epistemológica que se processa pela diminuição, silenciamento, apropriação ou desqualificação. Na perspectiva da produção de conhecimento, essa dominância ocorre através da apropriação e apagamento dos saberes e culturas das pessoas racializadas.

Salientamos a importância fundamental de recorrer ao filósofo Michel Foucault, acerca da sua formulação sobre a dinâmica do poder e suas imbricações com o controle do saber, servindo como arma de dominação. Em meio a essa análise, conclui ser necessário um retorno aos saberes desqualificados pelos sistemas de conhecimento, tendo em vista que durante anos ditam e validam a verdade de algo ou não, criando uma lógica dispositiva do saber-poder. Para Foucault (2008), o saber compreende,

(...)aquilo de que podemos falar em uma prática discursiva que se encontra assim especificada: o domínio constituído pelos diferentes objetos que irão adquirir ou não um status científico (...); o espaço em que o sujeito pode tomar posição para falar dos objetos de que se ocupa em seu discurso (...); o campo de coordenação e de subordinação dos enunciados em que os conceitos aparecem, se definem, se aplicam e se transformam (...); finalmente, um saber se define por possibilidades de utilização e de apropriação oferecidas pelo discurso. (FOUCAULT, 2008, p. 204)

Percebe-se a importância da prática discursiva e como está entrelaçada com a noção de saber conceituada por Foucault, visto que é através das apropriações discursivas que o saber se torna algo acentuado, possibilitando estabelecer análises sobre os enunciados, espaços aos quais o sujeito se encontra. Como ocorre com os ritos, produções pelas quais os sujeitos estabelecem discursos e práticas de vidas.

Os dispositivos acionados pela lógica do saber-poder, “criam procedimentos de adestramento e de vigilância permanente” como observa Silvana Tótoro (2011, p. 86), buscando manter controle sobre aqueles/as que poderão ou não produzir saberes que serão considerados suficientemente plausíveis de serem divulgados para a comunidade, seja ela científica ou construída pela população em geral. Dessa forma, tal lógica está atrelada ao controle daquilo que pode ser dito e quem pode dizer. E, retomando Foucault (2013), os saberes que desafiam essa lógica de controle, denominado por ele de “saberes dominados”, foram historicamente categorizados como insuficientes, ilusórios e não competentes o bastante para serem considerados científicos ou acionados para uma leitura da vida. Como conceitua o autor (FOUCAULT, 2005), saberes sujeitados são aqueles que historicamente foram

categorizados como inferiores pelo discurso e poderes hegemônicos, porém que resistem aos tempos e alcançam os espaços por meio da quebra da norma:

[...]esse saber que denominarei, se quiserem, o "saber das pessoas" (e que não é de modo algum um saber comum, um bom senso, mas, ao contrário, um saber particular, um saber local, regional, um saber diferencial, incapaz de unanimidade e que deve sua força apenas à contundência que opõe a todos aqueles que o rodeiam) -, foi pelo reaparecimento desses saberes locais das pessoas, desses saberes desqualificados, que foi feita a crítica. (FOUCAULT, 2005, p. 12)

Essa seria, segundo o filósofo, a razão de serem tratados como “conteúdos históricos que foram sepultados, mascarados em coerências funcionais ou em sistematizações formais” (FOUCAULT, 2013, 266). No entanto, conforme observa, os saberes dominados “ressurgem” como crítica aos processos de dominação. A pesquisadora Joanna Overing (2004), corrobora as provocações elencadas, ao fazer o convite para que esqueçamos a ciência da alteridade, mesmo que por um breve momento, e busquemos estabelecer elos e conexões possíveis com outras possibilidades de autonomia, “sobre tipos de coletividades que podem e têm sido criadas através de meios outros daqueles que nós, modernos, conhecemos melhor.” (OVERING, 2004, p. 14).

As inquietações acerca dessas outras possibilidades de construção e transmissão de saberes, que nos conduziram até este trabalho, se originam com as experiências obtidas em situação de convivência com o terreiro e “família de santo”⁶ a qual faço parte; da oportunidade de ouvir relatos, narrativas, experiências pessoais, contadas em conexão com os itans, pela minha mãe, pai e irmãos/as “de santo”; que possibilitam verificar com essa sabedoria ancestral constitui suas vivências, guiadas pelas práticas e orientações contidas nestas narrativas. Pretendemos discutir como a força das palavras encontrados no itan de Exu ressoam nas comunidades de terreiro, na força contida nas palavras e nas histórias dos orixás.

Além das experiências pessoais, tivemos o convívio com as interpelações epistemológicas acolhidas neste trabalho, simultaneamente aos espaços nos quais essas práticas acontecem, enquanto pessoa pesquisadora nos projetos de iniciação científica desenvolvidas no âmbito do PIBIC/UEPB/CNPq durante os biênios 2018-2019; 2019-2020 e 2020-2021, vinculadas ao Núcleo de Investigações e Intervenções

⁶ Forma afetuosa, utilizada para se referir ao grupo de pessoas que constituem as casas de candomblé, umbanda e Jurema Sagrada.

em Tecnologias Sociais - NINETS/UEPB e orientadas pela Prof. Dra. Jussara Carneiro Costa: “Economia e Cooperação Solidária nas Tradições Afroameríndias em Campina Grande – PB” (2018-2019); “Saber Local, Cooperação Solidária e Composição de Renda nas Tradições Afroameríndias em Campina Grande – PB” (2019-2020) e “Investigando a Subnotificação de Comunidades Afroameríndias de Campina Grande nos Grupos Populacionais Tradicionais e Específicos do Cad. Único” (2020-2021).

Com as investigações, analisamos o circuito econômico constituído em torno das práticas associadas às tradições afro-ameríndias em Campina Grande, destacando a influência da conformação cultural e religiosa na sua organização e, por ocasião da pandemia de COVID-19, investigamos a baixa subnotificação desses grupos como Grupo Populacional Tradicional e Específico no CadÚnico, haja visto que em pesquisas anteriores já constavam a existência de aproximadamente 400 Terreiros articulados em torno de tradições afro-ameríndias, apenas em Campina Grande – PB e no cadastro do governo federal constava apenas o registro de 26 casas em todo o estado.

As investigações, que desdobraram estudos já iniciados pelo NINETS⁷, também apontaram várias dificuldades enfrentadas por essas comunidades no município. Além das discriminações e situações de preconceito, desde a dificuldade de utilizar equipamentos como escola, transporte e serviços de saúde públicos e acessar o mercado de trabalho, verifica-se também uma forte exploração associada à prática abusiva na comercialização de produtos necessários para o funcionamento dos espaços afro-ameríndios, desde a adulteração de produtos, como por exemplo o azeite de dendê e os animais utilizados, à alta de preços, uma vez que constitui premissa sagrada não barganhar o valor dos itens utilizados nos rituais. Até mesmo tráfegar pelas ruas “livremente”, vestindo algum paramento religioso, constitui algo complicado para alguém de terreiro na cidade de Campina Grande.

Por outro lado, observa-se também as articulações feitas pelas comunidades de terreiro para resistirem e reinventarem suas vivências e construírem outras possibilidades de arranjos sociais reposicionando marcadores de raça, gênero e sexualidades nas práticas das pessoas⁸. Nesses processos, observamos a força

⁷ Conforme apontam Jussara Costa Carneiro e Lucas Gomes de Medeiros (2016, p. 235) no artigo “Faz diferença como a gente pensa: aspectos da resistência forjada no entrecruzar cosmológico das tradições afroameríndias em Campina Grande, Paraíba”.

⁸ Idem

articuladora de Exu, atuando na constituição das experiências, como aquele que abre os caminhos e orienta as perspectivas de ação. Se Exu é aquele que está no mercado, assim como está na comida, como colocado anteriormente, é também aquele responsável pelas possibilidades de comunicação, que nos ensina a utilizá-la como ferramenta de transmutação, logo em correspondência a isto o estudo deste itan condiz com a elaboração de uma análise crítica, pautada na decolonialidade, para nossas práticas do cotidiano e para nossas construções epistemológicas.

Em consonância com a recomendação de Ramón Grosfoguel (2012) que nos lembra que a América Latina requer uma descolonização não apenas da economia política, como também do imaginário social e cultural, sugerindo que tomemos as experiências subalternas como fonte para inspiração de estratégias políticas, culturais e sociais, a análise das potências presentes no orixá Exu e seus efeitos contribui para a empreitada sugerida pelo autor; ao colocar os itans, como centro da produção e como guardiões dos conhecimentos ancestrais, transmitidos por gerações de pessoas que resistiram e resistem as mais diversas situações de invisibilização social e desqualificação.

O trabalho se desenvolve a partir do itan “Exu põe Orunmilá em perigo e depois o salva”. Registrado por Reginaldo Prandi no seu livro “Mitologia dos Orixás”, este itan é um, entre diversos, que narram as histórias envolvendo o orixá, exemplificando com maestria a sagacidade e voracidade que englobam Exu. A escolha da obra, por sua vez, justifica-se por se tratar de uma coletânea contendo os itans de todos os orixás cultuados no Brasil pertencentes as nações Ketu e Nagô do candomblé, inserida na produção de pesquisa e conhecimento nos estudos das tradições afro-ameríndias.

Reginaldo Prandi é sociólogo e professor da Universidade de São Paulo (USP), possui diversos estudos voltados para os espaços afro-ameríndios, no qual produziu obras de cunho sociológico como “Herdeiras do Axé” (1996), “Segredos Guardados” (2005), livros de coletâneas de artigos como “Encanteira Brasileira” (2001) e outros títulos de cunho ficcional, porém com grandes inspirações em concepções encontradas nos espaços afro-ameríndias, como: Morte nos Búzios (2006), Aimó (2017), sendo esse voltado para o público infantil. Essas são algumas das obras de sua autoria, além das citadas, possui também publicações acerca do espiritismo kardecista, atualmente o autor possui mais de trinta títulos publicados nas áreas citadas.

O itan contido na obra do autor, em conjunto com a crítica decolonial dos saberes, demonstram discussões que evidenciam as articulações de saberes contidas na narrativa. A expectativa é evidenciar, ao final, como o cruzo dos saberes constrói uma crítica à colonialidade, pois, como evidencia Luiz Rufino (2019), toda e qualquer enunciação subalterna emerge como outra possibilidade linguística para ocasionar a quebra com as epistemologias hegemônicas. Assim, propõe-se uma análise- interpretação do itan utilizando o arcabouço teórico produzido por autores/as que evidenciam as potências encontradas neste orixá; como aquele que mantém a ordem, para que haja o devido respeito com a ancestralidade, e o uso das palavras para reestruturação das lógicas estabelecidas visando reinventá-las e criar outras possibilidades de estratégias que viabilizem uma alternativa a ser seguida.

