

Ivan Poli

**PEDA
GOGIA
DOS
ORIXÁS**



COPYRIGHT © 2023

Ivan Poli

Todos os direitos reservados à Pallas Editora.

EDITORAS

Cristina Fernandes Warth

Mariana Warth

COORDENAÇÃO EDITORIAL, PROJETO GRÁFICO E CAPA

Daniel Viana

ASSISTENTE EDITORIAL

Daniella Riet

PREPARAÇÃO DE TEXTO

Eneida D. Gaspar

REVISÃO

BR75 | Aline Canejo

Este livro segue as novas regras do Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa. A grafia iorubá foi adaptada pela troca do subponto pela sublinha.

CIP-BRASIL. CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO
SINDICATO NACIONAL DOS EDITORES DE LIVROS, RJ

P823p

Poli, Ivan, 1972-

Pedagogia dos orixás / Ivan Poli. - 1. ed. - Rio de Janeiro : Pallas, 2024.
376 p. ; 21 cm.

Inclui bibliografia

ISBN 978-65-5602-086-0

1. Iorubá (Povo africano) - Ritos e cerimônias. 2. Antropologia.
3. Cultura afro-brasileira. I. Título.

CDD: 299.67

24-91721

CDU: 259.42

Meri Gleice Rodrigues de Souza - Bibliotecária - CRB-7/6439



Pallas Editora e Distribuidora Ltda.

Rua Frederico de Albuquerque, 56 - Higienópolis

CEP: 21050-840 - Rio de Janeiro - RJ

Tel.: 21 2270-0186

www.pallaseditora.com.br | pallas@pallaseditora.com.br

Dedico esta obra a meu saudoso irmão espiritual Ogunbiyi Eleuibon, que esteve no Brasil entre fevereiro e maio de 2015, meu irmão da diáspora que me iniciou no estudo do culto de Ifá em sua qualidade de babalaô e filho do Arabá de Osogbo (na Nigéria), líder espiritual, chefe dos balalaôs Ifayemi Eleuibon, meu pai espiritual.

Dedico esta obra também às lideranças tradicionais do Renascimento Africano, como meu pai Ifayemi Eleuibon e o Príncipe Serge Guezo (1968-2022), ex-herdeiro do trono do Daomé, que me reconheceram, assim como minha obra, como integrante e parte deste Renascimento.

Não posso deixar de mencionar nesta dedicatória os meus agradecimentos à Mãe Stella de Oxóssi (Odé Kayode, Maria Stella de Azevedo Santos, 1925-2018), assim como às suas precursoras matriarcas do Ilê Axé Opô Afonjá, Obá Biyi (Mãe Aninha, Eugênia Anna dos Santos, 1869-1938), Oxum Muiwá (Mãe Senhora, Maria Bibiana do Espírito Santo, 1890-1967) e Iwin Toná (Mãe Mãezinha, Ondina Valéria Pimentel, 1916-1975), todas com seus históricos de verdadeiras heroínas na defesa de nossas comunidades tradicionais de matriz africana e dos valores civilizatórios que nossa nação herdou dessas tradições.

Sociologia: o sociólogo Exu

Abro este capítulo pedindo licença a Exu novamente, para que estas palavras cheguem tão longe quanto chegam os sete ventos por nosso Aiê, pois, quando a palavra é pronunciada, deixa de pertencer ao falante e passa a pertencer a Exu. *Laroye Exu*.

Talvez o tema lhe pareça meio estranho, e você possa argumentar que Exu pode ser várias coisas, menos sociólogo, com o que tenho que concordar. Contudo, como a palavra quando é proferida passa a pertencer a Exu, ele jamais faria como uns e outros que se pretendem sociólogos e dizem “para esquecer o que escreveram”. Nem agiria de forma incoerente com as palavras que, quando proferidas, passam a lhe pertencer.

Portanto, deste ponto de vista, Exu é um sociólogo muito mais sério do que ilustres personagens de nossa história que se pretendem sociólogos, mas não têm memória.

Aliás, memória é algo central nas tradições subsaarianas, e nada se desenvolve nestas sociedades, que privilegiam a ancestralidade e a senioridade, sem o conceito de memória.

O papel de Exu na sociedade tradicional iorubá é o de transgressor da ordem estabelecida para que se estabeleça uma nova ordem. Esta figura aparece também em outras sociedades tradicionais e em antropologia assume a denominação de *trickster* (trapaceiro) ou *décepteur* (enganador), dependendo da nacionalidade de autoria dos antropólogos em questão.

Passamos, conforme o século XXI avança, por um momento de ascensão do conservadorismo, não só em nosso país, mas em diversas nações, no que alguns sociólogos e antropólogos, como Georges Balandier, classificam como uma das formas de resistência às transformações inevitáveis pelas quais passa o mundo desde sempre, seja em nossa sociedade hoje globalizada, seja nas remotas sociedades tradicionais.

Nesta dinâmica social, o papel dos transgressores e de todos que trabalham para transformar a sociedade tem que ser bem

memória

compreendido como essencial para esse processo contínuo de transformação.

Aproveitando o gancho sobre o papel de transgressor que tem este mito, iniciaremos com a análise da obra clássica *A ética protestante e o espírito do capitalismo* (WEBER, 2013). No diálogo com suas premissas à luz das sociedades tradicionais, tentaremos entender o choque civilizatório que há entre elas, razão verdadeira da intolerância religiosa por parte de diversos setores do protestantismo, sobretudo neopentecostal contra as comunidades tradicionais em todo o mundo. A análise destas razões ajuda a explicar parte da onda conservadora atual em nosso país, assim como em diversos países do mundo para onde se propagou esta doutrina, especialmente quando combate valores das sociedades tradicionais.

