

Um Corpo/Corpus para Exu: Nem Eros, nem Tânatos, nem Apolo, nem Dionísio

Alexandre de Oliveira Fernandes

Instituto Federal de Educação da Bahia – IFBA

Doutorando em Ciência da Literatura – UFRJ

Resumo:

Ensaio em que se problematiza a utilidade, os defeitos, os limites de processos que constroem um Corpo/Corpus para Exu, em co-relação a processos de dependência, conflito e apropriação de padrões culturais. Promove um “transbordamento” do Corpo/Corpus de Exu, inferindo acerca da impossibilidade de um Exu “original”, fixo e centrado, porque “nasce” de uma demanda em face de uma tradução. Ao problematizar como Exu torna-se/tornou-se o que se é, desloca o Mito Ocidental positivista, etnocêntrico e cristão de demonização da cultura negra e de Exu, à medida que se “inventa” outro Mito, o Exu-*phármakon*, ambivalente e perigoso, erótico, capaz de acolher e refutar, de romper e se deixar romper e completar pelo Outro que o faz crescer, aumentar, mas que, ao mesmo tempo, desaparece. Eis, pois, um corpo para Exu: nem Eros, nem Tânatos, nem Apolo, nem Dionísio, mas tudo ao mesmo tempo e em espiral. Para tanto, utilizamos textos de Jorge Amado para experienciar um corpo para Exu.

Palavras-chave: Exu; Jorge Amado; *Phármakon*

A body for Eshu: Neither Eros nor Thanatos, Apollo or Dionysus

Abstract:

This essay questions the usefulness, the defects, or the limits of processes that build a body for Eshu, based on dependent processes, conflicts and appropriation of previous cultural patterns. It states the unlikelihood of an "original", fixed and centered ideal body for Eshu, since it is raised from a demand still in need of translation. Discussing Eshu's current positivistic, ethnocentric and Christian western myth that demonizes it, besides the whole black culture altogether, represents a new perspective for its understanding, since another myth is invented: the so-called Eshu-*phármakon*, which is ambivalent, dangerous, erotic, able to accept and reject, break and be completed by other ideals that make it grow and increase, but are also able to make it disappear. Here is a proper body for Eshu: neither Eros, nor Thanatos; neither Apollos, nor Dionysus, but all of them at the same time. We make use of Jorge Amado's texts to experience a body for Eshu.

Keywords: Eshu, Body, *pharmakon*; Jorge Amado

I. Um Corpo/*Corpus* para Exu: O Caminho do Meio

Todos os gestos são, aqui, necessariamente equívocos.
Jacques Derrida

O “saber” sobre Exu tem que ver com a articulação dos suportes que o inventam, o agenciamento das interfaces, a arquitetura que o erige, a rede de conhecimento que lhe confere um Corpo. Por isso uma “leitura” do Corpo/*Corpus* de Exu sob um prisma desconstrucionista, num movimento de pensamento amplo cuja atuação é intercultural, intersemiótica e transdisciplinar, aberta à antropologia, à história, aos estudos da comunicação visual, à sociologia, à etnografia faz-se mister. O que se intenta é um estudo consoante com a complexidade que não separa os objetos do conhecimento uns dos outros, nem o sujeito conhecedor dos objetos.

Esta metodologia fronteira cujo paradigma se coaduna com os estudos do pós-estruturalismo, com as teorias da multiplicidade, da descontinuidade e do pensamento rizomático, faz Exu “trans-bordar”, revela-o sob um paradigma de jogos de diferimentos, de cenas de tradução, disseminação de sentidos. Abre-lhe uma terceira margem, num “jogo” que inventa Exu – à medida que o faz trans-bordar – determina também seu “descontrole”.

Pensa controlá-lo, mas não o consegue, haja vista que, enquanto “texto”, o Corpo/*Corpus* de Exu não se deixa simbolizar em absoluto e excede desde já à representação.

Nem a apreensão de seu Corpo nem de seu *Corpus*, pois se configuram como um conjunto de enunciados, ao mesmo tempo aberto e fechado, reconhecíveis de parte a parte, tem um “ar familiar”, uma suposta formalização, mas nem por isso, uma e tão somente única uniformização. Até porque o processo de apreensão da realidade é ele mesmo controverso, contraditório, plural, atravessado pela linguagem que escorrega e recupera seu poder de riqueza e diferimento.

A perspectiva pós-identitária inspira a existência de outras possibilidades de Exu a serem apresentadas, daí questionar: como podemos contar outras histórias sobre “como Exu pode ser”? Que histórias sobre Exu ainda não nos foram contadas? Exu é homem? É

mulher? São os dois? Nem um nem outro? É o bem, o mal? Que máscaras mascaram Exu?

Essas perguntas demonstram inquietações diante de identidades “bem marcadas”, como se estas fossem possíveis, numa sociedade hipersemiotizada, hiperinformatizada, globalizada, rápida, efêmera como a nossa. Problematizam a identidade como construção, e se nos impõem outras questões como “a partir de quê, por quem, e para quê isso acontece” (CASTELLS, 2000, p. 23).

O(s) corpo(s) de Exu aparece(m)-nos como fantasmas, como espectros poderosos a lançar um desafio-problema: o da designação. O que é isto que “chamamos” de Exu? Que “herança” recebemos quando a este chamamento Exu responde “eis-me aqui”? Com que Corpo/*Corpus* Exu responde? Exu responde sozinho ou à moda de uma dívida traz consigo outros corpos, outras marcas, épocas, memórias, vidas e mortes? Quais os efeitos, defeitos, percalços, avanços e recuos deste movimento? O que é, afinal, este completamente Outro que chamam de Exu, esse Corpo produzido/produtor de um *Corpus*?

A hipótese deste ensaio se coaduna com a possibilidade da mestiçagem, da bricolagem, da mixagem de uma linguagem que inventa Exu. Um Exu paroxístico: vida e morte: agonia. Não se pretende, contudo, apressadamente encontrar respostas. As respostas, *strictu sensu*, não interessam. Tornar tais questões ainda mais complexas, tratar o Corpo de Exu como um “abuso” da linguagem capaz de disseminá-lo, diferindo e adiando seus sentidos parece mais interessante. Reunir disciplinas e pensamentos diversos para problematizar Exu é exercício instigante do pensamento pensante, próprio de uma vontade de saber.

O Corpo de Exu não será compreendido, portanto, sob o signo da passividade, mas da reapropriação – cuja eficácia ganha corpo nas práticas que o inventam –, cujas identidades em *performance* e em fluxo, absorvem/repelem códigos impostos, empreendem transfigurações, transformações, num processo de rearticulações e dependência (in)determinável. Isto rompe com a noção de unicidade, pureza e acomodação quando questionamos certa “prática”, “uma” maneira de “fazer” Exu.