No primeiro momento, sob o título “Da África ao Brasil: o mágico da diáspora, des membrar terra-chão”, apresento uma contextualização do surgimento do candomblé no Brasil. Complementando o caminho para se chegar à compreensão dos itans, em especial aquele analisado no trabalho, procedo, em seguida, a uma pequena reflexão sobre a importância da oralidade na composição e transmissão dos saberes afro-ameríndios, sob o título “Oralidade e itans: vou aprender a ler, pra ensinar e encantar meus camaradas”. Posteriormente, no tópico “Deuses entre nós: o destino revelou quantos eu serei, mas peço que me ensine a caminhar”, será contextualizado quem são os personagens do itan, Exu e Orunmilá. Em “O dono do corpo quer dançar”, apresento o itan analisado destacando a importância dos saberes resguardados na narrativa e a importância do uso das palavras, como forma de subversão; por último apresento minhas considerações finais e os resultados obtidos na análise.

2 DA ÁFRICA AO BRASIL: O MÁGICO DA DIÁSPORA, DES MEMBRAR TERRA-CHÃO⁹

Os povos africanos trazidos até o Brasil possuíam seus costumes, línguas/dialetos e formações sociais próprias, por sua vez, profundamente enraizadas na diversidade cultural de territórios e espaços de proveniência. Com o processo de escravização, essas particularidades passaram por transformações, visto que as pessoas escravizadas foram separadas daqueles que conheciam e inseridas em outros grupos, com pessoas que possuíam diferentes línguas/dialetos, cultura e crenças. Sendo assim ocorreu um processo de assimilação entre esses novos grupos que surgiam.

Segundo Artur Ramos (1946), em 1538, em um navio de Jorge Lopes Bixorda, pessoas escravizadas, sendo elas de Guiné e de São Tomé, foram trazidas, pela primeira vez, para serem enviadas aos engenhos de cana de açúcar das regiões da Bahia e São Vicente (hoje conhecido pelo estado de São Paulo), para garantir o contingente de força de trabalho necessário a crescente expansão do mercado da cana de açúcar, algodão e café. Distribuídos pelas diversas províncias do Brasil, esses povos foram mandados para o trabalho em engenhos e plantações no Rio de Janeiro e São Paulo, na mineração, em Minas Gerais, e, posteriormente, no Nordeste. Havendo ainda aqueles/aquelas que foram encaminhados para “os serviços domésticos e do ‘ganho’ em todos os pontos do Brasil, principalmente nas capitais e cidades costeiras.” (RAMOS, 1946, p. 270).

No censo realizado em 1872, consta o registro de 10 milhões de habitantes no país e a população de pessoas escravizadas correspondendo a 15,24% desse total¹⁰. Conforme apresenta Prandi (2000), é possível estabelecer três grupos de povos que foram comercializados como escravos no país: os sudaneses, compostos *pelos núbios, nilóticos, báris, haussás, grúncis, tapas, mandingos, fântis, achântis* e; os nagôs/iorubá, com suas próprias particularidades ocasionadas por diversidades da língua e cultura, abarcando os *povos oyó, ijexá, ketu, ijebu, egbá, ifé, oxogbô*. O outro grupo, denominado de *banto* e constituído por povos trazidos de diversas tribos onde

⁹ Em referência a música “iodo + now frágil”. iodo + now frágil. intérprete: luedji luna. compositora: Tatiana Nascimento dos Santos. *in*: luna, luedji. **um corpo no mundo**. [s. l.]: yb music, 2017. cd, faixa 11.

¹⁰ Para mais informações consultar: <http://www.palmares.gov.br/?p=25817> Acesso em: 06 de set. 2021

atualmente encontra-se países como Angola, Moçambique, Malauí, Zâmbia, entre outros.

Ramos (1946) enfatiza, porém, ser praticamente impossível o resgatar preciso da quantidade de pessoas escravizadas, uma vez que,

Queimaram-se todos os documentos aduaneiros, foram destruídos 'os "assentos" dos senhores, os livros de matrícula de escravos, os regulamentos do fisco, para apagar o maldito estigma. A intenção não podia ser mais generosa, porém o prejuízo histórico foi considerável. Os poucos documentos salvos não têm permitido reconstituir com fidelidade uma larga fase da história brasileira. (RAMOS, 1946, p. 269)

O ato de queimar documentos que poderiam ser utilizados como prova de algo atualmente categorizado como crime, ocasiona diversos problemas na reconstrução histórica exata dessa época. Porém, diversas pessoas buscam, através de investigações e pesquisas espalhadas pelas mais diversas áreas e campos de conhecimento, resgatar os traços de cultura, história e saberes desses povos, desencarcerar sua força e potência. Nina Rodriguez¹¹ é um desses pesquisadores. No seu livro *Africanos no Brasil*¹², aborda saberes resgatados das culturas e povos iorubás, assim como tais saberes, línguas/dialetos foram se unificando, misturando e resultando em novas formas de culturas e religiões que formam o que atualmente conhecemos como candomblé.

Em vista o tamanho ingente do espaço geográfico brasileiro, muitos desses povos não voltaram a se reunir com os seus. Logo, pessoas da nação de oyó se uniram com outras da nação *ketu* e isso resultou na quebra de algumas tradições praticadas nas suas terras natais. Podemos citar, como exemplo, o fato de que, nas regiões africanas, o culto ao orixá não ocorre de forma unida, cada região possui seu orixá de adoração, que rege aquela cidade/nação. No Brasil, todos os orixás podem estar presentes no mesmo local durante o rito. A estratégia criada para lidar com a distância das suas ancestralidades resultou na formação de alianças com aqueles/as que estavam próximos/as e vivendo em condições semelhantes, somando forças para sobreviver e continuar louvando seus orixás. Convém lembrar, nesse sentido, que,

¹¹ Importante autor para discussão dos estudos raciais no Brasil, porém tomamos apenas como fonte de importância histórica, visto que muitos dos seus ideais corroboram com o lugar de subalternidade que muitos descendentes de africanos ocupam até hoje no país.

¹² Para mais informações consultar: Rodrigues, Nina. **Os africanos no Brasil**. 4ª edição. São Paulo, Nacional, 1976. Publicado pela primeira vez em 1932, tratando-se de um texto histórico.

O termo *nação*, como vem sendo verificado no estudo etnográfico e na literatura sobre o assunto, não se refere à *nação* no sentido das *nações* ou Estados Nacionais Modernos, mas à *nação* no sentido dos agrupamentos africanos etnicamente diferenciados e foram esses agrupamentos que, no Brasil, constituíram o *candomblé* como religião de matriz africana e, posteriormente, o subdividiu em diferentes *nações* a partir de suas origens na África. Portanto, a concepção étnica de *nação* está associada a esses africanos que vieram para o Brasil e aos seus descendentes que criaram o *candomblé* ao longo do século XIX. (BATISTA, 2014, p. 53)

Atualmente no Brasil encontram-se três *nações* que possuem maior distribuição e várias concentrações de espaços, definidas através da sua própria forma ritualística, linguística e cultural, sendo elas:

a) *nação Ketu* na qual cultua-se os *orixás*, aportada pelas pessoas escravizadas trazidas das regiões *Ketu* e *Oyó*, tendo como os transmissores/as de conhecimentos os *babalorixás* e *ialorixás*, além de possuir suas particularidades em relação às cores das roupas usadas e na sonoridade dos atabaques¹³ ;

b) *nação Angola*: tem sua construção ocasionada através do encontro entre pessoas trazidas das localidades que atualmente compreendem os territórios de Congo e Angola, com grupos escravizados que possuíam o dialeto kikongo e kimbundo e cultuam o panteão de divindades reconhecendo-as como *inkices*, ou *inquices*. Além de possuir suas particularidades em relação ao rito e culto aos *inkices*, há uma diferença na maneira de referir ao pai de santo que leva o nome de *Tata Nkisi* e a mãe de santo Mametu *Nkisi*.

c) *nação Jeje*: tem sua proveniência do culto aos *Voduns*¹⁴, praticado pelos povos do Togo, Gana e Benin (antigo Daomé). Sua formulação no Brasil se dá, sobretudo, pelo Maranhão, estendendo-se com o passar dos anos para outros locais do Nordeste e Sudeste. Também conhecida como *Tambor de Mina*, cultua como deus maior a *Mawu* (Lua) que, ao encontrar *Missa* (Sol), deu origem aos 14 *Voduns* cultuados nesta *nação*, sendo eles: *Fá*, o oráculo; *Aizã*, guardião do portal entre o mundo dos vivos e dos mortos; *Elebá*, dono das ruas; *Gú*, senhor dos metais; *Atólu*, o guerreiro; *Agé*, o caçador; *Loco*, o primogênito; *Bessém*, a serpente; *Sapatá*, senhor das doenças e das curas; *Sobô*, dono do raio e das chuvas; *Hú*, senhor das águas; *Nánà*, responsável pela vida e a morte; os outros dois cultos pouco se sabe sobre, visto que são cultos que possuem muitas singularidades mantidas em segredo, são o *Kenesí* e *Kutotô*;

¹³ Atabaque: instrumento que faz parte do sagrado do *candomblé*.

¹⁴ Divindades pertencentes ao panteão *Jeje*;

Além dessas três nações, temos outras ramificações, como a Nagô-Egbá, estabelecida por Inês Joaquina da Costa, conhecida por Tia Inês¹⁵. Pertencente à família real na cidade de Égua/Nigéria, foi traficada e escravizada no Brasil. O primeiro toque¹⁶ teria ocorrido em 1875, no chamado *Ilê Obá Ogunté* (atualmente conhecido como Sítio de Pai Adão), possuindo similaridades com a nação Ketu, visto que se origina da cultura iorubá, tendo algumas diferenças na ritualística e nas formas de culto/manifestação dos orixás. Além de “nação”, o termo “folha” também foi introduzido no vocabulário do candomblé para designar os agrupamentos realizados pelos povos remanescentes da escravidão, sendo comum ouvir a expressão “sou de tal folha do candomblé”.

Portanto, resultado das assimilações entre as mais diversas culturas trazidas pelos povos africanos, com os processos de escravização e com a construção da cultura brasileira, nasce o nosso candomblé, contendo um complexo de tradições que até os dias atuais enfrenta preconceito e incompreensão. No entanto, tratado como força desconhecida e associada ao “mal” resiste a esses ataques de discriminação e se adapta aos processos de modernização e perpassa por adequações, realizadas pelos espaços afro-ameríndios que possuem rituais originados no seio interiorano e agora encontram-se em muitos grandes centros urbanos.

Embora não seja muito conhecido e divulgado nos circuitos ativistas e acadêmicos, no trabalho de Beatriz Nascimento¹⁷ encontramos um apanhado de como a cultura possui importância histórica estratégica, para conquista de reconhecimentos dos diversos povos articulados pelos saberes afro-ameríndios. O protagonismo de Escolas de Samba, tido como espaço de encontro e produção de resistência da cultura africana, visto a influência que exerceu sobre a música e cultura brasileira, além de servir para recriar os reinos africanos, servindo como ato de

¹⁵ Para mais informações consultar: <https://pesquisaescolar.fundaj.gov.br/pt-br/artigo/sitio-de-pai-adao-terreiro-de-ile-oba-ogunte/> Acesso em: 06 de set. 2021

¹⁶ Como são chamados, de forma informal, os dias que são utilizados os atabaques nos ritos afro-ameríndios.