Na sequência abordaremos a obra *A desordem*, de Georges Balandier (1997), para dar sequência a explicações que nos ajudem a entender o momento atual em nosso país e diversos países do mundo e as razões pelas quais surgem tais ondas conservadoras como resistência às transformações; que na sociedade iorubá, como exemplo de sociedades tradicionais, tem em Exu seu agente transgressor e transformador principal.

A ética protestante e o espírito do capitalismo

A obra de Weber (2013) se divide em cinco capítulos: filiação religiosa e estratificação social; o espírito do capitalismo; a concepção de vocação de Lutero; fundamento religioso do ascetismo laico; e o ascetismo e o espírito do capitalismo.

Filiação religiosa e estratificação social

No primeiro capítulo, Weber esclarece a questão da estratificação social na Alemanha que, assim como em diversos outros países, está ligada à questão religiosa.

Tal situação, é dito em termos claros, se liga ao fato de que os líderes empresariais e detentores do capital, assim como os trabalhadores com altos níveis de qualificação, e tanto o pessoal mais bem treinado técnica e comercialmente das empresas modernas, são na maioria protestantes. Quanto mais liberdade tem o capitalismo, mais claramente o efeito se manifesta.

Mas além disso, e ainda mais importante, pode ser que, como é dito, a maior participação de protestantes nas posições empresariais e de gerência na vida econômica moderna seja atualmente entendida, pelo menos em parte, simplesmente como resultado da grande riqueza material que eles herdaram.

Ainda neste capítulo, Weber afirma que por onde estiveram, sendo classe dominante ou dominada, foi uma tendência dos protestantes o desenvolvimento de um racionalismo econômico que não se observa entre os católicos, e ele vincula essa estratificação social a fatores ligados a aspectos inerentes a suas crenças religiosas, e não somente a razões históricas.

O espírito do capitalismo

Weber define, a partir de falas de Benjamin Franklin, este espírito do capitalismo como sendo a predisposição para acumular capital como um fim em si mesmo, como vemos no trecho a seguir.

De fato, o *summum bonum* dessa ética, o ganhar mais e mais dinheiro, combinado com o afastamento estrito de todo prazer espontâneo de viver, é, acima de tudo, completamente isento de qualquer mistura eudemonista, para não dizer hedonista; é pensado tão puramente como um fim em si mesmo, que do ponto de vista da felicidade ou da utilidade para o indivíduo parece algo transcendental e completamente irracional. O homem é dominado pela geração de dinheiro, pela aquisição como propósito final da vida. A aquisição econômica não mais está subordinada ao homem como um meio para a satisfação de suas necessidades materiais. Essa inversão daquilo que chamamos de relação natural, tão irracional de um ponto de vista ingênuo, é evidentemente um princípio-guia do capitalismo, tanto quanto soa estranha para todas as pessoas que não estão sob a influência capitalista. Ela expressa ao mesmo tempo um tipo de sentimento que está intimamente ligado com certas ideias religiosas (WEBER, 2013).

Não estranhemos se virmos estes conceitos e ideias religiosas presentes na Teologia da Prosperidade, tal qual é pregada pelos pentecostais. Além disso, o autor afirma que destas mesmas ideias religiosas surge o fato da carreira ser encarada como um dever:

Na verdade essa ideia tão peculiar, o dever do indivíduo em relação à carreira, é o que há de mais característico na ética social da cultura capitalista e, em certo sentido, constitui sua base fundamental. (WEBER, 2013)

O autor busca as origens desta mesma filosofia para além do surgimento do capitalismo, em uma época anterior ao advento deste sistema.

Assim pois, o capitalismo atual, que veio para dominar a vida econômica, educa e seleciona os sujeitos de quem precisa, mediante o processo de sobrevivência econômica do mais apto.

Mas aqui podemos facilmente vislumbrar os limites do conceito de seleção como meio de explicação histórica. Para que um tal modo de vida, tão bem adaptado às peculiaridades do capitalismo, pudesse ser selecionado, isto é, viesse a sobrepujar os outros, ele teve de se originar em algum lugar, não em indivíduos isolados, mas como modo de vida de grupos humanos inteiros. (WEBER, 2013)

Deste grupo de homens, antes de defini-lo, vêm exemplos de comportamentos mais adequados aos detentores dos meios de produção como uma característica predominante, colocando exemplos destes grupos em trabalhadores de seitas protestantes que apareceram a partir do século XVII na Europa.

Vocação e ascetismo

Weber centra no conceito de vocação a partir da obra de Lutero, que resgatou a valorização das atividades mundanas da antiguidade grega. Para Lutero, o único modo de vida aceito por Deus não é superar a moral mundana pelo ascetismo religioso, mas pelo ascetismo laico: cumprir as obrigações impostas pela posição do indivíduo no mundo. Esta justificativa para as atividades mundanas é a raiz desse conceito de vocação profissional, que ao mesmo tempo desencadeia a filosofia do acúmulo de capital como um fim em si mesmo.

O autor encontra, depois, os desdobramentos que relacionam esse ascetismo protestante em outras vertentes posteriores a Lutero e o espírito do capitalismo.

Weber também falava do triunfo do sistema capitalista, desde o início do século XX, sobre os outros sistemas, e também dizia que o espírito do capital só prevaleceria na América Latina quando esta fosse predominantemente protestante (e consequentemente menos católica e com a erradicação das religiões tradicionais).

Para entender esta afirmação de Weber, é necessário compreender a postura das religiões tradicionais frente ao que ele define como o espírito do capital (e do capitalismo), que seria a predisposição de acumular como um fim em si mesmo que, segundo o autor, se coloca como um ato irracional até mesmo para os que não estão imersos nesses contexto e valores civilizatórios.