Visto deste modo, o Corpo de Exu abre-se à alteridade e critica a construção de identidades polarizadoras com base em uma série de oposições binárias, as quais têm o

efeito de excluir certos grupos culturais ou sociais. Não estático, o Corpo de Exu abre-se à concepção democratizadora que problematiza o entendimento mesmo de cultura e os direitos do heterogêneo, refutando

toda posição por um “nem-nem” radical: nem alegria nem sofrimento nem felicidade nem infelicidade, nem austeridade nem libertinagem nem isto nem aquilo. Agindo assim, descobrir o Caminho do Meio. Quer dizer, manter o pensamento em estado de reserva (CLÉMENT, 2001, p.84).

O *Corpus* inscreve em si mesmo “espaços de fuga” de Exu, “permitindo”-lhe o travestimento, o jogo do híbrido, do polimorfo, do caótico. Contradição e dor. Agonia do Corpo de Exu. Terceira margem. No lugar da identidade estanque, a *performance*, a movimentação, a identidade em projeto, em construção, em modo beta, contínua, fluida, com histórias contraditórias e narrativas diversas compondo-as – com um “s” disseminante como quer Derrida (2001), num espaço que é pós-identitário, “num movimento de espaçamento, um ‘devir-espaço’ tempo, um ‘devir-tempo’ do espaço, uma referência à alteridade, a uma heterogeneidade que não é primordialmente oposicional” (DERRIDA, 2004, p.34).

Confronta os valores cristãos ao mesmo tempo em que dele se apropria e por ele é estigmatizado, rompe com discursos que lançam a vida humana a sua negação ao mesmo tempo em que serve ao discurso de religiões diversas.

O Corpo de Exu apareceria, pois, como “um” que aponta para sua condição de tradução, de jogos de linguagem e força, alimentado por acontecimentos, narrativas, experiências e formas diversas de produção de sentido; revela uma ampla movimentação em “território” em que palavras de ordem, discursos (in)diretos e simbólicos, ligados às questões de poder e ideologia se entrecrocaram, num fluxo contínuo, descontínuo e performativo que (re)produz o que se denomina Corpo. Ou seja, o Corpo de Exu não pode, nem deve ser separado do *Corpus* que o “inventa”.

Uma visão que compreende, por um lado, ser o *Corpus* um agente capaz de “inventar” um corpo e, por outro, que reconhece o Corpo como um ativo que não se permite circunscrever e emoldurar senão por meio de discursos de violência. Não se trata de uma visão dialética que concebe diferenças como oposição. É uma economia de Exu,

considerando-o como o mesmo em relação ao Outro – que se é Outro não cessa de escapar, de deslizar –, sem congelá-lo num sistema de oposições duais e hierarquizantes.

É preciso rever a lógica hegeliana, sacudir a filosofia kantiana recusando os pressupostos clássicos desde Parmênides: “o da distinção nítida e incisiva entre o que é e o que não é. O ser não é o não-ser” (PAZ, 1976, p.41). Tenta-se, portanto, uma abertura à alteridade, uma universalidade possível de Exu para além de qualquer espécie de limites. Isso não se faz sem contradição e dor. Para tanto, é preciso não ter aprendido o medo. Se o aprendeu, se ele marcou, é preciso rasurá-lo.

II. Um *Corpo/Corpus* para Exu: Mas “onde”?

A viagem é possível, mas a “compreensão” ou a “representação”
permanecem para sempre imperfeitas.
Catherine Clément

De que Exu se deve tratar, quando em fato são tantos? Quando interpelo Exu a responder e ele retorna: “Eis-me aqui”, pode retornar sob a forma de Orixá Primordial, que participou da criação do Universo, responsável pela ordem, disciplina e organização, uma divindade veiculadora do axé, grande comunicador das divindades e dos humanos entre si e uns com os outros (Ribeiro, 1996). Mas também pode se apresentar como Exu de Umbanda (também presente no candomblé), que não seria, de fato, um orixá. São eles, Tranca Ruas, Seu Sete, Marabô etc.

O Brasil teria tantos Exus quanto a diversidade de brasis presentes neste território, cujo corpo multicolorido abarca uma alma que não pode ser monocromática. A cultura brasileira é “constituída por muitas influências culturais, explode em mil flores de tantas formas e tantos perfumes” (RIBEIRO, 1998, p.51-2), de modo que, diferentes simbolismos mesclam orixás, charutos defumadores e comemorativos, missa de galo, ceia de natal, dia de Reis, festas juninas, cauim, sereias, bruxas, lobisomens, ogres, a cuca, o Pedro Malasartes.

Assim, Exu é Exu catiço, Tranca-Ruas, Marabô e Sete Facadas. Mas é também Exu-Orixá, Exu iniciado ou travestido de Ogum, Exu-diabo-cristão e pentecostal. É o falo, o tridente, o preto e o vermelho, a fertilidade, o princípio da existência nagô, o um

multiplicado ao infinito. Exu está on line, é high tech, basta chamá-lo nas páginas dos buscadores da rede internacional de computadores.

Há, pois, o Exu Cibernético e d'Além Mar que, diaspórico, responde tanto em Cuba, quanto no Brasil e nas Antilhas (VERGER, 2002). Exu é Pombagira. Exu é seu Zé Pelintra. Exu são as imagens de Mário Cravo Neto (2000), tanto quanto, o demônio das religiões judaico-cristãs. É seu “Sete da Lira” e sua aparição na tevê (VELHO, 1994, p.25).

Levando-se em consideração também as religiões de matriz africanas, com suas particularidades, reconhecidas no Brasil: Babaçuê, Batuque; Cabula; Candomblé (Bantu, Jêje-Nagô, Queto, Efôn), Candomblé de Caboclo, Culto aos Egungun, Culto de Ifá, Encantaria, Jurema de Terreiro; Macumba; Omolokô; Quimbanda; Tambor-de-Mina; Terecô; Umbanda; Umbanda branca; Umbandaime; Umbandomblé; Xambá; Xangô do Nordeste. Ao apresentar esta diversidade (sabendo que deixo outras formas me escapar), não pretendo dizer que darei conta desse universo, grandioso e complexo. Mas, pontuar que, se por um lado, Exu está presente em todas essas religiões, que o traduzem a seu modo, por outro, apresenta-se num *continuum* religioso, num intervalar, num “entre-lugar” que, por meio de múltiplos “arranjos” também o constrói. Esse “entre-lugar” não está restrito às religiões de matriz africana. É importante destacar, portanto, que há um “campo religioso afro-brasileiro” que inventa Exu: Igreja Católica, kardecismo, umbanda branca, umbanda africana, omolocô, umbandomblé, candomblé (bantu, nagô, reafricanizado, baiano), quimbanda, macumba, Igrejas pentecostais (CAPONE, 2004, p.99).

Que movimento é esse senão o de Exu que brinca nos propondo uma viagem? A viagem do possível, do possibilitado, cuja “compreensão”, “representação” permanece para todo o sempre imperfeita.