¹⁷ NASCIMENTO, Maria Beatriz. Beatriz Nascimento, **Quilombola e Intelectual: Possibilidade nos dias da destruição**. São Paulo. Coletivos Pan-Africanistas de São Paulo. 2019.

RATTS, Alecsandro (Alex) J. P.. **Eu sou Atlântica: Sobre a Trajetória de Vida de Beatriz Nascimento**. São Paulo: Imprensa Oficial / instituto Kuanza, 2007.

RATTS, Alecsandro (Alex) J. P.; GOMES, B. N. F. (Org.) . **Todas (as) distâncias; poemas, aforismos e ensaios de Beatriz Nascimento**. Salvador: Editora Ogum's Toques Negros, 2015

celebração e evocação da memória, conforme situa Nascimento (1989); além de espaços como o Ilê Iyá Omi Axé Iyamassê (Terreiro do Gantois), Ilê Axé Opô Aganjú, Ilê Axé Opó Afonjá, Ilê Axé Iyá Nassô Oká (Terreiro da Casa Branca); assim como a presença dos elementos do candomblé na trajetória de clássicos da literatura, música e arte brasileira de um modo geral, corroboram para sua configuração que sobrevive a partir da invocação de ensinamentos ancestrais como base epistemológica para orientar suas ações, inclusive as políticas de reconhecimento.

Conforme sugerem Odé Kileuy & Vera de Oxaguiã (2016),

O candomblé é uma religião que foi criada no Brasil por meio da herança cultural, religiosa e filosófica trazida pelos africanos escravizados, sendo aqui reformulada para poder se adequar e se adaptar às novas condições ambientais. É a religião que tem como função primordial o culto às divindades - inquices, orixás ou voduns -, seres que são a força e o poder da natureza, sendo seus criadores e também seus administradores. Religião possuidora de muitos simbolismos e representações que ajudam a compreender o passado e também a discernir melhor as verdades e as mentiras, permitindo assim definir conceitos. No candomblé nada se inventa ou se cria, só se aprende e se aprimora. Este saber e este conhecimento são conquistados com prática, no dia-a-dia, com o tempo, a humildade, o merecimento, a inteligência e, principalmente, com a vontade de aprender! (KILEUY & OXAGUIÃ, 2016, p. 29)

Imprescindível lembrar que, em muitas regiões do Nordeste e algumas outras localidades do país, os cultos articulados pelo candomblé se misturam ainda com aqueles oriundos de uma ancestralidade “nativa”, local, representada pelo “elemento”¹⁸ indígena, especialmente com a Jurema Sagrada e Umbanda. No primeiro caso, trata-se de um culto indígena, formado pelos Tabajaras e Potiguaras do litoral da Paraíba, Rio Grande do Norte e Pernambuco que, de forma gradativa, incorporou elementos de outras culturas. Logo, “também apresenta atualmente saberes caros às tradições indígenas locais e dos negros Nagôs de origem nigeriana que desembarcaram principalmente em Recife-PE”, conforme pontuam Jussara Costa e Lucas Medeiros (2016, p. 235). E de acordo com Maria do Carmo Brando e Luís Felipe Rios (2011),

A jurema é uma árvore que floresce no agreste e na caatinga nordestina. Da casca de seu tronco e de suas raízes faz-se uma bebida mágico-sagrada que alimenta e dá forças aos ‘encantados do outro mundo’. Acredita-se também que é essa bebida que permite aos homens entrar em contato com o mundo espiritual e os seres que lá residem. Tal árvore é símbolo e núcleo de várias

¹⁸ Justifico o uso das aspas para lembrar que as terminologias “nativo” e “elemento” expressam categorizações de cunho racializante no contexto em que foram criadas pelos colonizadores.

práticas mágico-religiosas de origem ameríndia. De fato, entre os diversos povos indígenas que habitaram ou habitam o Nordeste, se fazia e em alguns deles ainda se faz o uso ritual dessa bebida. (BRANDÃO & RIOS, 2011, p. 160)

Entre os encantados¹⁹ presentes na Jurema Sagrada, encontramos: caboclos e caboclas, entidades que trabalham com a cura através das ervas, das quais possuem conhecimento através das suas práticas e benzeduras em quem estiver presente; mestras e mestres, pessoas que trabalharam em lavouras e possuíam conhecimento sobre plantas curativas, tendo alguns deles se iniciado na Jurema Sagrada, dentre os mais conhecidos/as, Mestre Inácio e Maria do Acais. Além do uso das ervas curativas, as/os mestras/os utilizam da fumaça dos seus cachimbos para atingir seus objetivos, “É uma fumaça que vai buscar o destinatário, levando recados, curas ou malefícios” (SHAPANAN, 2011, p. 330).

Já a Umbanda, surge no século XIX como fruto de conflitos da inserção de tradições do candomblé com o espiritismo kardecista, pois, conforme observa Prandi (1999), sua lógica europeia não abarcava muitas das tradições africanas:

Na concepção kardecista, os caboclos, espíritos indígenas, por exemplo, seriam valentes, mas incultos, longe do modelo ideal do guia de luz. Os pretos velhos, espíritos de escravos, têm boa índole, mas são considerados ignorantes. Por isso são rejeitados por espíritas mais ortodoxos, embora muitos centros kardecistas recorram a eles, assim como a caboclos, para solução de casos que às vezes envolvem aspectos morais que dificultam a intervenção dos espíritos brancos, escolarizados e pautados por uma ética estrita (PRANDI, 2012, p. 94)

Temos assim que a Umbanda se caracteriza como resposta de negros e negras que frequentavam os centros espíritas kardecistas, em 1908, articulando elementos das diversas nações do Candomblé e dos dogmas espíritas, assim como a valorização de entidades/forças brasileiras ligadas à Jurema Sagrada, como os/as pretos/as velhos/as, caboclos/as, santos e santas advindas do cristianismo, dentre outras. O episódio tido como marco de sua aparição possui força exemplar, de justiça e resgate ancestral. Dirigida, na época, pelo médium Zélio de Moraes (1891-1975), a Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade, criada em Niterói /RJ e dedicada ao guia Caboclo das Sete Encruzilhadas, é considerada o marco da fundação da Umbanda, conforme Prandi (2012).

¹⁹ Na introdução do livro “Encantaria brasileira, o livro dos Mestres, Caboclos e Encantados”, Prandi (2011) designa por “encantados” espíritos de homens e mulheres que morreram ou então passaram diretamente deste mundo para um mundo mítico, sem ter conhecido a experiência de morrer: diz-se que se encantaram.”

Com a expansão da Umbanda, sua chegada ao Nordeste, ocasionou hibridismos com outras tradições, em específico a Jurema Sagrada. Como apontam os estudos de Ofélia Barros (2017) e Brandao & Rios (2011), os processos de modernização que a Jurema Sagrada englobou quando ocorreu sua vinda para a região urbana, visto que antes era cultuada apenas nos espaços das matas, tiveram que ser reformulados e adequados para o contexto da urbanização, logo demonstram como através desse processo entidades como pretas/pretos velhos, ciganas, marinheiros e Exus de rua (também conhecidos por malandros) passaram a ser cultuados nos ritos da Jurema Sagrada²⁰. Salientamos que ainda é possível encontrar a Jurema Sagrada sendo cultuada nas matas, pelos povos Potiguaras, no qual se preserva um formato mais próximo das suas origens.

²⁰ Salientamos que há diversas outras religiões/cultos presentes no Brasil para além das citadas aqui, como a Pajelança e Encantaria na Amazônia, o Terecô no Maranhão, o Jarê na Chapada da Diamantina – MG, entre outros.

3 ORALIDADE E ITANS: VOU APRENDER A LER, PRA ENSINAR E ENCANTAR MEUS CAMARADAS²¹

A humanidade atravessou e atravessa diversos cenários e estágios de desenvolvimento cognitivos. Tais transformações ocasionam adaptações, melhorias e criações de formas de comunicação, registro e constatação das suas memórias, saberes, cultura, dentre outros pontos. No processo de transformação da oralidade até a construção e formulação da escrita, a primeira acabou perdendo sua força como forma principal de realização da comunicação e até mesmo da firmação de contratos, sendo soterradas pelas culturas hegemônicas e suas próprias formas de transmissão de conhecimentos, no qual a escrita passou a ter maior estabilidade e foi tomada como o processo pelo qual deveria ser consolidado a construção de conhecimentos e acordos oficiais. Nesse processo, os saberes e conhecimentos transmitidos e ensinados através do exemplo, passaram a ser categorizadas como uma forma inferior de conhecimento e apreensão do mundo.

Entretanto, na tradição iorubana do candomblé, se faz necessário que os conhecimentos, saberes e segredos do culto sejam passados de geração em geração através da oralidade e das/dos ialorixás e babalorixás, visto que essas pessoas possuem influência e posição de lideranças desses espaços, além dos fortes elos de afetos que são desenvolvidos entre o pai e a mãe de santo com as pessoas que frequentam o terreiro. Dito isso, salientamos que as tradições afro-ameríndias possuem uma hierarquia centrada na senioridade, se inicia na posição de *abiã*, tido como a pessoa pré-iniciada, momento que servirá para compreender como funciona o terreiro e se familiarizar com as pessoas pertencentes a ele; em seguida temos *iaôs* pessoas que passaram pelos processos e rituais de iniciação e, logo após temos as/os *ebomis*, pessoas que concluíram seu tempo de iaô, composto por sete anos.

Além das posições citadas, temos os *ogãs*, posições no posto hierárquico apenas masculinas, sendo um cargo de grande respeito na casa de candomblé, visto sua importância para diversos momentos de necessidade nos ritos, possuindo a responsabilidade de tocar para o orixá, visto que a função dos ogãs consiste, também, no toque dos atabaques. Em seguida compoendo esta linha hierárquica, há as *equedés* cargo exclusivamente feminino que possui como função auxiliar as mães e pais de

²¹ Em referência a música "Yáyá Maseмба", presente no álbum "Brasileirinho" (2003). YÁYÁ Maseмба. Intérprete: Maria Bethânia. Compositores: José Carlos Capinam / Roberto Mendes. In: BETHÂNIA, Maria. **Brasileirinho**. [S. l.]: Biscoito Fino, 2003. CD, faixa 2.

santo, além de serem responsáveis para servir e cuidar dos orixás durante uma festa ou toque no candomblé; Por fim, temos os *babalorixás* (pai de santo) e *ialorixás* (mãe de santo), pessoas que passaram pelos estágios de *abiãs*, *iaôs* e *ebômis*, tornando-se líderes de um terreiro, também chamados de zelador/zeladora de santo, pois possuem, entre tantas funções, zelar e cuidar dos orixás e de todas/todos as/os filhas/filhos de santo da casa.