O espírito do capital e as religiões tradicionais

Ao estudar as sociedades tradicionais (sobretudo africanas) em seu clássico *Anthropo-logiques*, o antropólogo Georges Balandier (1975) observa que, nestas sociedades, é comum que a distribuição desigual das riquezas, quando chegam ao ponto de ameaçar o equilíbrio e a sustentabilidade sociais, faz com que a comunidade condene os detentores destas riquezas à morte social. O autor dá o exemplo claro de alguns povos da África Ocidental e Centro-ocidental. Entre os iorubás, podemos também encontrar essa particularidade quando nos remetemos ao oriki de Xangô que diz: “Não faça mal à minha cabeça (destino). Minha cabeça pertence a você”, mostrando a interligação de todos os agentes das diversas linhagens dentro da comunidade, assim como o sentido de coisa pública dentro desta sociedade, na qual a integridade e a vida (assim como o sustento e o meio de vida) dos demais indivíduos da comunidade são parte desta “coisa pública”.

Em tais sociedades, o espírito do capital advindo da ética protestante, na qual a acumulação de riquezas aparece como uma finalidade em si mesma, é totalmente irracional e, conforme nos fala Balandier sobre sociedades tradicionais, condena esses agentes à morte social.

Um outro exemplo disso está em um ditado da tradição iorubá sobre quando alimentamos os reis e os servos: “O alimento de um rei não é digno se seu povo passa fome.” Temos na simbologia disto que, na religião tradicional iorubá, nada se faz sem que Exu, que serve a todos os demais orixás, seja alimentado primeiramente; e somente ao final de tudo o Grande Orixá (Orisa Nla – Oxalá) é alimentado. Isso faz alusão à sentença que nos mostra claramente que não há espaço, em tal modelo social, para o desequilíbrio que advém do que Weber chama de espírito do capital, no qual acumular riquezas aparece como um fim em si mesmo, ainda mais se isto provocar o desequilíbrio social e ameaçar a sustentabilidade dessa mesma sociedade.

Neste espírito podemos finalmente entender a afirmação de Weber, de que só se tornando majoritariamente protestante a América Latina (e também a África) faria prevalecer o espírito do capital. Entendemos ainda melhor isso se nos remetermos ao período colonial na América Latina e analisarmos o que representaram os quilombos no que se refere à resistência ao capitalismo mercantil. Isso nos faz compreender o foco prioritário da evangelização de comunidades quilombolas e indígenas (comunidades tradicionais) por parte de igrejas protestantes, muitas vezes financiadas pelo capital de grandes corporações da América do Norte, na América Latina: isso se explica por representarem, ainda de alguma forma, focos de resistência a esse espírito do capital (o que também se estende às comunidades tradicionais da África).

De fato, isso tudo ajuda a esclarecer a principal razão pela qual as religiões tradicionais são tão demonizadas e perseguidas pelas igrejas protestantes, sobretudo neopentecostais. Reside neste choque essencial entre valores civilizatórios a forma como se encara o espírito do capital, antes do que razões realmente de cunho teológico; pois as interpretações de vertentes cristãs divergem umas das outras, dependendo de quanto mais ou menos estejam próximas à defesa deste espírito do capital.

Portanto, a intolerância contra as religiões de matriz africana ou indígena na América Latina (e mesmo na África) se dá primeiramente no campo desse choque de valores civilizatórios, sendo de fato o que podemos chamar de uma nova “Inquisição do espírito do capital” entre civilizações que combatem e defendem este “espírito do capital”, antes do que conflitos de dogmas religiosos que podem assumir interpretações diversas.

Diálogos da sociologia de Exu com *A desordem*, de Georges Balandier

Neste capítulo dialogaremos com a obra *A desordem*, de Georges Balandier (1997), publicada originalmente em 1988, mas que, na segunda década do século XXI, ainda expressa sua atualidade ajudando-nos a entender o momento de resistência conservadora ou qualquer outro que se estabeleça quando as sociedades marcham para caminhos de transformações inevitáveis, assim como representa o trabalho dos transgressores tais como Exu nas sociedades tradicionais.

Balandier inicia sua obra afirmando que a ciência, em várias ocasiões, tentou matar o pensamento mítico (por ser este, segundo o pensamento científico, um pensamento irracional) e declarou guerra a esse pensamento. Contudo, o autor afirma

que esta mesma ciência, ao mesmo tempo que trabalha pela erradicação do pensamento mítico, não consegue por sua vez explicar todos os fenômenos humanos e sociais.

Ele alude ao mito, segundo outros autores, um valor supraracional que, em suma, dita a ordem e o sentido primordial do universo e inicia a ordem das coisas no mundo. Diz que, de qualquer forma, esta ordem se inicia desde um caos preexistente, do qual emerge a criação que, a partir desse caos inicial, estabelece um eterno jogo entre forças de ordem e desordem e cria as personagens que atuam neste jogo.

Os tempos iniciais começam antes do tempo cronológico, quando nada existia e tudo ainda estava por ser criado. Assim, essa fase inicial era dominada pelo caos.

A criação tem um agente que estabelece a ordem, contudo o caos também tem um agente transgressor que resiste à ordem estabelecida e, como diz Balandier: “O mundo é criado, mas ele é resultado de um drama no qual o criador manifesta seus limites, no qual o transgressor gerador de desordem somente é vencido pela operação sacrificial que acarreta um renascimento da ordem.”

Segundo Balandier, esta luta de forças contrárias não acaba com uma criação fundada a partir do homem. Citando as tradições africanas, ele afirma: “Estas tradições se nutrem de graus diversos de riqueza e complexidade, de lendas de origem, de mitos de criação que compõem os sistemas conceitual, simbólico e imaginário a partir dos quais as sociedades se pensam e legitimam sua ordem. Todos chegam à conclusão que esta evolução social não é linear e que se refaz a todo instante.”

Podemos ter um exemplo claro disso nas lendas da criação de diversos povos subsaarianos e, não me abstendo de falar nos iorubás, recorro novamente à figura de Exu nas diversas lendas da criação e em sua própria história como rei do Ketu.