Exu, assim posto, é vida criativa, é vontade de potência. Agride o cogito cartesiano e rasura o pensamento socrático-platônico porque não nega o Corpo. O Corpo de Exu é antiplatônico: valoriza o Corpo e questiona a Metafísica. Em consonância com o projeto da desconstrução (DERRIDA, 1995, p.29) é uma crítica à ontologia, à teologia, à linguagem, à Totalidade.

Uma totalidade de Exu seria atravessada por um movimento de suplemento de escritura de Exu. O suplemento não é a “pluralidade”, mas a possibilidade da duplicação que “cumula e acumula presença” (BHABA, 2007, p.218). Esse é o movimento da “escrita-dupla”, a qual, “produz mais do que reflete seu objeto de referência” (BHABA, 2007, p.46), não sendo cabível um Exu pleno e transcendental, haja vista que faz parte do jogo da disseminação.

E o que seria “disseminação”? A disseminação é o devir sem fim, a substituição da substituição, um “jogo” que representa mais do que apresenta, que não tem em si nenhuma verdade a ser desvelada. Nesse “jogo”, não há verdade plena porque não há “sujeito”, não há “referência privilegiada”, não há “origem absoluta”, não há “centro”.

Questionando, desse modo, o “sendo-presente”, ou seja, o “centro” como lugar natural, como essência para a qual tudo deve se voltar, rasurando o significado transcendental, o “jogo” da significação se amplia indefinidamente. Em outros termos, a “disseminação” é a possibilidade de o signo produzir um número infinito de efeitos semânticos, sem, contudo, se deixar reduzir a um presente transcendental de origem simples.

Lapidariamente, a disseminação fortalece o descentramento, rompe com o significado transcendental, dá estatuto de independência à cadeia de significantes, lega importância à “interpretação” como geradora de significação.

Ato contínuo, em que paragens as fronteiras de Exu? Quem teria a “assinatura” de Exu? Quem seria capaz de apreendê-lo, deter o seu *copyright*? Em que língua esse *copyright*? Na de Jorge Amado ou naquelas tantas em que seus livros foram traduzidos? Os teóricos da antropologia deteriam o *Corpus* de Exu? Os filósofos? Jacques Derrida? Jacques Derrida leitor de Nietzsche, Freud, Heidegger? Jacques Derrida aluno de Michael Foucault? Foucault leitor de Nietzsche, Freud, Marx? Os estudiosos do culto aos orixás? Os estudiosos brasileiros, os cubanos, os nigerianos, os franceses? Os franceses que estudaram Exu na Nigéria ou aqueles que o pesquisaram no Brasil? As mães de santo? As mães de santo de quais terreiros, de quais comunidades – e que perigo esta palavra? Os mitos? Exu, ele mesmo? “Ele” quem? Eu? Mas quem “eu”? Quem Jorge Amado? Jorge Amado e Zélia Gattai? Como delimitar – colocar um limite – no *Corpus* de Exu? Quem detém este mal de arquivo – com suas modalidades lógicas, semântica,

gramática, léxico, suportes, discursos e proposições (noves fora sua possível iterabilidade, seu mecanismo de *continuum* e intercâmbio, as possibilidades de colagem e intertextos)? Quem detém a Biblioteca de Exu com certa memória, instituição, história, ordem e disciplina, cultura? Quem “quem”?

Com Derrida questiono (1991, p.47): que complicada essa “assinatura” de/sobre Exu. Que complicada! Todos os assinantes divididos, multiplicados, conjugados, partilhados corrompendo os direitos de cópia do *copyright*: no *copyright* nunca um só.

Todos estes Exus possíveis são discursos e, como tal, um conjunto de significações constrangidas e constrangedoras que passam por meio das relações sociais, longe de serem elementos transparentes ou neutros no quais os “problemas” se desarmam e se pacificam, tornam-se um dos lugares onde se exerce, de maneira privilegiada, alguns dos seus mais temíveis poderes.

III. Um *Corpo/Corpus* para Exu: O deus dos antropólogos

A história conta que nas remotas origens, Olodumaré e Orisanlá
estavam começando a criar o ser humano. Assim criaram Exu,
que fiou mais forte, mais difícil que seus criadores.
Juana Elbein dos Santos

Segundo o pesquisador Reginaldo Prandi (2005, p.81), há a imposição de uma “maldição a Exu”, que remonta à exploração da África pelos europeus, à presença dos missionários e viajantes cristãos desde o século XVIII, quando “confundiram” Exu com o deus fálico greco-romano Príapo e com o diabo judaico-cristão.

Destaco também o Exu de Donald Pierson (1971), Nina Rodrigues (1953) e Arthur Ramos (1951), cientistas que, no afã de “desvelar” o candomblé e a condição do negro brasileiro, viram no africano escravizado a figura do pobre coitado e indefeso. Atestaram retardos educacionais, focos de criminalidade, e uma “crença” negativa segundo a qual, se não era caso de polícia, era questão cultural que, com o tempo e os efeitos da civilização seria abandonada. Esses pesquisadores não conseguiram ver mais do que transe de delírio “hister-hipnótico monódico do sonambulismo sugestivo verbal” (BASTIDE, 1973, p.312), pois, a serviço do cientificismo positivista e do determinismo racial, acreditavam lidar com “raças inferiores”, bons exemplos de “incapacidade

orgânica cerebral” (RODRIGUES, 1957, p.50).

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

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

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

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

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

transmissão iniciática do saber, com veiculação do poder do som, da palavra e da magia.

Pesquisas diversas existentes sobre Exu demonstram que o debate acerca deste Orixá, transversalizam temas como gênero, raça, cultura, ideologia, desafricanização, africanização, sincretismo, mitologia. Estes temas têm sido contemplados em rica literatura, resultado de uma “política de identidade” (SILVA, 1999) e de “renascimento dos estudos afro-brasileiros” (CAPONE, 2004, p.228), que ao se oporem à demonização de Exu, revitalizam este deus como “con-sagrado”, performático e dinâmico.

IV. Um Corpo/*Corpus* para Exu: Em Jorge Amado Exu dança, se esgueira, é e não é

Nasci empelicado, de bunda para a lua, uma estrela no peito,
a sorte me acompanha, tenho corpo fechado à inveja,
a intriga não me amarra os pés, sou imune ao mau-olhado.
A vida me deu mais do que pedi, mereci e desejei.
Vivi ardentemente cada dia, cada hora, cada instante,
fiz coisas que Deus duvida, conivente com o Diabo,
compadre de Exu nas encruzilhadas dos ebôs.
Briguei pela boa causa, a do homem e a da grandeza,
a do pão e a da liberdade, bati-me contra os preconceitos,
ousei as práticas condenadas, percorri os caminhos proibidos,
fui o oposto, o vice-versa, o não, me consumi, chorei e ri, sofri, amei, me diverti.
Jorge Amado

A literatura de Jorge Amado traz um complexo de exus. Aliás é ela mesma exuriana, ambígua, movediça e contraditória: “Até hoje permanece certa confusão em torno da morte de Quincas Berro Dágua. Dúvidas por explicar, detalhes absurdos, contraditórios no depoimento das testemunhas, lacunas diversas” (AMADO, 1987, p. 15). Longe de nos apresentar um tecido discursivo homogêneo, a escrita amadiana está repleta de corpos de exus que trans-bordam e com o leitor brincam, se divertem, riem. Promete o inviável, o impossível, sabendo, de antemão não poder cumpri-lo: “Não sei se esse mistério da morte (ou das sucessivas mortes) de Quincas Berro Dágua pode ser completamente decifrado. Mas eu o tentarei, como ele próprio aconselhava, pois o importante é tentar, mesmo o impossível” (AMADO, 1987, p. 17).