As pessoas que entram para o candomblé, acabam por gerar fortes laços afetivos com aquelas que frequentam tal espaço, logo se constitui uma família, na qual a/o *abiã* seria a/o mais nova/novo, a/o *iaô* estaria na sua fase da adolescência, a/o *egbômi* entrando para vida adulta e os *ogãs* e as *equedés* estariam na fase adulta, em conjunto com os *babalorixás* e as *ialorixás*. A hierarquia no candomblé, assim como as configurações hierárquicas que também ocorrem em outros espaços afro-ameríndios, funciona como uma escala para transmissão de conhecimentos, visto que é necessário haver um certo grau de maturidade para poder recebê-los e resguardá-los, reproduzindo a lógica de transmissão de geração a geração. Muitos desses conhecimentos, principalmente os que envolvem os rituais, são tomados como “segredos”, e isso está intrinsecamente conectado a oralidade, conforme Costa e Medeiros (2016) evidenciam,

Como em outras práticas baseadas na oralidade, integra uma complexa ritualística por tratar-se de algo fundamental para manter a potência de saberes que se constituem como fonte de força e inspiração, os elementos que permitam reconstituir sistemas-mundo outros, (...). Além disso, configura táticas de resistência que contribuem para a manutenção dos lugares que os abrigam e os permitem atuar. Daí revelá-los somente a quem prove ser confiável, que tenha o “dom” e a coragem de se submeter aos exercícios que envolvem a preparação necessária para administrá-lo. Ao invés da propagação de uma verdade que se pretende universal, colabora na composição de uma subjetividade outra, que não obriga os indivíduos a compararem constantemente suas ações diárias com códigos de condutas morais normativamente pré-estabelecidos, características que marcam as profissões de fé católica e/ou exames de confissão, por exemplo. (COSTA & MEDEIROS, 2016, p. 241-242)

Os espaços afro-ameríndios costumam ser de cunho hierárquico, no qual deve-se honrar as pessoas mais velhas, aquele/as que possuem mais tempo da realização da sua iniciação no culto, visto que dentro da cosmologia²² candomblecista é considerada a idade de iniciação, de reconhecimento da sua ancestralidade.

²² A cosmologia aqui referida não se refere a um estudo, mas ao conhecimento em si resguardado nos espaços de Candomblé.

Conforme aponta Kileuy & Oxaguiã (2016), pessoas reconhecidas naturalmente como jovens podem ser tidas como as que possuem mais tempo de existência, estabelecendo assim uma lógica de cadeias hierárquicas de respeito que se dá através do tempo de iniciação no orixá. Contudo, a transmissão dos saberes, dos cultos, das maneiras para lidar com e formas de feitura de certos rituais, deveriam ser prestadas apenas por aquelas pessoas que, além do tempo de iniciação, possuam anos de conhecimento sobre tais feitos. Conforme aponta Lúcia Rocha Ferreira (2015),

Nas culturas orais há sempre pessoas encarregadas da guarda e transmissão do saber tradicional. Elas são como memórias vivas do grupo e ganham, por isso, um papel de destaque. Delas depende, em grande medida, a própria vida. Podem, ou não, fazer parte de uma pequena classe institucionalizada. De qualquer modo, estão sempre presentes, para cumprir uma função essencial. É claro que essa transmissão se dá, também, naturalmente, sem preparo técnico, em pequenos círculos e em lugares privados: de pai para filho, de avô para neto, dos mais velhos para os menores. Mas, ainda que seja fundamental, não basta. A transmissão da tradição precisa da garantia do compromisso. (FERREIRA, 2015, p. 31-32)

Ocorre que, muitas vezes, essas “memórias vivas” se perdem, por conta da idade avançada, sendo comum esquecer muitos dos saberes ancestrais. Logo, muitos desses conhecimentos e culturas jamais alcançam novas gerações, que irão buscar em outras fontes vivas formas de preencher as lacunas deixadas; ou seguirão com esses espaços, e, caso ocorra a necessidade do seu preenchimento buscarão adaptar da forma que a necessidade lhes apontar. Entretanto, mesmo registrando-se essas perdas, a oralidade continua sendo central para as tradições afro-ameríndias, fazendo parte da sua força e composição, posto que, como apontam Mayre Dione Mascarenhas & Sidney Oliveira (2017),

As comunidades que tem como base suas tradições orais compreendem a força ancestral que as palavras carregam, e por isso faz da oralidade meio pelo qual suas vivências ganham sentido, seu modo de fazer as coisas são, portanto, pautados por uma tradição oral, que é viva, pulsante e útil. A cosmovisão africana torna-se de fato o elemento que congrega saberes que se relacionam e efetivamente se constituem em patrimônio cultural de um povo, os ofícios tradicionais também se constituem numa outra forma de manifestação da tradição oral. Eles também são profundamente marcados pela referida tradição. (MASCARENHAS & OLIVEIRAS, 2017, p. 9)

A força ancestral que percorre as cosmologias afro-ameríndias, não devem ser perdidas, as cadeias hierárquicas devem se ater a necessidade da transmissão e passarem seus conhecimentos para os/as mais novos/as, dessa forma irá manter

esse organismo em estado de renovação, respirando, vivo. A hierarquia deve ser respeitada, assim como a necessidade de manter em segredo o que deve ser secreto, aos olhos de pessoas que não fazem parte de tais tradições, a forma de transmissão oral deve ser mantida como um elemento que compõe o próprio culto. Mesmo havendo a priorização da oralidade, alguns pesquisadores, como José Beniste (2021) e Prandi (2001) transcreveram alguns desses saberes, entre eles os itans, por exemplo.

De forma corriqueira, é possível encontrar sociedades e culturas que constroem seu imaginário através de narrativas contadas quase sempre de forma oral, nas quais há o discorrer de saberes ancestrais, da lição aprendida ao lidar com alguma força ou ser espiritual, que possui alguma tarefa de proteção seja de um local como florestas, lagos, caminhos, seja de outra “natureza” com teor mais “vingativo”, entrando na vida dos seres humanos com o intuito de punição ou ensinar algum sentido de valor moral. O saber aí acionado confere uma nova propriedade ao mito²³, como forma de conhecimento ou filosofia originária dos povos e culturas ancestrais:

Falam da criação do mundo e de como ele foi repartido entre os orixás. Relatam uma infinidade de situações envolvendo os deuses e os homens, os animais e as plantas, elementos da natureza e da vida em sociedade. Na sociedade tradicional dos iorubás, sociedade não histórica, é pelo mito que se alcança o passado e se explica a origem de tudo, é pelo mito que se interpreta o presente e se prediz no futuro nesta e na outra vida. (PRANDI, 2001, p. 24)

Os saberes de matriz afro-ameríndia, são exemplos nítidos de conhecimentos ancestrais, pois atualmente continuam a reforçar e preservar a importância dos saberes transmitidos oralmente, dos “mitos” contados pelos/as mais velhos/as, das histórias contadas pelas entidades. Tais citações exprimem de forma certa a importância dos itans para os povos que constituem o sagrado do candomblé. Os itans são fontes, as quais deve-se recorrer sempre que surge uma dúvida sobre a ancestralidade, histórias contadas em rodas de conversa, em momentos de alegria e em momentos que são necessários evocar a força trazida pelas palavras ali contadas.

²³ Como observa Beniste (2001), “nas civilizações africanas, o mito desempenha uma função indispensável; exprime, enaltece e codifica a crença, revela e impõe princípios morais, garante a eficácia dos rituais e oferece regras práticas para orientação humana.” (BENISTE, 2021, p. 12). E utilizamos o termo “mito”, pois é aquele que aparece na literatura de pesquisadores como Prandi (2001) e Beniste (2021), porém salientamos que de acordo com a crítica decolonial esta palavra remete a ideologias de subalternização dos saberes, logo não será frequentemente utilizado neste trabalho e quando houver a necessidade utilizaremos entre aspas.

É comum que em algum momento, no terreiro, surja alguém que diga: “- ah, há um itan, que fala sobre isso...” E a partir desse ponto se desenvolvem “aulas” de História, Filosofia, ética, de cuidados de si e dos que estão ao seu/nosso redor; das proezas que nós somos capazes e da força e respeito com que devemos tratar a natureza.

Como aponta Naila Porcina Freitas (2021),

[...]os itans não somente vem contar as histórias e feitos de cada orixá, como também, organizar sistematicamente os comportamentos, os elementos, as ações destes, as suas qualidades, mas também, vem ser fundamento de Candomblé, o porquê de cada coisa ocorrer de determinada forma, o porquê de cada preceito, sobre cada espaço, itens, objetos sagrados, sobre a forma que comemos, rezamos, dormimos, e também calha a nos trazer indícios, caminhos e organizações ético-moral de existir no mundo. Para além de uma concepção cristã de espelho do próprio deus, o orixá, nossos deuses no Candomblé, habitam em nós, eles são em nós. Conforme cada história contada, se dá caminhos para a vida daquele filho de santo. Orixá é caminho. Orixá é referência, é a força da mulher guerreira Oyá, a justiça do grande rei Xangô, a luta do guerreiro Ogum, a paz que habita Oxalá, e por assim seguimos no riquíssimo panteão africano. (FREITAS, 2021, p. 34)

Na obra “Mitologia dos Orixás”²⁴, de Reginaldo Prandi, temos as narrações que contemplam os orixás, Iemanjá, Ogum, Xangô, Iansã, dentre outros. Salientamos, porém, que há variantes entre o itan apresentado por Prandi, visto que pesquisadores como Beniste (2021), apresentaram diferentes versões dos itans, sendo que não há o “certo” e o “errado”, pois os itans são passíveis de sofrerem alterações, resultado das “inevitáveis inventividades, que se processam através das constantes recriações”, como observa Barros (2017, p. 205), que também lembra que esse processo resulta em diversas versões possíveis encontradas de um mesmo itan, afinal haverá o atravessamento de diversos fenômenos encontrados na oralidade, como a perda ou acréscimo de informações, o que demonstra as necessidades de atualização e transformações ocorridas em relação ao culto dos orixás no Brasil.

Ao lermos ou, se tivermos o privilégio de ouvir alguém mais velho narrando um itan, somos capazes de compreender a magnitude de tal texto, a força trazida e apresentada pela ancestralidade, dos seus saberes, sua importância para o candomblé. Como tentativa de ilustrar as forças e conhecimentos presentes nesses textos, apresentarei mais adiante uma dessas narrativas, em conjunto com sua análise-interpretação, logo devemos apresentar o orixá e divindade presentes no itan.