Quando os versos do oriki de Exu dizem: “Ele faz o torto endireitar, Ele faz o direito entortar”, Exu traz à tona estes elementos em seu papel de mito transgressor. Além disso, estes mitos transgressores tornam possível a recriação dos mitos do novo para além do mito primordial da criação. São mitos de um tempo ideal que, segundo Balandier, rompem com a história vigente e provocam o aparecimento da história desejada. Balandier marca a diferença entre o mito calcado no princípio da esperança, das expectativas, que pode se manifestar em movimentos proféticos, messiânicos e revolucionários. Portanto, esse tipo de mito não opera no tempo atemporal anterior à criação, mas no tempo histórico, no qual podem ser conciliados ruptura e nascimento: no primeiro caso, desordem, violência, injustiça, falsidade e maldade que justificam as mudanças, revoltas e revoluções; no segundo, o novo mundo de ordem e harmonia projetado para o futuro e que, ao ser criado na imaginação, pode transformar a realidade. Balandier dá o exemplo do processo de descolonização da África, no qual o plano sagrado traçou a via política.

Entendemos melhor quando recorremos aos versos do oriki de Exu que dizem “Rei na Terra do Ketu” e “Ele reforma Benim”. Estes transgressores estabelecem a ordem a partir da ruptura com o estabelecido ou o que é prescrito. São inovadores que desafiam a ordem, conciliam rupturas com esta ordem e o renascimento de uma nova ordem na qual, sem dúvida, a única coisa que será realmente conquistada é a evolução desta sociedade para um estado de avanços neste mesmo campo social. A transformação da realidade se faz inevitável, e muitas vezes tais transformações começam no campo dos mitos e do imaginário das sociedades, reforçando a percepção da esterilidade do papel que têm os cientistas que recusam aceitar a atuação do campo mítico no desenvolvimento das sociedades. Nesse sentido, o autor

conclui que a transformação deve se realizar através dos mitos e dos rituais. No caso dos mitos, simultaneamente como teogonia (busca da origem dos deuses) e politogonia (busca da origem da comunidade política), de modo a dar à história um novo curso que traga o sentido e a ordem que os homens esperam.

Já o rito, segundo Balandier, trabalha no sentido do estabelecimento da ordem e representa a ordem por si mesmo, por tratar de práticas que envolvem explicitamente a ordem e a desordem, que não podem ser dissociadas da vida e da história. Balandier cita o *Livro dos ritos* (ou *Clássico dos ritos*, um dos cinco livros canônicos do confucionismo), afirmando que “eles têm um mesmo fim, que é unir os corações e estabelecer a ordem”.

Nesse sentido, recorrendo à mitologia iorubá, o oriki de Obatalá (símbolo maior da ordem e código moral espiritual deste povo) nos diz: “Só aquele que morre e renasce para a vida nova [passa pelos ritos] pode conhecer a realidade”, o que expressa ao mesmo tempo todas estas facetas renovadoras do mito e dos ritos, trabalhando pelo restabelecimento de uma nova ordem.

As sociedades tradicionais evidenciam, de modo peculiar, a função do rito como tradutor da ordem, o que também existe em outras sociedades. Nas sociedades tradicionais, graças aos ritos, o homem se torna um indivíduo social e, do nascimento à morte, a vida passa pelas etapas mais importantes. Ele ingressa na ordem da sociedade, situa-se nela e progride até o fim da vida.

Um exemplo claro disso são as iniciações das religiões tradicionais e seus ritos de “passagem” de seus adeptos, assim como todos os ritos de passagem das sociedades tradicionais em geral.

Mesmo nem sempre comemorando e celebrando estes ritos de passagem, as demais sociedades “não tradicionais” também seguem a seus ritos sociais próprios, estando sujeitas ao mesmo processo de instituição de uma ordem determinada através da celebração dos ritos que elegeu para si.

As iniciações, de qualquer forma, produzem a interiorização da ordem que lhes é própria e fazem com que cada nova geração contribua para a conservação da ordem, restando à morte o papel de vitória da desordem.

Entendemos melhor, a partir disso, o que diz o oriki de Obatalá citado há pouco: “Só aquele que morre e renasce pode conhecer a realidade”, pois ordem e desordem (morte e renascimento) fazem parte de um todo na construção social.

Outro fator relevante nesse contexto é simbolizado pela desordem ritual, muitas vezes presente em culturas de sociedades tradicionais, quando o rito parece agir ao inverso do estabelecimento da ordem e assim deixar o campo livre para a desordem. Contudo, isso se dá, segundo Balandier, para que a nova ordem surja a partir de uma sociedade momentaneamente falsa, pervertida e aparentemente sem governo.

Esta desordem ritual se dá em diversas sociedades tradicionais subsaarianas. No entanto, uso o exemplo, entre os iorubás, da desordem ritual da coroação dos reis do Ketu, os alaketus, assim como dos reis de Oyó, os alafins. Alguns dias antes de assumirem o trono, eles podem ser insultados e agredidos pelos súditos. Porém, após este período de “noviços”, quando assumem seus tronos, tornam-se intocáveis e passam a representar o grau máximo de estabelecimento da ordem e das tradições ancestrais: passam a ser chefes de corpos administrativos e com uma função central nesses sistemas de realeza sagrada.

Neste caso, a desordem ritual simboliza justamente a desordem momentânea de onde emergirá uma nova ordem que virá das iniciativas desta própria sociedade em culto a seus reis.

Tendo em conta este exemplo, e evocando o que afirma Balandier, devemos lembrar que nenhuma sociedade pode ser purificada de toda a desordem. É preciso lidar com ela para controlá-la, já que é impossível eliminá-la. Esta é a função do

mito e do rito, que dão à desordem uma imagem controlável, convertendo a desordem em fator de ordem ou enviando-a para o imaginário da sociedade. Novamente a desordem ritual, entre os iorubás e todos os demais povos subsaarianos que a aplicam, explica esta afirmação, pois, ao praticá-la e depois, quando o rei assume o trono, esta desordem se converte em nada mais que um fator presente em seu imaginário, pois é vencida pela ordem estabelecida. Dessa forma, o rito, mesmo celebrando a desordem ritual, opera pelo estabelecimento da ordem.