Os Exus de Jorge Amado apresentam-se em *Dona Flor e seus dois maridos* (2001), perambulam pela *Bahia de todos os santos: guia de ruas e mistérios* (1981), “onde guarda os caminhos da cidade do Salvador da Bahia (AMADO, 1981, p.17), recebem oferendas em *Tenda dos Milagres* (1983), riem e se divertem em *O compadre de Ogum* (1964) e dançam nas rodas de candomblé em *Jubiabá* (1983).

Está presente no arquétipo de diversos personagens amadianos, os quais são carregados de incontrolável erotismo, imperfeitos, incoerentes e complexos, são “malandros” que trazem em si a incerteza, a contrariedade e ambiguidade. Interessam-se pela liberdade. Quincas por exemplo, apanhara da mãe quando pequeno porque queria seguir o circo. Diversos de seus personagens são corpos de Exu: Quincas Berro D’água, Antônio Balduino, Vadinho, o negro Massu e Pedro Archanjo.

Há padres que frequentam o candomblé e a pagodeira, que arrancam a batina e renegam a fé atrás das ancas de Dorotéia. Os fiéis que rezam no domingo na Igreja, solicitando a benção de Nosso Senhor do Bonfim, são os mesmos que colocam roupa branca para Oxalá às sextas e beijam a mão das mães-de-santo. A negra Vevéva é iniciada no candomblé, mas quer batizar o neto na igreja: “Onde já se viu, perguntava Vevéva, menino de onze meses feitos e ainda pagão?” (AMADO, 1964, p.148). O padrinho do batizado (católico) é Ogum. O sacristão responsável pela cerimônia junto ao padre é o mesmo Inocêncio do Espírito Santo, “mulato maneiroso, nas horas vagas corretor de jogo do bicho. Usava óculos escuros e carregava sempre consigo um velho breviário (...), entre suas páginas escondia as listas de apostas” (AMADO, 1964, p.150). Esse bicheiro-sacristão tinha uma dívida com Massu e Curió, seu amigo. Envolvido com uma “dessas sirigaitas metidas a puritanas e até a beatas” (AMADO, 1964, p. 151) acabou pegando doença do mundo. Como fazer para curá-la? Não poderia ir à farmácia, ao médico, às vias de fato sob pena de falatório. Curió e Massu o livraram da enrascada. Curió lhe trouxe o remédio e ainda fez um abatimento no preço do vidro do “levanta cacete”.

E Exu prossegue dançando, se esgueirando, se presentificando nos personagens amadianos. A ambigüidade exuriana, por exemplo, faz-se constante. A ialorixá, Majé Bassã é conhecida como “a temida e doce Mãe” (AMADO, 1983, p.98). Quincas Berro d’água, tem duas mortes: “A morte e a morte” – ou sucessivas?; mesmo morto ri

debochadamente – “Ele está rindo, hein! Cara de debochado” (AMADO, 1973, p. 34) – constata o médico chamado para atestar seu falecimento; e a filha Vanda: “Sorriso cínico, imoral, de quem se divertia” (AMADO, 1987, p. 50). Quincas é morto que fala: “Ampliou-se o sorriso canalha de Quincas ao enxergar o vulto monumental da irmã. Vanda quis tapar os ouvidos, sabia, por experiência anterior, com que palavras ele amava definir Marocas, mas que adiantam mãos sobre as orelhas para conter voz de morto? Ouviu: - Saco de peidos!” (AMADO, 1987, p. 52). Quincas mesmo morto fala ininterruptamente. O morto está mais vivo que os vivos.

Antônio Balduíno amava o pai-de-santo Jubiabá, mas também queria matá-lo. Dona Flor tem dois maridos: Vadinho e o doutor Teodoro. Alegre ao ver Vadinho equilibrado nas grades do leito, é tomada de raiva. Vadinho voltara do além para vadiar. Nem estava morto, nem vivo. Levenson, personagem de *Tenda dos Milagres*, filósofo, matemático, sociólogo, antropólogo, etnólogo, professor da *Columbia University*, Prêmio Nobel de Ciência, e demais títulos, portanto, homem sério, um cientista, quase abandona seus compromissos no Japão e China por conta de Ana Mercedes: “Ah! como descrever esta mulata de Deus, de ouro puro da cabeça aos pés, carne perfumada de alecrim, riso de cristal, construção de denque e de requebro, e sua infinita capacidade de mentir!” (AMADO, 1983, p.50).

Por falar em mentira, onde “a” verdade? O menino, louro, de cabelo escorrido e olhos azulados, foi dado como filho de Massu. Mas como sabê-lo? Era mesmo filho de Massu? A mãe, a negra Benedita não se envolveu à mesma época com um gringo, cujos olhos azuis se faziam presentes no cais? Bem, o menino pelo menos não tinha os olhos azuis: eram azulados. Irônico e sarcástico, Exu se desdobra.

Balduíno, personagem de *Jubiabá* amava mesmo somente duas coisas: “malandragem e Maria. Malandragem na língua que ele fala quer dizer liberdade. E Maria quer dizer mulata” (AMADO, 1983, p.148), e defendia o candomblé, mas, com a mesma força, reclamava ao povo que deixasse de credices e lutasse na greve. Iansã é santa Bárbara, a do Trovão. Duas no corpo de uma. Transita, sob a forma que quer e bem entende, entre espaços diversos, do terreiro aos altares. Ali está, mas some, desaparece, aparece e já não está mais. Certo dia,

Num meneio de ancas, Santa Bárbara, a do Trovão, passou entre mestre Manuel e Maria Clara e para ele sorriu; sorriso afetuoso e cúmplice. A êbomin colocou as mãos abertas diante do peito no gesto ritual e disse: Eparrei Oyá! Ao cruzar com o padre e a freira, fez um aceno gentil para a freira, piscou o olho para o padre (AMADO, 1988, p. 21).

Por que Iansã/Santa Bárbara teria piscado para o padre? Talvez nunca se saiba ao certo. Assim como não se saberá se Pedro Archanjo, o defensor da cultura africana realmente teve filho com uma sueca ou finlandesa.