²⁴ Que reúne variados itans vindos das diversas nações do candomblé.. Recolhidas através da vasta pesquisa realizada pelo autor e apresentadas de forma completa para o público.

4 DEUSES ENTRE NÓS: O DESTINO REVELOU QUANTOS EU SEREI, MAS PEÇO QUE ME ENSINE A CAMINHAR²⁵

Anteriormente, apresentei definições para os itans como narrativas vivas que possuem como intuito transmitir as histórias dos feitos realizados por, e pelos, orixás. Obviamente, o que consta como esses feitos são alegorias que atentam para a importância de aprendermos como atuam as forças da natureza, suas energias e o encontro das mesmas, visto que não é algo que devemos levar no sentido literal, mas analisarmos para percebermos quais são os saberes contidos ali. Que possibilidades de conhecimento podemos retirar da história do nosso orixá, dos encontros passados pelo orixá? Quais foram as decisões e feitos tomados para obter a resolução do problema enfrentado? Como esse saber contido no itan pode ser acionado e traduzido para as nossas experiências cotidianas? Porém, como evidenciado anteriormente, para que ocorra o alcance devido as mais diversas pessoas e casas de candomblé devem manter esses saberes vivos, para que possa ser possível serem transmitidos através das gerações e não se percam, como ocorreu por consequência dos processos da escravidão, que ocasionou, por exemplo, a perda de muitos cultos aos orixás que não tiveram perpetuação no Brasil. Por orixá, Pierre Verger (2018), define:

O orixá é uma força pura, à se imaterial que só se torna perceptível aos seres humanos incorporando-se em um deles. Esse ser escolhido pelo orixá, um de seus descendentes, é chamado *elégùn*, aquele que tem o privilégio de ser “montado”, *gùn*, por ele. Torna-se o veículo que permite ao orixá voltar à terra para saudar e receber as provas de respeito de seus descendentes que o evocaram. (VERGER, 2018, p. 26)

A colocação de Verger (idem) sobre o que seriam os orixás é acurada, visto que engloba um dos pilares das tradições iorubanas, ou que foram originadas por elas. A família, sendo resultado de configurações hierárquicas e afetivas, apresentadas

²⁵ Em referências as músicas “Mano Légua” e “Orunmilá” do grupo Metá Metá.

MANO Légua. Intérprete: Juçara Marçal. Compositores: Juçara Marçal / Kiko Dinucci. In: MARÇAL, Juçara; DINUCCI, Kiko; FRANÇA, Thiago. **MM3**. Intérprete: Metá Metá. [S. l.]: Laboratório Fantasma, 2016. CD, faixa 4.
ORUNMILÁ. Intérprete: Juçara Marçal. Compositores: Douglas Germano / Kiko Dinucci. In: MARÇAL, Juçara; DINUCCI, Kiko; FRANÇA, Thiago. **MetaL MetaL**. Intérprete: Metá Metá. [S. l.]: El Rocha, 2012. CD, faixa 8.

anteriormente, é o centro de todos os elementos que compõe um terreiro de candomblé no Brasil. Não é por acaso que, de forma afetiva, as/os zeladora/es de santo são chamada/os carinhosamente de mães e pais de santo e as outras pessoas que compõe esses espaços podem ser nomeadas como filhas e filhos de santo. Além disso na citação, consta o teor de uma “força pura”, a força da natureza/natural que foi designada àquele orixá e que mesmo estando acima da humanidade, está presente no seu cotidiano, sendo movimentada pelos seres vivos, mas também os/as movimentando, pois sua presença não está em um lugar distante da humanidade, em um outro espaço, mas encontra-se no cotidiano, nas mínimas ações tomadas, afinal os orixás são forças personificadas em espaços e cenários da natureza e próximo aos humanos, como citamos anteriormente a relação de Exu com o mercado.

De modo que não generalize o panteão diverso dos orixás e suas mais variadas configurações de grupos cultuados pelas nações de candomblé no Brasil, este trabalho se dedica aos orixás e divindades presentes no itan analisado: Exu e Orunmilá. Ao começar por Exu, a boca que tudo come como é referenciado, tido também como o orixá mais humano, visto que o seu arquétipo é construído como o de um trickster²⁶, conforme Vagner Gonçalves da Silva (2015), alguém que burla as regras e as normas. Também é tido como o orixá da comunicação e de tudo que a envolve, como o comércio, local no qual Exu se faz como moeda de troca, a toda barganha... É o orixá que conquistou o direito de ser o primeiro alimentado, o primeiro a ser louvado, pois "sem Exu ninguém faz nada".

Exu é um orixá ou um ébórá²⁷ de múltiplos e contraditórios aspectos, o que torna difícil defini-lo de maneira coerente. De caráter irascível, ele gosta de suscitar dissensões e disputas, de provocar acidentes e calamidades públicas e privadas. É astucioso, grosseiro, vaidoso, "indecente", a ponto de os primeiros missionários cristãos, assustados com essas características, associarem-no ao diabo, fazendo-o símbolo de tudo o que é maldade, perversidade, abjeção, ódio; em oposição à bondade, à pureza, à elevação e ao amor de Deus (cristão). E isto deve-se, conforme

²⁶ Nome adotado para se referir a figuras culturais que possuem como características feições que fogem a bondade e norma esperada de determinadas personas. Mais informações encontradas em: QUEIROZ, Renato da Silva. **O herói-trapaceiro. Reflexões sobre a figura do trickster**. Tempo Social, v. 3, n. 1-2, p. 93-107, 1991.

²⁷ Termo em iorubá para designar homens fortes, notáveis. Para mais informações consultar FONSECA JR. Eduardo. *Dicionário Yorubá (Nagô) - Português*. Sociedade Yorubana Teológica de Cultura Afro-Brasileira: Rio de Janeiro, 1983.

aponta Silva (2015), ao processo histórico de subordinação e escravização dos povos africanos e pelos hibridismos com os/as santos/as cristãs, assim como com outras figuras do cristianismo, como alternativa para continuar com as saudações aos orixás. Entretanto, Exu possui o seu “lado bom” e, se ele é tratado com consideração, reage favoravelmente, mostrando-se serviçal e prestativo. Se, pelo contrário, as pessoas se esqueceram de lhe oferecer sacrifícios e oferendas, podem esperar todas as catástrofes. “Exu revela-se, talvez, desta maneira o mais humano dos orixás, nem completamente mau, nem completamente bom”, observa Verger (2018, p. 82)

Conforme aponta Silva (2015), a associação desse orixá com o mal, ao diabo, é resultado da dominação cristã, que relacionou essa figura tão controversa, dissidente, com aquela figura que traduziria os desejos, as artimanhas, a aproximação com a humanidade. A ideia fixa de “um lado bom e o outro ruim”, diz respeito mais as religiões monoteístas, visto que nas politeístas essas concepções se misturam, a lógica do que é “bem” e “mau” coexiste em caráter de complementariedade e, portanto, de união e não em estado de guerra, a atribuição de certos termos, de valores, não são cabíveis pois nessas culturas tais conceitos não existem.

No Brasil, diversas igrejas neopentecostais²⁸ utilizam a figura de Exu para realizarem as chamadas “sessões de descarrego”, nas quais pessoas, supostamente-incorporadas com o orixá realizam performances teatrais, utilizando formas de comportamento que se assemelhariam com os Exus da Umbanda, entidades desencarnadas de pessoas que possuíam uma relação com o espaço da rua. Essa forma pejorativa de apresentar Exu forneceu arcabouço para fortalecer discursos e ações discriminatórias, porém Exu resiste e atravessa de forma dinâmica e com certa malandragem essas questões.

Por oposto a energia de Exu, Orunmilá seria aquele responsável por guiar os humanos, através do jogo de búzios, da arte de ler os caminhos e destinos. Trata-se de uma divindade relacionada com o elo existente entre os orixás e seres humanos, agindo como um tradutor, um oráculo. Por sua aproximação com a humanidade, Exu trabalha em conjunto com tal divindade e, dessa forma, ambos agem como pontes,

²⁸ Tido como uma consequência do pentecostalismo, o neopentecostalíssimo surge no Brasil em 1977 com a abertura da Igreja Universal tendo como líder religioso Edir Macedo. Oro (2006, p. 321) denomina tais igrejas como “uma igreja que construiu seu repertório simbólico, suas crenças e ritualística, incorporando e ressemantizando pedaços de crenças de outras religiões, mesmo de seus adversários.” Para mais informações consultar: ORO, Ari Pedro. O “neopentecostalismo macumbeiro”. **Revista USP**, n. 68, p. 319-332, 2006.

elos, agentes da comunicação, a mando de Olorum, “Exu ajuda Orunmilá a fiscalizar e a impulsionar a existência no aiê” (KILEUY & OXAGUIÃ, 2016, p. 336).

Esses são os dois personagens centrais do itan que será apresentado a seguir; duas energias opostas que agem por um bem-comum, que se entrecruzam quando necessário para cumprir a missão que lhes foi dada por Olorum. Mesmo com oposições e contradições, Exu e Orunmilá trabalham juntos, demonstrando que na cosmologia afro-ameríndia, aquilo que é considerado bem e o que é considerado mal partem de um mesmo ponto e que nunca são em sua totalidade um ou outro; contemplam e fazem parte de tudo, afinal, Exu é a boca que tudo come e Orunmilá, o “olho do mundo”.

4.1 Exu, caminho para possibilidades e invenções: “O dono do corpo quer dançar”²⁹

Em todos os ritos afro-ameríndios no Brasil, Exu será sempre o primeiro a ser louvado, pois, nas composições desses ritos ele é aquele que será o intermediário entre o mundo dos vivos e o sagrado. Logo, além do papel de mensageiro, sua energia é responsável pela conexão entre a Jurema Sagrada, Candomblé e Umbanda, o elo de força que costura os hibridismos que atravessaram essas tradições. Repetidamente ouvimos no terreiro “sem Exu não se faz nada”, e isto não possui relação apenas as práticas executadas dentro do espaço do terreiro, e sim em relação a todas as práticas cotidianas.

Em 2017, em situação de entrevista para o PIBIC, “Economia e Cooperação Solidária nas Tradições Afroameríndias em Campina Grande – PB” (2018-2019), um dos ensinamentos que acessei acerca da presença de Exu no cotidiano foi que tudo que fazemos deve haver uma troca: ao tirarmos uma planta/erva, por exemplo, de algum lugar devemos deixar uma moeda naquele vazio que ficou, pois aquilo que pegamos possui dono, possui uma energia e essa energia deve ser ressarcida. E uma das práticas na qual Exu se faz mais presente é o comércio, “[...]é o mercado de Exu, princípio e potência circundante a toda e qualquer forma de mobilidade, comunicação

²⁹ Em referência a música “Baticum de Bará”.