Outro fator relevante em nosso contexto da sociologia de Exu, discutido no início do texto de Balandier, diz respeito à questão da tradição, sobretudo nessas ditas “sociedades tradicionais”, que, segundo o autor, são geradoras de continuidades e, normalmente, são vistas como pouco produtoras de desordem e, portanto, segundo alguns antropólogos tradicionalistas, pouco afeitas aos processos de historicidade.

Contudo, o que virá mostrar Balandier é que transgressores, assim como Exu nas sociedades iorubás, ao contestarem a ordem estabelecida pelas tradições, conferem este moto histórico e social a estas sociedades tradicionais, por serem justamente estes agentes da “desordem” que transformam estas sociedades.

Segundo Balandier, ordem e desordem são indissociáveis entre si, quaisquer que sejam os caminhos que conduzam de uma à outra, assim como ambas são indissociáveis da história da racionalidade. Dessa forma, esses períodos se alternam, e a desordem só se torna destrutiva quando se dissocia da ordem, e os dois elementos não se organizam num estrutura. Ao contrário, a desordem é criadora quando produz uma perda de ordem para criar uma nova ordem que pode ser superior.

Nos mitos das sociedades subsaarianas, como a iorubá, esta dinâmica se mostra não somente no caso dos transgressores,

como Exu, mas também nos códigos morais advindos de mitos responsáveis pela ordem, como Xangô, quando diz em seu oriki:



Rei que depõe outro rei pega sua coroa e se torna rei.

O mito também mostra as dinâmicas de sociedades sub-saarianas, como a iorubá, em relação ao contato entre povos autóctones e invasores na formação dos corpos administrativos de seus reinos. Assim como nas dinâmicas do duplo na África, ordem e transgressão (desordem) também fazem parte deste jogo.

Balandier afirma que, mesmo as ciências sociais, na sociedade moderna, não são mais o que foram anteriormente. Elas devem renascer porque a sociedade não é mais o que era: suas mudanças e seus desordens exigem um novo diálogo da ciência com o social, a fim de tornar a sociedade mais inteligível.

Este movimento constante, que na sociedade iorubá não se faz sem o mito de Exu, assim como seus correspondentes em outras sociedades sub-saarianas, também está presente nas sociedades modernas através de seus transgressores ao previamente estabelecido. Nesse sentido, conforme Balandier, as sociologias do equilíbrio e da mudança não dão conta das complexidades da sociedade, de seus movimentos e sua atividade constante.

Portanto, este agente do movimento das sociedades tradicionais, simbolizado na sociedade iorubá por Exu, é o representante do moto social nas sociedades em geral. O social, como um todo, não pode ser visto somente a partir do ponto de vista das sociologias do equilíbrio ou da mudança, mas pelo movimento na dinâmica que se estabelece entre tais sociologias, sendo central o papel do agente destes movimentos, tanto nas sociedades tradicionais como da modernidade.

Nesse contexto, pode-se afirmar que a única certeza de elemento comum existente nas dinâmicas entre equilíbrio e

mudanças na sociologia é o movimento, e este, nas sociedades tradicionais, é representado por seus agentes como Exu na sociedade iorubá.

Conforme Balandier, a chamada sociedade não corresponde a uma ordem global estabelecida. É uma construção de aparências e de representações, ou uma antecipação alimentada pelo imaginário. Podemos dizer que o social é infinito, tal é seu horizonte, o que reforça ainda mais o movimento destes transgressores como central na constituição da dinâmica de ordem e desordem na formação da sociedade. Para Balandier, a liberdade destrutora e geradora faz um movimento sem fim: ordem – desordem – ordem. A sociedade está sempre inacabada e só existe a partir da ameaça da sua própria destruição, o que nos remete ao oriki de Exu novamente: “Ele faz o torto endireitar” e “Ele faz o direito entortar”, assim como “Ele reforma Benim”.

Novamente estes versos colocam estes agentes transformadores e transgressores como protagonistas do moto social, tanto das sociedades tradicionais quanto de nossas sociedades modernas. As sociedades, tanto tradicionais quanto modernas, não evoluem e não se transformam sem seus agentes transgressores da ordem momentaneamente estabelecida. Dessa forma, este Exu (elemento transgressor) das sociedades tradicionais também tem seus representantes nas sociedades modernas.

Para ilustrar a importância das transgressões e atendendo-nos diretamente à figura de Exu, vemos que não necessariamente estas transgressões representam violência ou destruição física, mas de qualquer forma representam ruptura com um modelo anteriormente estabelecido.

O exemplo que podemos dar desse caso é a formação dos mercados nas sociedades tradicionais. No caso da iorubá, também nasce de uma transgressão e estabelece um novo patamar no convívio social destas sociedades, sendo este um contrapeso

da guerra que era estabelecida pelas tradições anteriormente prescritas.

Antes do advento dos mercados em toda a área da África Ocidental (assim como outras regiões africanas), para que as linhagens e os clãs distintos obtivessem o que necessitavam e o que era produzido por outros clãs, entravam em conflito para tomar o que lhes era necessário.

Esta era a ordem até então estabelecida, prescrita e aceita pelas tradições destes povos. Nesse quadro, as mulheres assumem seu papel também estabelecido e prescrito como transgressoras nestas sociedades e passam a levar, para picadas e atalhos, os excedentes de suas produções e comercializar com mulheres de outros clãs na base da troca.

Assim, desta transgressão nasce o mercado na África Ocidental (e outras regiões da África), pelas mãos das não menos transgressoras mulheres que se contrapõem à lógica das guerras entre os clãs, e passam a comercializar os seus excedentes de produção nas picadas, e mais tarde nas praças que formaram as primeiras cidades da região, abrindo o caminho para a urbanização.