A literatura amadiana não apenas traz a figura de Exu, apresenta personagens cujas características mais se aproximam de Exu. Trata-se de sujeitos que são presos, que são fichados na polícia, perambulam pelas ruas, são chegados à jogatina, à baderna, à sexualidade extrema. São polígamos. Adoram o sexo: o negro Massu, por exemplo, deixou marcas no corpo de Benedita: “marcou-lhe todo o corpo, com os punhos e os dentes, deixando-a roxa como se houvesse sido surrada” (AMADO, 1964, p. 148). Adoram a cachaça, bebida preferida de Exu: “Não era Berro Dágua seu indiscutido chefe? (...) Quem sabia beber melhor do que ele?” (AMADO, 1987, p. 58). E não é por isso mesmo que Joaquim, mais conhecido como Berro Dágua recebeu este nome exatamente porque lhe deram água para beber ao invés de cachaça? E como se dava a “tristeza” em torno da “morte” de Quincas? “Naquele dia começou-se a beber na cidade da Bahia muito antes da hora habitual. Não era para menos, não é todos os dias que morre um Quincas Berro Dágua” (AMADO, 1987, p. 70).

V. Um Corpo/*Corpus* para Exu: Em Derrida nem veneno nem remédio

- Questão de leitura ou de orelha. Em todo caso, a teologia negativa não seria nada, simplesmente nada, se esse excesso ou esse excedente (em relação à linguagem) não imprimisse alguma marca sobre acontecimentos singulares de linguagem e não deixasse algum resto sobre o corpo de uma língua...
- Um *corpus*, em suma...
Jacques Derrida

Em “forma” de *phármakon*, detidamente do Exu-phármakon-derridiano, Exu não seria nem a mordida e nem o sopro, nem o veneno e nem a cura, nem a doença e nem o remédio. Antropofágico, detém a dinâmica do caos e da harmonia, da divisão que

multiplica, um simulacro que não se deixa apreender pela oposição filosófica (binária) e que, no entanto, está “já” ali. Silencioso e traiçoeiro, assume o discurso do outro e nele impõe rasuras, marcas, rastros sem jamais constituir um “terceiro termo”, nunca dando-lhe paz em águas calmas em que possa pairar.

Exu como um indecível, posiciona-se entre o sacrifício e o jogo, a prisão e a transgressão, a submissão e a agressão, a obediência e a rebelião, a assimilação e a expressão – ali nesse lugar aparentemente vazio, seu templo e seu lugar de clandestinidade.

Exu nasce do “nada” e se encaminha para o “nada”. Ali, neste lugar, Exu dança, brinca e se tematiza. Ali ele se parodia num *Corpo/Corpus* perturbador, “é santidade na reunião de literatos discutindo a metáfora” (PRADO, 2006, p.52), o *Phármakon* de Derrida:

Esta dolorosa fruição, ligada tanto à doença quanto ao apaziguamento (...). Ela participa ao mesmo tempo do bem e do mal, do agradável e do desagradável. Ou antes, é no seu elemento que se desenham essas posições (DERRIDA, 2005, p.47).

Invento, pois, um Exu-*phármakon* capaz de colocar o *Corpo/Corpus* de Exu em suspenso e sob suspeita, criando-lhe embaraços, pois o apresenta sob formas diversas, abrindo-se ao Outro, rasurando para sempre a possibilidade de uma identidade homogênea.

Tal *Corpo/Corpus* de Exu é um pensamento que não está “certo de sua certeza”. Seu *Corpo* desliza continuamente. E não se opõe a nada. Nem a Deus, nem ao Diabo, nem ao Tranca-Ruas, nem ao Exu Orixá, nem a qualquer “centro”.

Deste modo, foge-se à regra da univocidade. O *Corpo/Corpus* de Exu se espalha por caminhos diversos, por “escrituras”, transações e traduções múltiplas. O *Corpo/Corpus* de Exu é todo ele alteridade. Não encara o Outro como ameaça porque não está autocentrado. Não se vê como “o” sujeito. O outro não é seu inimigo, antes, é abertura para o (im)possível.

Corpo/Corpus de Exu: O *Phármakon* de Derrida está inserido num movimento disseminante de produção de sentido, sem início, sem fim, sem retorno *ab origine*. Assim, percebe os diversos Exus que se apresentam como expressão, como um conjunto

de metáforas e metonímias, relacionadas às questões de poder, ideologia e representação, que ao “trans-bordar”, demonstram a radicalidade de Exu.

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

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

Paradoxalmente, traduz-se e não se traduz, pertence sem pertencer a nenhum discurso e, ao mesmo tempo, endivida-se, como uma dívida impossível consigo como se fosse o outro. Arrisco, neste sentido, a morte de Exu.

Sim. Exu “mesmo” estaria morto. O que é então Exu? “Nada”. É o “nada” que joga o “jogo” da comunicação não como um “Todo”, porque “a comunicação não pode ocorrer de um ser pleno e intacto para o outro” (DERRIDA, 2009, p.385). Por outro lado, arrisco uma sobre-vida, já que “a tradução triunfante não é, então, nem a vida nem a morte do texto, somente ou até mesmo a sua sobrevida” (DERRIDA, 2003, p.33-34).

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

Neste “jogo” em que “dois” não plenos se comunicam há um *continuum* movente de sentidos. Sendo, pois, esse *continuum* não a presença como tal, a presença metafísica, e sim, a experiência da diferença absoluta, a experiência própria do transbordamento, o que, *a fortiori*, decreta: Exu está morto. Ele é o “nada”. Exu está vivo. Ele é o que “sobra”. O “nada que sobra”. E isto não é pouco, porque coloca à prova os limites da linguagem, coloca-a num deserto sem fim, no deserto do deserto, no Nada que é Tudo.

VI. Um Corpo/*Corpus* para Exu: Um Corpo que grita

Mas, afinal de contas, ser “empregada” na casa dos outros suscita a revolta, e o transe é uma revolta. Há motivo para se tornar má quando se é escravizada. Há motivo para aproveitar a ocasião de uma missa para gritar a plenos pulmões quando se é camponesa ou empregada, católica e serere no Senegal. Não se pertence à maioria muçulmana, não se é do partido dos poderosos. Além disso, não se é do sexo que domina a nação. Em suma, a revolta tem sua razão, e o cenário de uma missa solene facilita as coisas. Através do sagrado de um rito monoteísta, insere-se um outro sagrado, o antigo. Os coros, o incenso, os ouros e as togas, o brilho, o sol no zênite, uma pequena Virgem negra colocada sob o altar, e bruscamente a brecha... Saiu! Quem irá se opor? Nem as correias nem o clero. O grito é irresistível, e existe para isso. Cathérine Clément

Historicamente, o Ocidente “fala” sobre o outro. E com que autoritarismo e violência. Daí a importância de se colocar em relevo, em evidência a violência do Verbo e ampliar o pensamento do “sagrado” sob ótica planetária e não permitir seu confinamento aos interesses do Ocidente.