BATICUM de Bara. Intérprete: Lucio Sanfilippo. Compositores: Luiz Antonio Simas. In: SANFILIPPO, Lucio. **Do Reino da Pedra Miúda**. [S. l.]: Lucio Sanfilippo, 2015. CD, 1.

e possibilidade” (SIMAS & RUFINO, 2018, p. 44); como possibilidade de trocas, de encontros e encantamentos ali realizadas.

Os saberes presentes nos itans comportam uma série de técnicas de subjetivação, definidas por Foucault (1994) como “cuidados de si”, expressão utilizada pelo autor para se referir as práticas tidas nas experiências e filosofias gregas, que utilizavam formas de automonitoramento em prol da melhoria de suas vivências e que possuem relação com as formas pelas quais os sujeitos relatam e exploram suas próprias experiências, seja através da escrita, diários, sonhos, oralidade, atividades físicas, meditação, além de examinarem suas práticas diárias e as mais ínfimas ações, entre outros, como caminho para o autodomínio, se tornando médicos de si mesmas, ao colocarem em prática tais cuidados de si.

Portanto, as técnicas de si devem ser tomadas como práticas das quais os sujeitos não apenas revisam suas condutas “como também [buscam] modificar-se para alcançar a sua singularidade”, conforme aponta Rodrigo Cardoso Ventura (2008). Refletirei, a seguir, acerca dos saberes ancestrais resguardados no itan do orixá Exu, enfatizando como este foi utilizado como ferramenta de uso discursivo por instituições hegemônicas para captura e alienamento sobre as tradições afro-ameríndias; mostrando, porém, como os terreiros e Exu resistem, mantendo viva suas tradições milenares, utilizando dos seus saberes, para produzirem atos de enfrentamento.

4.2 Fiscalizador e ludibriador das normas: “O sentinela está na porta”³⁰

No início do itan, “Exu põe Orunmilá em perigo e depois o salva”, somos apresentados a Orunmilá, que decide consultar “seus caquinhos de adivinhação” (Prandi, 2001), o jogo dos búzios, sistema oracular utilizado como forma de compreensão da natureza do indivíduo, como guia que determina os processos para o encontro com sua ancestralidade. Revelando os orixás que regem seu *orí*³¹, o jogo está extremamente conectado com as forças e mistérios da natureza (SILVA, 2015), além de ser utilizado, como no itan, como sistema que torna possível intermediar

³⁰ Em referência a música “Padê”.

PADÊ. Intérprete: Juçara Marçal. Compositor: Kiko Dinucci. *In*: MARÇAL, Juçara; DINUCCI, Kiko. **Padê**. Intérprete: Juçara Marçal / Kiko Dinucci. [S. l.]: Tratore, 2008. CD, 1.

³¹ Palavra que teria como tradução “cabeça”, sendo a que resguarda a vida, nossos conhecimentos, sentidos, que rege o comando do nosso corpo. Nas tradições afro-ameríndias o orí é visto como uma divindade única e individual.

instruções para que seja possível tomar as melhores decisões e contornos de possíveis situações problemas que possam vir a surgir.

Porém, deve-se tratar com o devido respeito tal arte milenar, seguindo os preceitos necessários apresentados no ato do jogo; caso quem busque conhecer seu *orí* tomar como despropósito ou menosprezar os caminhos apresentados, o guardião da ordem, Exu, intervirá. O jogo de búzios é tido como um dos atos mais solenes nas tradições de matrizes africanas, algo que exige anos de consagração e habilidade na leitura do tempo, conseguida através do passar dos anos, paciência e atenção e observância preceitual dos saberes transmitidos, sendo algo ensinado apenas para alguns que recebem a honra de possuir “a mão de jogo”³².

Em contrapartida, os itans possuem saberes outros, tidos como formas mais fluidas e abrangentes, visto que podem ser encontrados em diversas publicações, porém ainda não alcançaram o grande público, tendo em vista seu conteúdo e proveniência. O primeiro aprendizado apresentado pelo itan é este, a necessidade de ouvir, de permitir ser guiado e seguir os saberes ancestrais; a necessidade de prestar as devidas contas a quem se deve. Conta-se que Orunmilá, resolveu iniciar sua viagem sem seguir os preceitos estabelecidos pelo jogo. Logo, Exu, o vigia dos preceitos, aparece nos seus caminhos. No primeiro dia se cumprimentam, no segundo, desconfiado, Orunmilá questiona: “como é possível que duas pessoas indo em direções opostas se encontrem duas vezes na mesma estrada?”.

Como Exu age nas impossibilidades, “matando um pássaro ontem, com uma pedra atirada no amanhã”, como diz o ditado iorubá ouvido nos terreiros e que ilustra a possibilidade de reinventar o passado, Exu através deste ditado, nos mostra a possibilidade de nos reinventarmos. O guardião das encruzilhadas e aquele que garante que se cumpra o que foi determinado. O encontro entre os amigos volta a se repetir:

No terceiro dia Orunmilá voltou a encontrar Exu.
Orunmilá estava confuso e ansioso para chegar a Ouô.
Exu colocou obis frescos na beira da estrada e lá os deixou.
Exu foi e cumprimentou Orunmilá novamente.
Orunmilá disse: “Exu, meu amigo, estás vindo de Ouô mais uma vez?”
Exu respondeu: “Os amigos devem duvidar uns dos outros? O que é, é”.
Orunmilá desconfiou da situação. mas, como estava quase chegando a Ouô,
achou desnecessário consultar os coquinhos de adivinhar.
Seguiu adiante e encontrou os obis deixados por Exu.

³² Alta responsabilidade conquistada por zeladores para executar o jogo de búzios, sistema oracular pelo qual é possível estabelecer comunicação com os orixás.

Cansado da longa viagem, pegou os obis e começou a comer para refrescar-se.
(PRANDI,2001, p. 68)

Observa-se dois pontos extremamente interessantes nesse recorte do itan. Exu ao perceber a desconfiança de Orunmilá, apela para o teor da amizade que há entre os dois e lança o ultimato “o que é, é”. Neste pequeno enunciado há a concentração de uma máxima tradução do que é Exu, da sua forma de agir através de artimanhas, da sua forma criativa de se colocar no mundo, pois ele é o que é, o orixá que utiliza as palavras, da sagacidade maliciosa quando necessário, das estripulias que desafiam a inatividade do ser para ganhar território. E, conforme seus planos, arquitetados para os desencadeamentos necessários, ele deixa obis, frutos frescos que certamente iriam ser convidativos aos olhos do seu amigo que, exausto dos dias de viagem, mesmo desconfiado mais uma vez renega seguir aquilo que sua ancestralidade lhe ensinou e não realiza o jogo que sacaria suas inseguranças.

Roger Bastide (1978) aponta que esses itans instauram Exu como o mantenedor da ordem, mesmo que, para tal, tenha que promover a desordem, como ocorre na continuação:

Nesse momento, um fazendeiro de Ouô apareceu. Trazia um facão na mão e o acusou de estar comendo os obis de sua árvore.
Orunmilá argumentou que não tinha visto árvore alguma.
Mas o fazendeiro não aceitou a desculpa de Orunmilá. E os dois lutaram.
Na briga, o facão do fazendeiro feriu a palma da mão de Orunmilá.
Orunmilá sentou-se na beira da estrada e refletiu: ainda que fosse inocente, os partidários de Ouô o acusaram de ser ladrão de obi. (PRANDI, 2001, p. 69)

A briga surge como resultado dos obis deixados por Exu, estes trazidos da cidade de Ouô. Visto que ele vinha sempre da direção oposta a Orunmilá, descobrimos então que pertenciam a plantação deste fazendeiro, que, ao ver o sábio comendo, não teve dúvidas e o acusou de roubo. Nesse ponto, temos a “pegadinha” pregada por Exu, o confronto como resultado da falta de atenção e dos devidos cuidados e respeito ao jogo oracular. Exu arquitetou tudo para que a ordem fosse estabelecida, reafirmando o que observa Rufino (2019):

Exu é aquele que, para ensinar os homens, prega peças, desautoriza todos aqueles que se acomodam sobre a presunção de uma verdade limitadamente acabada. É ele o princípio da imprevisibilidade que utiliza da astúcia da aparência, o correlacionamento ao sentido de realidade. É ele que pune qualquer forma de obsessão pela certeza, instaurando a dúvida. (RUFINO, 2019, p. 53)

Ele realiza seu trabalho através da desordem ordenada, da arteirice que constrói a dúvida; nos faz questionar nossos caminhos, nossas ciências, saberes e construções e conduções sobre ser e estar no mundo; nos apresenta possibilidades, impossibilidades e dá ânimo para que, através da criatividade, possamos converter o impossível em possibilidades. A provocação da desordem para resultar na ordem, proposta por Exu, é um lembrete da capacidade de nos reinventarmos, construirmos novos caminhos quando as situações se tornam desencantadoras. Ele nos lembra do encanto que carregamos, da capacidade produtiva e geradora de reencantamento que o nosso corpo carrega. Nesse processo, nossos costumes, experiências e a transmissão dos mesmos servem para manter tal encantamento vivo.

4.3 Subversão e cruzo entre o bem e mal: “Bate até virar a cara da nação”³³

As potências desencadeadas no entrecruzo, do que é e das possibilidades de ser, ao permitir desprender as amarras colonialistas dos corpos, dos saberes e vigos produzidos por nós através de Exu, que brinca, falcatrua e corrompe a supremacia dos discursos e ciências ocidentais, compõem uma crítica potente às concepções hegemônicas. Também constituem aquilo que permite que sobrevivamos ao que busca manter o controle, a ordem, a escravização do corpo que, desenvolve, ri, dança, inventa e se reinventa, destrói e questiona lógicas binárias. E é por isso que sua presença e energia foram alvos dos discursos que buscam sua demonização e ligação com o mal.

Com a ascensão das igrejas neopentecostais, acompanhamos uma intensificação no uso da figura de Exu como ferramenta de alavancagem para as ditas “Sessões de Descarrego”³⁴, nas quais, em muitas ocasiões, há o uso inadequado, estereotipado e teatralizado de algumas entidades da Umbanda, dos orixás e

³³ Em referência a música “Damião”.

DAMIÃO. Intérprete: Juçara Marçal. Compositores: Douglas Germano / Everaldo Ferreira Da Silva. In: MARÇAL, Juçara. **Encarnado**. Intérprete: Juçara Marçal. [S. l.]: Independente, 2014. CD, 2.