As mulheres do mercado, de qualquer forma, até os dias de hoje, nas regiões da África Ocidental, são maioria neste espaço que, no caso dos iorubás, tem Exu como seu representante mítico, por ser igualmente este agente transgressor destas sociedades, agente da mesma transgressão que formou os mercados que vieram a se opor à lógica da guerra e estabelecer as praças e os primeiros espaços urbanos. Como diz seu oriki:

Exu está no mercado e faz com que nada se venda ou se compre sem que ele queira.

Pelo mercado ter nascido da transgressão, é domínio do mito que legitima o papel dos transgressores que dão moto social às

sociedades. Estes transgressores também têm um papel ativo nas dinâmicas das sociedades tradicionais, sobretudo subsaarianas, que se transformam mantendo uma base tradicional e ressignificando o novo partir desta base. Conforme nos diz Balandier sobre a visão dos tradicionalistas do século XIX a propósito das sociedades tradicionais, estas têm dois aspectos: um passivo e outro ativo. O primeiro é sua função conservadora da memória; o segundo, a possibilidade de fazer o que já existiu. A palavra, o símbolo, o rito, é o agente da estruturação da sociedade em que o passado se prolonga no presente, que por sua vez se remete ao passado.

Segundo este pensamento, estas sociedades são dessa forma condenadas à eterna reprodução de estruturas sociais, o que o autor critica em sua obra, mostrando que esse agente transgressor é apresentado através das relações de rivalidade (caçulas e mulheres querendo assumir papéis reservados aos mais velhos e aos homens); da produção (muito comum quando as tradições legitimam o papel daqueles que desequilibram e ameaçam a sustentabilidade de suas sociedades através da acumulação de riquezas, o que cria corpos sociais que vêm a resistir a estas relações, mudando as relações de produção por meio da desobediência a estas tradições); dos reformistas religiosos (que, através de uma nova relação com o sagrado, tentam criar novos corpos sociais e novas regras sociais); e da feitiçaria (que funciona como um corpo social que se transforma na expressão indireta da oposição ao poder estabelecido a estas mesmas tradições, o local da resistência e da contestação a tais formas de poder previamente prescritas e estabelecidas).

Desse modo os transgressores conferem o moto histórico e social às sociedades da tradição, conforme nos fala Balandier, contrariando a visão dos antropólogos tradicionalistas que afirmavam que estas sociedades (como são exemplos as

subsaarianas e ameríndias) não tinham historicidade, o que de certa forma influenciou para que as nações africanas, já no século XX, se formassem a partir de suas áreas de exploração colonial, e não a partir de seus reinos e povos de sociedades tradicionais, que supostamente não tinham historicidade.

Sabemos hoje, sobretudo depois do trabalho de Balandier, que esta afirmação é totalmente contestável e na realidade falsa. Temos exemplo disso ao estudarmos os versos de oriki de Exu:

Ele olha calmamente derramarem pimenta na vagina de sua sogra.

Ele faz com que a nudez do corpo da rainha não se cubra.

Em ambos os casos, o que há neste papel desta figura é a transgressão simbólica da ordem, trazendo à tona o fato de que, na literatura oral iorubá, os orikis descrevem imagens que se justapõem para formar uma figura no imaginário dos que os escutam e recitam: a imagem da agressão simbólica à sogra (símbolo da mulher que já atravessou o período fértil e, portanto, detém em sua posição o mesmo respeito social conferido ao poder masculino, representando dessa forma a ordem). Expressa assim uma agressão e um desafio à ordem estabelecida pela tradição e mostra uma situação de transgressão por rivalidade.

Igualmente, a figura da rainha nua agride a moral do reino e, mais claramente, revela este desafio à tradição e o apelo da transgressão à ordem estabelecida.

Ao desafiar esta ordem estabelecida, este mito sugere que existem outras possibilidades de construções sociais além daquelas determinadas pelas regras impostas às sociedades tradicionais pelo respeito à senioridade e à ancestralidade que são bases fundadoras desta sociedade (e da maior parte das sociedades subsaarianas). Abre, portanto, possibilidades para

que esta ordem estabelecida e imutável (segundo os antropólogos tradicionalistas) seja transgredida.

Conforme nos fala Balandier, ordem e desordem são como os lados de uma moeda, ou seja, aspectos indissociáveis da realidade. Entretanto, na percepção do senso comum, parecem ser um o inverso do outro. Assim, nas sociedades tradicionais, que se definem em termos de equilíbrio, conformidade, estabilidade e ordem, a desordem é uma dinâmica negativa que vira o mundo do avesso.

De toda forma, o autor conclui que este virar do avesso pode servir para fortalecer a ordem e criar uma nova mais perfeita e mais estável, sendo que, em determinado período, passará por transformações inexoráveis ao seu próprio destino, abrindo assim um ciclo de desordem, seguindo sempre por estes ciclos (ordem – desordem – estabelecimento de nova ordem) a fim de se aperfeiçoarem continuamente.

Nesse sentido também vão as dinâmicas sociais destas sociedades tradicionais subsaarianas, segundo Balandier: manutenção do tradicional que, a partir desta base, ressignifica continuamente o novo e que, também neste ciclo “ordem – desordem – estabelecimento de nova ordem”, vai de encontro ao que expusemos no início, quando citamos os versos de oriki de Exu que já vimos: “Ele faz o torto endireitar”, “Ele faz o direito entortar”, “Ele reforma Benim”.

Além das sociedades tradicionais, o autor afirma que este ciclo atinge todas as sociedades, mesmo as não tradicionais. Neste espectro, a ordem é desafiada continuamente pela desordem que mais tarde vem a se traduzir em ordem novamente.