Pelo menos é o que ensinam Catherine Clément e Julia Kristeva em suas cartas em “O feminino e o Sagrado” (2001). Reporto-me a uma missiva escrita por Clément em que esta assiste a uma missa no Senegal e, durante os ritos católicos, de vez em quando é possível ouvir gritos de mulheres. São mulheres que berram durante a missa. Que grito é esse, pergunta Clément. Que procuram expressar? O olhar ocidental apressa-se: histeria, crises de histeria.

Ora, eis que para os gritos estridentes provocados por uma missa a palavra proferida pelas autoridades alude a uma patologia ocidental! (...) Para mim fica claro que se trata de um fenômeno antigo rebatizado (...). A histeria incomoda menos do que o transe, esse grande segredo da África (CLÉMENT, KRISTEVA, 2001, p. 13).

Trata-se de um discurso violento, à medida que faz “valer significados particulares, próprios de um grupo social, sobre os significados de outros grupos” (SILVA, 2003, p.23). Nas palavras de Umberto Eco (2011, p.82), é desrespeito aos direitos do corpo capaz de provocar agressões como “os cristãos no circo, a noite de São Bartolomeu, a fogueira para os hereges, os campos de extermínio, a censura, as crianças nas minas, os estupros na Bósnia”. Por isso mesmo, Clément desconfia da escolha lexical ocidental. Ela prefere transe ao invés de histeria; religiões recalcadas, interdidas,

proibidas, silenciadas, ao invés de patologia. Adélia Prado é mulher e também “grita”, e por vezes não é compreendida:

Quem dá o grito primal paga caro o analista, quem dá o grito vai preso, quem escreve feito eu esgota o zumbido de seu ouvido, mata um a um os marimbondos, com agulha fina, nos olhos. Não posso ver trouxa frouxa, amarro até ficar dura (PRADO, 2006, p.10).

Ato contínuo, como o Ocidente e sua Moral poderiam aceitar Exu com suas características perniciosas, libidinosas e sexualizadas, com seu pênis imenso, símbolo de seu poder? Não havia a tentativa de controlar a vida sexual de modo extensivo e minucioso, através de um ativo sistema panóptico de integração e controle social? Não são várias as técnicas de coerção que adestraram o sujeito ao longo da história? Exu não é o Orixá que come tudo que a boca come? Tudo! Não é o “sem” casa? O que mora na rua! O beberão?

O sistema de domínio do Ocidente se desdobra sobre aspectos vários da vida cotidiana, impondo-lhe regras: não comer demais; não beber demais, por exemplo. Textos “pedagógicos” sobre sexualidade e demais comportamentos foram produzidos. O objetivo era o de conter o “corpo”, controlá-lo, assujeitá-lo, disciplinarizá-lo, torná-lo adestrado (FOUCAULT, 1976), num processo de “civilização” do corpo, da mente, da sociedade, principalmente se quiséssemos ser “a morada de Deus”. Trata-se de sacrifício. É o caminho do sagrado por meio do sacrifício. É o controle que “conserva” a vida, nega-lhe a expansão, a amplificação que, noventa e nove, é Exu.

Mas, tal controle é possível? O “corpo” de Exu se “mutilado” transforma-se, traduz-se, parodia-se num significante caótico. Ambíguo, narcisista, cínico expõe seu sistema. E retorna. É o retorno do recalcado. Exu vem com as mulheres em transe, como quer Clément (2001, p.12), “corpos entregues, olhos revirados”. E grita!

O grito vem do corpo. Lendo Georges Bataille (2004), sou levado a crer que o grito é erótico porque enquanto experiência interior transgride os interditos e muitas vezes beira a morte. É uma pequena morte como continuidade do ser. O grito da mulher negra em pleno ato litúrgico é impulso erótico, arte, música, paixão, *phatos*: atos de ousadia e transgressão. É sagrado não no sentido religioso, “mas na percepção inconsciente que o ser humano tem de seu insustentável erotismo” (CLÉMENT, 2001, p.

39). O grito “é” o Corpo, é a fé erótica de Nietzsche (2011, p.33) no pensamento que “surge ao ar livre em plena liberdade de movimento – em que também os músculos celebram uma festa”.

O grito sagrado é a Terceira Margem sobre a qual “grita” uma clivagem, um não-sei-o-quê, potência/impotência, desfalecimento delicado, síncope, vertigem, êxtase, transe, travestimento.

Esse grito-travestimento “rasga”, “esfolia”, “raspa”, “arranha”, “faz incisão” no “espaço” da metafísica ocidental, na história do Ocidente, na forma como seus mitos foram construídos enquanto presença presente, colocando em pêlo suas metáforas e metonímias, seus princípios, seu centro e seu discurso transcendental (essência, consciência, Deus, Homem etc) – apesar de, é bem verdade, saber-se “já” “encerrado no interior da metafísica – precisamente por ela nos servir de ponto de apoio” (DERRIDA, 2001, p.19).

O que se coloca aqui, portanto, é (também) o problema do estatuto de um discurso que vai buscar a uma herança os recursos necessários para a desconstrução dessa mesma herança. É também o intento de ser infiel na fidelidade a esta herança. Acompanhando Nietzsche (2011, p.14), retribui mal a um mestre quem sempre permanece apenas discípulo. Impõe-se pois, a necessidade de subverter toda uma linguagem metafísica, dentro desta metafísica que nos surpreende porque ela “já” é, “já” está.

Não pensar Exu, portanto, como um Deus. Não pensar Deus como Deus. Mas, pensar “contra” a proibição grosseira das ilusões que negam o pensar. Pensar num devir-Deus, num Deus-Nada, uma gênese do Nada, o Nada sem presença, sem premissa, desconstruído, um Deus-desconstrução contra a ilusão da Metafísica e do Corpus-Christi:

(...) descobri com espanto que os efeitos da crucificação sobre os suplicados incluíam, entre outras abominações, a impossibilidade fisiológica de controlar as emissões de urina e de excrementos. E como os corpos dos crucificados ficavam inteiramente nus... De repente eu “vi” a verdadeira imagem de Jesus na cruz. Em geral, é disfarçada (CLÉMENT, 2001, p. 111).

Conseguirei eu me despojar dos restos e dos rastros de Jerusalém e Atenas, da Inquisição e da fogueira para os hereges (do temor e do tremor, do pecado e da Salvação), do Pecado Original (de Santo Agostinho) e do Verbo (de Deus), do sentimento de culpa,

da necessidade de perdão e do batismo, do Medo do Inferno (que me torna inseguro e vulnerável) e da necessidade da conversão, dos 2012 anos presumíveis de nascimento de Cristo, do Cristo crucificado, do relato da encarnação, paixão e morte de Jesus – esse “homem Deus” (DERRIDA, 2004) –, da promessa da redenção, produtos (e produtores) de uma secularização, de uma herança teológico-política, nesta caminhada em torno de um Corpo/*Corpus* para Exu?