³⁴ Para mais informações acessar: <https://mm4ndru.medium.com/sessão-de-descarrego-o-confronto-das-seitas-neopentecostais-ao-demônio-dos-cultos-afro-410d427f2b2>

principalmente de Exu e Pombagiras³⁵, figuras capturadas por essas igrejas por estarem diretamente conectadas aquilo que elas não conseguem controlar, o corpo, o desejo, a força da inventividade. Daí o investimento na construção de um discurso no qual categorizar tais energias - dos Exus e Pombagiras - em associação ao diabo. Se categoriza, como aponta Silva (2015),

na visão das igrejas neopentecostais, vivemos uma batalha do bem contra o mal, sendo os males do mundo (doença, depressão, infelicidade conjugal, desemprego, pobreza, azar nos negócios etc.) causados pela presença do demônio na terra. A identificação desses demônios com o panteão afro-brasileiro remonta a uma das primeiras igrejas fundadas no Rio de Janeiro pelo pastor Robert McAlister, que escreveu o livro Mãe de santo. Neste livro, o pastor narra como teria convertido uma sacerdotisa dos cultos afro-brasileiros à sua igreja, salvando-a das influências nefastas dos “Exus e Orixás”, que, para ele, eram manifestações do demônio, devendo ser expulsos toda vez que se manifestassem. (SILVA, 2015, p. 198)

Busca-se, através desse jogo discursivo, criar a ilusão de um Exu-diabo, que simbolizaria o expurgo do mal (Exu) através das palavras de poder proferidas pelo pastor, servo a trabalho de Jesus/Deus, como atualização dos processos de demonização iniciadas pelos colonizadores europeus, ao se depararem com as imagens de Exu nos países africanos, observa Silva (2015). “O bem convive com o mal”, expressão popularmente utilizada e estreitamente ligada à cosmologia iorubana, visto que não são forças opostas, em situação de combate eterno, cada qual na sua própria singularidade de existência, porém forças que se complementam e integram todos os seres, como lembra Rufino (2019). Conforme é continuado o itan:

A noite chegou. Orunmilá dormiu no chão.
 Exu, que tinha visto tudo, foi até a cidade enquanto todos dormiam e,
 com uma faca, feriu a mão de todos os habitantes do lugar.
 Até a do próprio rei e a do fazendeiro também.
 No quinto dia Orunmilá acordou e começou para Ouô.
 Na entrada da cidade encontrou Exu.
 Exu cumprimentou-o, mas Orunmilá estava envergonhado.
 Orunmilá sabia que seus problemas tinham sido causados por Exu.
 Mas Exu o encorajou.
 “Orunmilá, não hesites. Entra na cidade. Se houver problema, eu
 falarei por ti. Não receberás injúrias em Ouô”.
 Orunmilá e Exu entraram juntos em Ouô. (PRANDI, 2001, p. 69)

³⁵ Tida como a entidade versão feminina de Exu, na Umbanda e Jurema Sagrada, segundo Simas & Rufino (2018, p. 90): “A pombagira é rosa e espinho, a sua potência dinamiza a beleza, cura, sedução e abertura de caminhos, mas também mantém o tom crítico acerca das violências e desproporções, em especial, aquelas cometidas contra as mulheres.”

Perceptível é a sagacidade de Exu nas suas palavras. Tendo consciência que o confronto entre seu amigo e o fazendeiro foi resultado de uma artimanha sua, coloca em prática outra ação desordeira para que possa assim estabelecer a ordem. O ato de realizar o corte nas mãos das pessoas da cidade demonstra a capacidade criativa de Exu para resolver as situações de desvantagens nas quais se encontra e, por isso, é também usado pelos povos da cultura iorubana como metáfora para justificar o motivo pelo qual temos marcas em formas de linhas nas nossas mãos, como aponta Beniste (2021), nesse mesmo itan encontramos a informação que Exu não apenas cortou as mãos de todas as pessoas presentes na cidade de Ouô, como dos fetos dentro dos úteros das suas mães e de todos os seres que ainda iriam vir a nascer, afinal Exu matou o pássaro ontem, com a pedra lançada hoje.

Os caminhos que Exu cruza para obter as finalidades necessárias para manutenção da austeridade, do respeito pelo jogo e dos preceitos cabíveis à concretização dos conselhos ditados, é o trajeto da dinamicidade realizada através da sua agilidade e adaptação às mais diversas situações. Impondo sua força e presença em todas as ações, Exu nos lembra das nossas incompletudes e da nossa busca eterna por respostas sobre si.

Exu, como dono da encruzilhada, é um primado ético que diz acerca de tudo que existe e pode vir a ser. Ele nos ensina a buscar uma constante e inacabada reflexão sobre nossos atos. É por isso que nosso compadre é tão perigoso para esse mundo mitológico e para uma sociedade irresponsável com o que se exercita enquanto vida. (RUFINO, 2019, p. 05)

O perigo conduzido por Exu é incitar a uma reflexão acerca de nós mesmos, de questionarmos a (in)completude do que nos compõe, nosso âmago mais profundo. E esse é um dos exercícios mais perigosos da complexidade humana, visto que, ao colocar em prática a entrada na encruzilhada de si, nos receios e medos que nos cercam e pensarmos nas diversas possibilidades de existência além daquelas que nos são atribuídas, produzimos um perigoso, mas fundamental, exercício de cuidados de si; alcançamos a condição de tornarmo-nos médicos dos nossos próprios receios e corpos, para isso ser possível é necessário haver a disponibilidade para construção dos métodos que propiciem essa subversão das normas colonizadoras que até o presente sentenciam a sociedade ao desencanto.

As construções a partir dessas outras concepções podem gerar e renovar o encantamento pela vida, pelas práticas sociais que se tornaram mecanizadas e em

prol do capitalismo e/ou de sistemas colonizadores, a lançada de si na encruzilhada, transforma a existência, liberando outras perspectivas sobre a realidade do mundo e como ela é (SIMAS & RUFINO, 2018). É nesse campo de subversão que Exu age:

O fazendeiro fez sua reclamação outra vez e narrou a luta pelos obis. Aí Exu falou por Orunmilá, perguntando ao fazendeiro como identificar o ladrão. O fazendeiro descreveu a luta e disse que o ferimento na palma da mão de Orunmilá seria a prova. Exu, defendendo Orunmilá, pediu então que todos os cidadãos também abrissem a mão.
O rei concordou.
Orunmilá e todos os outros abriram a mão.
E constatou-se que todos igualmente tinham um ferimento, inclusive o rei e o fazendeiro.
Exu disse: “Se um mero corte é a marca da culpa, Então todos de Ouô são culpados”.
O rei reconheceu a inocência de Orunmilá e ordenou que ele fosse indenizado pela falsa acusação.
O povo de Ouô trouxe presentes de todo tipo para Orunmilá.
(PRANDI, 2001, p. 69-70)

Percebemos como Exu, senhor da comunicação, é quem sai em defesa de Orunmilá, tornando o cenário uma espécie de tribunal, no qual ele é o advogado, utilizando das artimanhas da língua, de sua dinâmica e mutabilidade tornando então concreta a ação realizada na noite anterior, os cortes nas mãos, desacreditando, dessa forma, o discurso do fazendeiro que teve sua única prova do ocorrido refutada. E sentencia que se um único detalhe é passível de caracterizar a culpa de alguém, então todas as pessoas seriam culpadas. Dessa forma livra seu amigo da condenação e do título de “ladrão”, tal ação preconiza a importância do domínio da oralidade, pois é no momento da fala, da transmissão que se fundamenta o conhecimento ali contido, como apontam Nei Lopes & Luiz Antonio Simas (2020)

O uso da palavra como instrumento de sustentação que guia para o encantado, para a diversidade criativa, responsável por transmitir e conter conhecimentos, quando bem utilizada, torna-se indispensável para o desnorreio daquilo que busca; para o exercício de capturar e doutrinar outras possibilidades de vivências e saberes sujeitos, nos encontramos com Exu nos guiando a subversão desse processo de assujeitamento, ele está aqui, está rodando nas encruzilhadas e caminhos, para

perturbar a paz³⁶. Por fim, no itan, temos algo que ilustra de maneira excelente Exu e sua personalidade:

São muitas as tramoias de Exu.
Exu pode fazer contra,
Exu pode fazer a favor.
Exu faz o que faz, é o que é. (PRANDI, 2001, p.70)

É o que deve ser, guardião da ordem ou ocasionador da desordem, brincalhão e austero, bem e mal; é o cruzo, aquilo que bagunça a lógica binária. E são as possibilidades por ele apresentadas de novas concepções e melhorias de vida que o tornam tão buscado. Conforme Silva (2015), os saberes apresentados neste itan mantêm em ardor nas nossas memórias as concepções de práticas de vivências dos nossos ancestrais.

Originados e transmitidos através da oralidade, os itans necessitam ser propagados dos/as mais velhos/as para os/as mais novos/as e, enquanto tal elo de passagem não é quebrado, há ativa uma das mais afetivas e potentes das ferramentas decoloniais, que são as narrativas iorubanas. Enquanto em cruzo ativo, enquanto encantadas, comprometem-se não apenas com os saberes, assim como com a vida prática e ação humana, como observa Ferreira (2015). Este itan, demonstra que apesar dos pesares Exu e Orunmilá sempre estão juntos, sendo que ora Exu ensina e norteia Orunmilá nos caminhos do jogo de Ifá, como ocorreu neste itan, e em outros casos Orunmilá torna-se o norteador de Exu.

São possibilidades de técnicas do cuidar de si. Através da narrativa, é possível resgatar a importância da ancestralidade no nosso cotidiano, a aplicação da ordem não como ferramenta de controle, mas como possibilidade de alcançar os objetivos sem que ocorram interferências indesejadas e, caso ocorram, que saibamos como superá-las. Essas são as técnicas de si ensinadas, neste itan, por Exu. Ao abrirmos espaços protagonizados por tais fundamentos estamos construindo uma crítica aos processos de colonização que nos furtou e não nos permitiu o conhecimento dessas outras possibilidades de construções, sendo outros conhecimentos, práticas de vida que condizem de forma mais contundente com a sociedade brasileira, seu povo, do

³⁶ Em referência ao texto do escritor James Baldwin, sobre artistas e a arte de forma geral: “Os artistas estão aqui para perturbar a paz.” Mais informações em: <http://shaulaevans.com/james-baldwin-artists-disturb-peace/>

que o modelo Ocidental que as classes médias/alta desejam integrar como modelo a ser copiado.

Grosfoguel (2008) e Walter Mignolo (2012) definem como “pensamentos crítico da fronteira”, a resposta dada pelos subalternos ao centro hegemônico Ocidental, visto que seguem uma “retórica emancipatória da modernidade a partir das cosmologias e epistemologias do subalterno” (Idem, p. 74). Tais saberes fornecem chaves valiosas para o enfrentamento do cenário de caos político/ambiental que nos encontramos, de reinvenção social viável para que todas as pessoas possam comungar de forma saudável umas com as outras e com nossa casa mãe, o planeta Terra.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS: “O TEMPO QUE VIRÁ, QUE FOI, QUE ESTÁ”³⁷

Os saberes resguardados nos itans provém das memórias ancestrais, do ato de passagem através da oralidade (e atualmente da escrita)³⁸; as narrativas e feitos dos orixás e suas conexões com a natureza e humanidade tecem saberes que produzem técnicas dos cuidados de si, permeando nosso cotidiano, tornando possível construirmos controle acerca daquilo que nos cerca, das nossas ações e capacidade para avaliar e planejar, para que seja possível alcançarmos uma melhoria nas nossas vivências. Exu nos mostra que devemos “rir com e ridicularizar a figura do poder” (LAGROU, 2006, p. 73)³⁹ pois é isto que é a subversão. O uso do jogo da fala apresentada no itan “Exu põe Orunmilá em perigo e depois o salva” nos apresenta, a necessidade de encontrarmos as ferramentas necessárias para contornar as situações ímprobas e ao final realizarmos a mais sonora e extensa gargalhada diante daquilo que torna nossas vivências desencatadas.