Balandier dá o exemplo de nosso Carnaval e, inclusive, cita o mito de Exu (Legba da sociedade fon) como este agente transgressor de que tratamos neste texto. Contudo, um fator que coloca como imprescindível é que, da mesma maneira

que essa desordem se coloca no mundo moderno na forma de transformações inexoráveis, em todo final de ciclo no qual a ordem estabelecida pede renovações, existem respostas a estas transformações que podem ser de três formas:

- a resposta “totalitária”, ou a ordem totalitária;
- a resposta da pessoa, a ordem do sagrado; e
- a resposta pragmática, a ordem pelo movimento.

Para ilustrar a ordem totalitária podemos dar o exemplo da atualidade, na qual atravessamos, desde 2008, a crise do capitalismo e do neoliberalismo que mostra sinais de esgotamento e final de etapa, bem próprio do ciclo – ordem – desordem – ordem. Em 2014, quando este estudo foi feito, passávamos pela desordem imposta pelo esgotamento deste modelo neoliberal, que pedia uma resposta política e econômica transformadora e renovadora, como muitos governos progressistas latino-americanos estavam fazendo.

Contudo, vimos nestes países a resistência do conservadorismo, assim como no nosso próprio, que elegeu em 2014 o congresso mais conservador desde 1964. Em vários países por todo o mundo (haja vista o crescimento da extrema-direita nas eleições de 2014 do parlamento da União Europeia), vimos uma crescente onda conservadora política e econômica em resistência às transformações que nossas sociedades pedem de fato. Isso pode ser tomado como uma resposta totalitária às transformações inexoráveis que aquele momento exigia – e ainda exige, nesta segunda década do século XXI.

O então ex-presidente Lula chegou a falar em Quito, em dezembro de 2013, que a América Latina deveria se unir em torno de um projeto econômico e político comum de integração que visasse combater o conservadorismo que levou os países desenvolvidos à crise que se reflete nos demais países do mundo.

Paralelamente a isso, vemos, em todos os países progressistas da América Latina, focos de resistência a tais transformações e o consequente crescimento de grupos conservadores, assim como de intolerância, inclusive a tradições de matriz africana (que podemos conciliar com a questão do choque civilizatório entre estas tradições e o neopentecostalismo e outras vertentes protestantes, sobretudo as que resguardam justamente os valores da cultura do capital). Esses focos são sinal de resposta conservadora e até mesmo totalitária, se considerarmos agressões e intolerância a outras minorias, e mesmo a correntes políticas progressistas por parte destes grupos conservadores.

Nesta segunda década do século XXI, estes governos progressistas da América Latina e “transgressores” da ordem neoliberal são atacados por esta resposta conservadora e totalitária, sendo este o exemplo mais atual de resposta totalitária às transformações necessárias para que se reestabeleça uma nova ordem mais justa e melhor nesta região.

Como exemplo da resposta pessoal, da ordem do sagrado, podemos ver, dentro desta mesma onda conservadora, o crescimento de cultos religiosos (de cunho igualmente conservador) em todo o mundo, desde o final do século XX, e em especial desde meados da primeira década do século XXI. O crescimento, principalmente das igrejas neopentecostais no Brasil, por seu cunho conservador (sobretudo com as implicações que vêm tendo em nosso parlamento em vários níveis), vem se tornando ao mesmo tempo uma resposta total no plano coletivo e da ordem do religioso nos planos individuais. De qualquer forma, mesmo que nem toda resposta da ordem do sagrado seja necessariamente conservadora, esse crescimento mostra que existe uma busca por novas instituições que confirmem segurança de alguma forma à sociedade e, em consequência, também mostra uma perda de confiança nas instituições seculares e do Estado.

Em consequência disso, macropolíticas de redução da ação do Estado (próprias ao neoliberalismo, apesar de seus sinais de esgotamento) tendem a fazer com que este movimento cresça, e corre-se o risco de o Estado passar a ser influenciado por grupos religiosos, o que ameaça seu *status* de laicidade; como vemos claramente desde 2019 em nosso país, sobretudo no que tange ao crescimento, em nosso congresso, da bancada evangélica, o que tem consequência imediata para diversos grupos de minorias, podendo representar um retrocesso em políticas adotadas na defesa destas mesmas minorias nos anos anteriores.

A outra alternativa de resposta ao período instável de transformações inexoráveis, pelas quais também passamos neste momento, é aquela do “movimento” de que tivemos exemplo no caso da criação dos mercados (da qual Exu é o mito guardião) na África Ocidental.

Ou seja, a partir do momento em que houve uma saturação no modelo pelo qual os clãs e linhagens se relacionavam, que era através de conflitos, as mulheres que são (segundo Balandier) transgressoras por excelência foram protagonistas nas transformações; e, a partir de suas transgressões ao modelo da tradição que delimitava aos conflitos a única forma de obter os excedentes das produções, passam a comercializar este excedente, fazendo ao mesmo tempo entrar em crise o antigo modelo que ditava que, para conseguir este excedente, as guerras eram necessárias.

O movimento destas transgressoras possibilitou a criação dos mercados, a urbanização e o desenvolvimento a partir da dinâmica ordem – desordem (transgressão). Nova ordem, pois estabeleceu uma ordem mais perfeita e mais evoluída na qual este mercado se tornou o contrapeso da guerra.

Isso significa que, se estas transgressoras não tivessem agido no sentido de legitimar suas transformações até estabelecer a nova ordem que criou os mercados, suas civilizações teriam pro-

vavelmente se autodestruído. Do mesmo modo que, se a resposta predominante a suas transgressões fosse totalitária e conservadora, e não pela adesão a este novo moto social, o mercado não teria sido criado como contrapeso à lógica das guerras, assim como não teria surgido a urbanização nestas sociedades, e elas estariam ainda puramente na fase agrícola ou da caça e da coleta.