“Eu” que “conheço” a história do mundo (ou seria mesmo certa história do Ocidente relatada pelo Ocidente?) a partir da tradição ocidental, dos jogos discursivos dos três monoteísmos de Jerusalém – judeu, cristão e muçulmano –, sempre “falando em latim” (DERRIDA, 2000, p.41), e (rezando) em “apostólico católico romano” – *Anno Domini; Mea culpa, mea culpa, mea máxima culpa; “Fiat Voluntas Tua”; “No ano da graça”,* numa lógica binária, opositiva e excludente do “ou isto ou aquilo” (PAZ, 1996a,41) – tento falar neste texto a “minha” língua dentro da “minha” língua.

Em carta a Carlo Maria Martini, arcebispo de Milão (2006, p. 91), Umberto Eco trata da difícil tarefa de se desprender de “sua” criação católica. Conta-nos que mesmo tendo aos vinte e dois anos, procedido a um “desvio” lançando-se a uma orientação laica, seu mundo é produzido a partir de uma “religiosidade laica”, uma “crença” em que há algo inexplicável, mas não necessariamente atrelado à determinada religião ou figura.

Pode-se, contudo, fazer vacilar essa Metafísica com seus discursos de Moral e Religião. Uma ideia é lançar escrita contra escrita e demonstrar que o sólido pode ser apenas presumível.

Vale conferir Umberto Eco (2006, p. 104), que, dentre outras questões instigantes, traz-nos a figura do protestante Isaac de la Peyrère, o qual, no século XVII, colocava em xeque a datação Cristã. Ele demonstrou que as cronologias chinesas eram muito mais antigas que as hebraicas, “avançando a hipótese de que o pecado original envolvesse apenas a posteridade de Adão, mas não a de outras raças, nascidas muito antes”. Evidenciou: “as várias datações em vigor em diferentes civilizações refletem teogonias e historiografias diversas, e a cristã é apenas uma entre tantas”. Evidentemente, Isaac de la Peyrère foi declarado herege.

O Ocidente há muito defende a monogamia, o sexo sendo utilizado como função reprodutiva, desvinculado do prazer (ou pelo menos seguindo uma lógica de mutismo e

silenciamento sobre ele). Através de um conjunto de significantes pautados no medo, foram instaurados em nossa sociedade mecanismos de repressão e controle – religiosos, jurídicos e científicos – da libido, do sexo, do desejo, da saúde, da natalidade, da higiene, das raças.

Ilustra muito bem tal controle a Adélia Prado:

Já estou na metade da minha vida, absolutamente ignorante do que fazer. Falo assim, um pouco por literatura, força de expressão, porque eu sei que devo abrir o Evangelho de Nosso Senhor Jesus Cristo e fazer tal qual. Mas, vigia, é nas pequeninas coisas que me estrepo. Por exemplo: gosto de passar brilho nos lábios e levantar as sobrancelhas com uma escovinha. Onde é que eu encontro permissão pra isso nas Sagradas Escrituras? Onde? (PRADO, 2006,p.49).

Por meio de uma *scientia sexualis*, uma “moralidade religiosa” ditou regras de conduta. O médico e/ou o padre teriam um poder regulador, com vistas a manter a “ordem”: relacionamento heterossexual e casamento; proibição de sexualidade infantil e adolescente, execração da homossexualidade, confissão como “atos de verdade”. O que não se enquadrasse nessa “ordem” poderia ser considerado caso de histeria, anomalia sexual, pecado, desperdício de energia para o trabalho e para a boa conduta humana. A masturbação foi solenemente condenada.

Eis uma civilização inquisitorial, punitiva e de controle pautada numa biopolítica. Seguindo Michael Foucault (1997), trata-se do domínio do saber-poder sobre a sociedade, por meio do exílio, da interdição, da compensação, da exposição, da clausura, da regularidade. Tais mecanismos de controle foram desenvolvidos no intuito de adestrar o corpo para que este, concentrado, aplicado, ajustado, servisse aos interesses vigentes – no caso, os da produção de bens e capitais: o corpo produtivo contra o corpo de prazer.

Se, como quer Deleuze (2001, p. 62), “o que define um corpo é esta relação entre forças dominantes e forças dominadas”, como não pensar num Corpo de Exu marcado por mais de dois mil anos de uma história mundial de Menino Jesus e Cristo crucificado? Que marcas cristãs impregnam o Corpo de Exu? Em que medida não se tentou conter seu poder erótico, seu corpo, entendido como *phatos*, paixão, afeto, mobilidade? Como as relações de sujeição – e os discursos de poder da psiquiatria, do judiciário, da pedagogia – fabricaram/fabricam um Corpo para Exu?

Estes questionamentos não podem ignorar um discurso ocidental reducionista, um

discurso do delito, do pecado, do castigo (e da salvação), do Mal (da transgressão das normas) que, engendrado por estereótipos oportunistas, teima em reger, comandar uma instituição, um direito, uma situação, um mito, um discurso, uma cultura, um povo, um *Corpo/Corpus* para Exu.

Considerações finais: Um *Corpo/Corpus* de Exu como poesia

Exu é um multiplicado ao infinito.
Juana Elbein dos Santos

Uma identidade unívoca para o *Corpo* de Exu insurge-se como um “(in)disciplinado”, que não se deixa enquadrar simplesmente, pois, enquanto tradução produz o resto, a sobra – “no curso do processo descritivo foi-se perdendo pouco a pouco a totalidade do objeto” (PAZ, 1976, p.46) –; exigindo que seja “lido” “entre” línguas, “entre” culturas. Tal qual o Deus de Adélia Prado:

Deus não inventou mosteiros nem as casas de letras de modo que a nenhum deles eu me sinta fadada. Uns e outros são negócios dos homens, e às vezes só seus doces cuidados. O que me fada é a poesia. Alguém já chamou Deus por este nome? Pois chamo eu que não sou hierática nem profética e temo descobrir a via alucinante: o modo poético de salvação. Eu tenho medo, porque transborda do meu entendimento. Já vi Ele me flertando na banca de cereais e na “gravata não-flamejante” do ministro (PRADO, 2011, p. 15).

O *Corpo* desliza e escapa, pois é amplo e complexo: *Corpo* é cruzamento de fisiologia e narração, genética e biografia, é “combinação” entre consciente, inconsciente, pré-consciente.

Desdobro, pois, o Exu “dobrado” pela linguagem discursiva – seja ela qual for –, sabendo-o resultado de montagem, criação lingüística, discursiva. E, à moda de uma herança “inventemos”, no/com o Exu de Amado, o Exu deste ensaio, que desdobra a dobra, arrastando-a ao diferente, ao diferido, ao adiamento do encontro com o *Corpo/Corpus* de Exu que sempre escapa, que nunca está, pois “já” foi, nem nunca esteve. É o *Corpo* sem *Corpo*. O *Corpo* Khôra “(corpo sem corpo, corpo ausente, mas corpo único e lugar de tudo, intervalo, lugar, espaçamento)” (DERRIDA, 1995, p.38).