Este itan, as discussões e análises aqui feitas, ancoradas na crítica decolonial dos saberes e na colocação das práticas de técnicas de si, remontam à importância dos espaços das casas de candomblé como locais de produções de conhecimentos, de sistemas-mundos, que desafiam a lógica colonial, pondo em estado de tensão as práticas epistemológicas centradas nos saberes hegemônicos e aqueles que não seguem suas lógicas, mas são construídos exaltando as histórias e composições de conhecimentos que resistem à diversas discriminações. Concordante com Rufino (2019), vivemos em um país marcado por “simpatias”, processos de cura que vem de chás/ervas, romarias feitas por vaqueiros e ainda há aqueles que acreditam em enterrar os umbigos das crianças recém-nascidas, para que elas cresçam fortes e saudáveis. Esse é o Brasil que nos cativa e afeta, país construído com muito sangue derramado, porém com muita crença na natureza, no místico e na força dos nossos ancestrais, não na potencialidade de um Estado colonial.

Os saberes aqui contidos ressaltam a necessidade da quebra com a lógica epistemológica colonialista e a importância presente nos saberes iorubanos; neste

³⁷ RITO de Passá. Intérprete: MC Tha. Compositor: MC Tha. *In*: THA, MC. **Rito de Passá**. [Compositor e intérprete]: MC Tha. [S. l.]: Elemess, 2020. CD, 2.

³⁸ Antes tratados de forma exclusivamente oral, atualmente encontramos diversas pesquisas e obras que tratam desses saberes, sendo publicados seja em forma de livros, texto. Algumas dessas obras são citadas aqui neste trabalho, como as dos autores Prandi (2001) e Beniste (2021).

³⁹ Els Lagrou no seu texto através das experiências contidas no povo kaxinawa são capazes de produzir atos de resistência através e com o riso, tido como um ato subversivo à colonialidade.

caso, utilizando a força e alternativa de construção da subversão através do uso das palavras, que servem para ludibriar, ocasionar desavenças, assim como para proteção, defesa e instauração da ordem. Mesmo ocasionando a desordem, o que Exu buscava ao colocar Orunmilá em risco, era lhe lembrar acerca da necessidade respeitar e seguir os preceitos que lhes foram passados, como vemos no início do itan.

Em 2017, o juremeiro Vamberto, que reside e possui um terreiro em Bayeux - PB, perguntou “Você sabe o que é Exu?”, naquele momento não tive reação e olhei para um amigo, que me acompanhava. Ele então continuou: Exu, é isto que estamos fazendo aqui. É esta mesa repleta com comida, é este bolo que estamos comendo e foi o trajeto que fiz até a padaria para compra-lo, é a moeda com a qual eu paguei e é alegria de estarmos aqui. Relatos similares são encontrados no documentário “A Boca do Mundo – Exu no Candomblé”⁴⁰, no qual temos, por exemplo, Aderbal Moreira⁴¹ afirmando que Exu é quem dava comida para sua família e que o orixá era reverenciado por isso, visto que as pessoas deveriam “bater no peito e ‘diga’ que vive do santo, pois nós vivemos, nós vivemos para natureza.”

Por essas e outras razões, reafirmo com este trabalho que devemos tornar possível a amplitude de alcance daqueles saberes que foram durante muito tempo silenciados. Sendo assim, deixamos, em aberto, a seguinte pergunta: estão prontas/prontos para adentraram na encruzilhada de si e permitir encantar a si mesmo e as/aos outras/outros, através dos saberes de Exu?

⁴⁰ “A Boca do Mundo - Exu no Candomblé”, é uma produção de Oka Comunicações e lançado em 2009. Acesso ao documentário em: https://www.youtube.com/watch?v=tcO7fN_19kY

⁴¹ Adorbal Moreira é Ashogun do Ilê Axé Omi Oju Arô, localizado em Nova Iguaçu - RJ, "ashogun" é um importante cargo no candomblé, visto as responsabilidades envolvidas, sendo o ogã que possui mão de faca, responsável pelo auxílio nos momentos de imolação dos animais.

REFERÊNCIAS

- BARROS, Ofélia Maria de. **Terreiros campinenses: tradição e diversidade**. Campina Grande: EDUEPB, 2017.
- BASTIDE, Roger. **O candomblé da Bahia: rito nagô**. São Paulo: Nacional. 1978.
- BATISTA, M. X. **Angola, Jeje e Ketu - Memórias e identidades em casas e nações de candomblé na Região Metropolitana da Grande Vitória (ES)**. (Dissertação) Vitória: Universidade Federal do Espírito Santo, 2014.
- BRANDÃO, Maria do Carmo. RIOS, Luís Felipe. Catimbó-Jurema do Recife in: **Encantaria brasileira, o livro dos Mestres, Caboclos e Encantados**. Rio de Janeiro: Pallas. p. 160-181 2011.
- BENISTE, José. **Mitos Yorubás: O Outro Lado do Conhecimento**. 11^o. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2021. 340 p. v. 1.
- DOS REIS NETO, João Augusto; DE GRAMMONT, Maria Jaqueline. EXU NAS ESCOLAS: ROMPENDO AS FRONTEIRAS DO CURRÍCULO COLONIZADO. **Revista e-Curriculum**, v. 19, n. 3, p. 1131-1155, 2021.
- FERREIRA, Lúcia Rocha. **Oralidade e Memória: a função das narrativas na educação**. Perspectivas: Florianópolis, v. 33, n. 1, p. 27- 53, jan./abr., 2015. Disponível em: [hftp://dx.doi.org/10.5007/2175-79x.2015v33n1p27](https://dx.doi.org/10.5007/2175-79x.2015v33n1p27). Acesso em: 20 mai. 2021.
- FREITAS, Naila Porcina de Souza. **Passos para o Santo: um estudo sobre Dança dos Orixás, Atos e Itans**. 2021. 83 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação) – Faculdade de Educação Física e Dança, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2021.
- FOUCAULT, Michel. Genealogia e poder. In: FOUCAULT, M. **Microfísica do poder**. Trad. Roberto Machado. 26. ed. São Paulo: Graal, 2013.
- FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber**. Trad. Luiz Felipe Baeta Neves. 7. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.
- FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade. Curso no Collège de France (1975-1976)**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- FOUCAULT, Michel. **As técnicas de si**. Vol. IV. Gallimard, 1994.
- GROSGOUEL, Ramón. Descolonizar as esquerdas ocidentalizadas: para além das esquerdas eurocêntricas rumo a uma esquerda transmoderna descolonial. **Contemporânea-Revista de Sociologia da UFSCar**, v. 2, n. 2, p. 337-337, 2012.
- GROSGOUEL, Ramón. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade

global. (Ferreira, I. M., Trad.) **Revista Crítica de Ciências Sociais**, 80. 2008. p. 115-147.

KILEUY, Odé; OXAGUIÃ, Vera de. Os orixás na vida do iaô. In: BARROS, Marcelo. O candomblé bem explicado: (Nações Bantu, Iorubá e Fon). 1. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2009.

LAGROU, Els. Rir do poder eo poder do riso nas narrativas e performances Kaxinawa. **Revista de antropologia**, v. 49, n. 1, p. 55-90, 2006.

LOPES, Nei; SIMAS, Luiz Antonio. **Filosofias Africanas**: uma introdução. 2º. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2020. 142 p. v. 1.

MASCARENHAS, Mayre Dione Mendes da Silva; OLIVEIRA, Sidney da Silva. Narrativas, Tradições Oraís e suas manifestações nos Territórios Quilombolas África e Laranjituba, Moju Pa: a narrativa do Emu – a bebida sagrada. In: **Anais do XXIX Simpósio Nacional de História**, 2017, Brasília. Universidade de Brasília. Brasília: Universidade de Brasília, 2017. p. 1 - 17.

MIGNOLO, Walter D. **Local histories/global designs**. Princeton University Press, 2012.

NASCIMENTO, Maria Beatriz. Documentário Orí. Duração: 93 min. São Paulo. 1989
OVERING, Joanna. **A reação contra a descolonização da intelectualidade**. Revista Ilha. Florianópolis, v. 6, n.1e n.2, julho de 2004, p.5-27.

PRANDI, Reginaldo. PRANDI, Reginaldo. **Os mortos e os vivos**: uma introdução ao espiritismo. São Paulo: Três Estrelas, 2012. 116 p.

PRANDI, Reginaldo. **De Africano a Afro-Brasileiro: Etnia, Identidade, Religião**. Revista USP, (46), 52-65, 2000. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9036.v0i46p52-65>.

PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos Orixás**. 20º. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. p. 68-70.

PRANDI, Reginaldo. Referências sociais das religiões afro-brasileiras: sincretismo, branqueamento, africanização. In: CAROSO, Carlos e BACELAR, Jeferson (orgs.). **Faces da tradição afro-brasileiras**. Rio de Janeiro, Pallas, 1998.

RAMOS, Artur. (1946), **As Culturas Negras no Novo Mundo – O Negro Brasileiro – III**. Companhia Editora Nacional.

RUFINO, Luiz. **Pedagogia das Encruzilhadas**. 1º. ed. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2019.164 p. v. 1.

SANTOS, Boaventura de Sousa & ALMEIDA FILHO, Naomar. **A Universidade no Século XXI**: Para uma Universidade Nova. Coimbra. 2008, p.107-259.

SHAPANAN, Francelino de. Entre Caboclos e Encatados in: **Encantaria brasileira**,

o livro dos Mestres, Caboclos e Encantados. Rio de Janeiro: Pallas. p. 318-330 2011.

SILVA, Denis Harmony Santos da et al. Exu nas escolas: por uma circularidade do saber. **SEMOC-Semana de Mobilização Científica-Alteridade, Direitos Fundamentais e Educação**, 2018.

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

SIMAS, Luiz Antonio; RUFINO, Luiz. **Fogo no Mato: A ciência encantada das macumbas.** 1º. ed. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2018. 123 p. v. 1.
TÓTORA, Silvana. Foucault: biopolítica e governamentalidade neoliberal. **Revista de Estudos Universitários-REU**, v. 37, n. 2, 2011.

VERGER, Pierre Fatumbi. **Orixás: deuses iorubás na África e no novo mundo.** 1º. ed. Salvador: Fundação Pierre Verger. 2018. 307 p.