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

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

Neste processo de tradução, apropriação e transbordamento – e “já” se está na desconstrução e na *différance* – se, por um lado, em cena (encena) o Corpo/*Corpus* de Exu “fala”, por outro também “silencia”. O silêncio não quer dizer somente deixar de dizer. No silêncio “diz-se” o não-sentido (DERRIDA, 2009, p.384). O silêncio pode fazer o silêncio deslizar e apagar a “palavra” capaz de silenciar. É um deslizamento que, à moda de Exu, porque, sagaz e brincalhão, trai o discurso e o não-discurso e põe em evidência o silêncio como palavra. Está em silêncio e “falando” ao mesmo tempo. Neste exato momento. Neste espaçamento que me faz dizer que o ouço e que me desautoriza a ouvi-lo, porque toda referência é inadequada, insuficiente (porque toda referência aponta para outra(s) referência(s)) e rasura a suposta competência que certo saber tem quanto aquilo do qual diz dizer e no limite aponta para linguagem. O limite como linguagem. Limite que excede, que não dá axioma seguro, nem consenso, nem espaço certo a nenhum Exu. Exu como linguagem. Exu-linguagem, sem nome. Inominável. Corpo sem corpo. A saga de exploração do Inominável no deserto do deserto – “o Tao que pode ser nomeado não é o Tao absoluto: os nomes que podem ser pronunciados não são os nomes absolutos” (PAZ, 1976, p. 43) e que conserva a tensão e ambiguidade que mantem o Corpo/*Corpus* de Exu Vivo.

8. BIBLIOGRAFIA INICIAL

- AMADO, Jorge. *Bahia de todos os santos*: Guia de Ruas e Mistérios: Rio de Janeiro: Record, 1981.
- AMADO, Jorge. *Dona Flor e seus dois maridos*. Rio de Janeiro: Record, 2001.
- AMADO, Jorge. *O sumiço da santa*. Rio de Janeiro: Record, 1988.
- AMADO, Jorge. *A morte e a morte de Quincas Berro Dágua*. Rio de Janeiro, Record, 1987
- BABO, Maria Augusta. *O corpo o nome a escrita*. Revista de Comunicação e Linguagens, Lisboa, 1990.
- BASTIDE, Roger. *O candomblé da Bahia*: rito nagô. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- BATAILLE, Georges. *O erotismo*. São Paulo: Arx, 2004.
- BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: UFMG, 2007.
- CAPONE, Stefania. *A busca da África no Candomblé*: tradição e poder no Brasil. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria / Pallas, 2004.
- CARVALHAL, Tânia Franco. Teorias em Literatura comparada. In: *Revista Brasileira de Literatura Comparada*. São Paulo: Abralic, mai. 1994, p. 9-10.
- CASTELLS, Manuel. *O Poder da Identidade*. A Era da Informação: Economia, Sociedade e Cultura, Volume 2. Editora Paz e Terra, São Paulo, 2000.
- DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a Filosofia*. Porto: Rés, 2001.
- DERRIDA, Jacques. *O animal que logo sou (A seguir)*. São Paulo: UNESP, 2002.
- DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*. São Paulo: Perspectiva, 2006.
- DERRIDA, Jacques. *Salvo o nome*. Campinas, São Paulo: Papyrus, 1995.
- DERRIDA, Jacques. *A farmácia de Platão*. São Paulo: Iluminuras, 2005.
- DERRIDA, Jacques. *Posições*. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.
- DERRIDA, Jacques. *Do espírito*: Heidegger e a questão. Campinas, SP: Papyrus, 1990.
- DERRIDA, Jacques. Fé e saber: as duas fontes da “religião” nos limites da simples razão. In: DERRIDA, Jacques. VATTIMO, Gianni (Orgs.) *A religião*: o seminário de Capri. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.
- DERRIDA, Jacques. *Margens da filosofia*. Campinas: Papyrus, 1991.
- DERRIDA, Jacques. *La disseminación*. Paris: Seuil, 1972.
- DERRIDA, Jacques. *A escritura e a diferença*. São Paulo: Perspectiva, 2009.
- DERRIDA, Jaques. *Limited Inc*. Campinas, SP: Papyrus, 1991.

- DERRIDA, Jacques. **De que amanhã:** Diálogo Jacques Derrida e Elisabeth Roudinesco. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.
- DOPAMU, Ade. **Exu:** o inimigo invisível do homem. Oduduwa, São Paulo, 1990.
- ECO, Umberto. **Em que creem os que não creem?** Rio de Janeiro: Record, 2011.
- FANON, Frantz. **Los condenados de la tierra.** México: Fondo de Cultura Económica, 1983.
- FOUCAULT, Michel. **A ordem do Discurso.** Tradução: Edmundo Cordeiro. Paris: Editions Gallimard, 1976.
- FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir.** São Paulo: Vozes, 1999.
- FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber.** Petrópolis: Vozes, 1972 (2005).
- FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder.** Rio de Janeiro: Graal, 2000.
- FOUCAULT, Michel. **Resumo dos Cursos do Collège de France (1970-1982).** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.
- FORD, Clyde W. **O herói com rosto africano:** mitos da África. São Paulo: Summus, 1999.
- GOLDSTEIN, Ilana Seltzer. (Org.). **O Brasil best seller de Jorge Amado.** São Paulo: Senac, 2003.
- HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade.** Rio de Janeiro: DP & A., 2002.
- HALL, Stuart. **Da diáspora:** identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: Ed. UFMG, Brasília: Representação da Unesco no Brasil, 2003.
- LIPOVETSKY, Gilles. **Os tempos hipermodernos.** Relógio D'água. Lisboa, 2001.
- NETO, Mario Cravo. **Laróyè.** Salvador: Áries, 2000.
- OJO-ADE, Femi. **Negro:** Raça e Cultura. Salvador, BA, Ed. UFBA, 2007.
- PASSOS, Mara Martins. **Exu pede passagem:** uma análise da divindade africana à luz da Psicologia de Carl Jung. São Paulo: Terceira Margem, 2003.
- PAZ, Octávio. **Signos em rotação.** Rio de Janeiro: Perspectiva, 2003.
- PRADO, Adélia. **Solte os cachorros.** Rio de Janeiro: Record, 2006.
- RIBEIRO, Ronilda Iyakemi. **Alma africana no Brasil:** os iorubás. São Paulo: Oduduwa, 1996.
- SANTIAGO, Silviano. **Glossário de Derrida.** Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976.

SANTIAGO, Silvano. O Entre-lugar do Discurso Latino-Americano. In: **Uma Literatura nos trópicos**. São Paulo: Perspectiva, 1978.

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

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

SODRÉ, Muniz. **A verdade seduzida: por um conceito de cultura no Brasil**. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

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

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

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