Se elas tivessem tido medo de prosseguir em sua empreitada, provavelmente suas sociedades teriam se autodestruído. O que nos faz lembrar o oriki de Oxum, um dos mitos legitimadores das mulheres do mercado, cultuado nas sociedades religiosas de iyalodes e senhoras do mercado assim como é Iansã: “Ó Logun Ede, quem tem medo não pode ser importante.”

Na sociedade atual, na crise do capital em que estamos, que denota e reforça o pedido da consolidação de uma transformação, e da mesma forma que naquele período anterior, se a resposta conservadora e totalitária for predominante, a sociedade sucumbe. Isso significa também, em outra medida, que, se as instituições (supostamente) multilaterais não se reformarem e derem a devida importância às novas potências do Sul em sua representatividade, dificilmente encontraremos uma saída. O diálogo Sul-Sul, os Renascimentos Latino e Africano (contextos nos quais escrevo este texto), dos países muçulmanos, do Sudeste Asiático, da Rússia, da China, assim como a reedição para este século do Renascimento Hindu precisam se consolidar desde já como um projeto cultural, social, político e econômico para que possamos estabelecer uma nova ordem que aponte para nosso progresso em comum, e vençam as resistências totalitárias e conservadoras, que normalmente se impõem às transformações que de fato são inexoráveis, que, se não ocorrem, podem levar nossa sociedade à autodestruição.

Aderir ao movimento de transformações para vencer a resistência totalitária e conservadora que nos leva à autodestruição,

como diz o oriki de Exu que já conhecemos – “Ele faz o torto endireitar”, “Ele faz o direito entortar”, “Ele reforma Benim” –, ou o de Oxalá no verso “Só aquele que morre e renasce conhecerá a verdade” (evocando a morte social da resposta totalitária e do conservadorismo que resiste às transformações por que precisamos passar), se faz mais do que necessário para que a humanidade passe por mais este momento turbulento que pede nossa reação de restabelecer a nova ordem da qual realmente precisamos neste momento mais uma vez.

Que toda vez que passemos por estes momentos na história da humanidade nunca deixemos de nos inspirar pelas vozes daquelas transgressoras, nossas ancestrais, que salvaram suas sociedades da autodestruição e criaram o mercado em terras da África... Mercado este no qual reina Exu, senhor de toda a transformação. E que ele permita que possamos sempre transformar nossa sociedade pelo movimento e pela adesão ao movimento dos transgressores, para que se estabeleçam as ordens ideais que desafiam as respostas totalitárias de um conservadorismo que atrasa e trava nosso desenvolvimento como espécie humana, assim como mostrou sempre nossa história pelos séculos. Que sempre possamos reformar nosso grande Benim, assim como diz o seu oriki, e que nossa mãe Oxum e todos os que lutam pela transformação sejam por seus ideais libertados em todos os tempos das torres da opressão, como diz a sua eterna lenda.

Itan Ifá – A Experiência do Mestre e o Mito de Exu

Na segunda aula da disciplina de Etnicidades e Africanidades que ministrei na Pós-graduação do curso Etnocult, na Escola de Comunicação e Artes da USP, tive momentos preciosos.

O tema da primeira parte da aula foi o mito de Exu e a importância das transgressões à ordem nas sociedades tradicionais.

Falei sobre as funções do mito (além da religiosa, que são cosmológica, sociológica e pedagógica) e as invariantes de Lawton para poder guiar o estudo de qualquer civilização dentro dos conceitos da diversidade.

Logo depois, começamos o processo de desmitificação deste tão importante mito para os iorubás, que tem seus correspondentes em quase todas as sociedades tradicionais da África Ocidental.

Falei da função de sinalizador dos caminhos, senhor dos caminhos, responsável pelo sistema de comunicação deste povo e seus simbolismos nas entradas das casas e caminhos.

Contudo, um dos pontos mais importantes foi quando falei sobre a questão do mercado e por que Exu é o Senhor do Mercado. Para entender melhor, é necessário se ater ao fato de que o mercado, em quase toda a África Ocidental, surge da transgressão das mulheres, que analisamos em detalhe na seção anterior deste livro, acentuando que o mercado, surgindo de uma transgressão, se contrapõe à lógica da guerra que regulava as relações entre clãs e linhagens. Portanto, o mito que legitimaria esta instituição deveria ser o mito do transgressor, presente no arquétipo de Exu no caso dos iorubás.

Apresentei a posição dos antropólogos tradicionalistas do final do século XIX, que estabeleciam que as sociedades tradicionais não tinham nenhum processo de historicidade por serem sociedades de consenso e reprodução destas tradições. Falei de Georges Balandier, que, na época do processo de descolonização da África, em seus estudos, contradisse este pensamento e disse que os transgressores dão o mote histórico e social a estas sociedades e que se dividem em quatro tipos: os rivais (caçulas que assumem o papel social dos mais velhos são um exemplo), os produtores (que relegam à morte social

os detentores de riquezas quando estes ameaçam a sustentabilidade da sociedade), os reformistas religiosos (que buscam, a partir de uma nova relação com o sagrado, estabelecer novas relações sociais) e as feiticeiras (que são um corpo social que em si representa a oposição indireta ao poder estabelecido).

Apresentei os versos de orikis que mostram como, na sociedade iorubá, Exu legitima estes quatro tipos de transgressores e que falam de seus aspectos transformadores e transgressores da ordem:

Ele faz o torto endireitar
Ele faz o direito entortar
Ele reforma Benim
Rei na Terra de Ketu

Para complementar a questão da importância deste papel dos transgressores nas sociedades tradicionais, recorri a outra obra de Georges Balandier (1997) chamada *A desordem: elogio do movimento*, que trata destas questões, tanto nas sociedades tradicionais quanto nas modernas. Muito resumidamente, Balandier, em sua obra, afirma que o pensamento científico e puramente racional não consegue explicar todos os fenômenos humanos e que o mito traz fatores importantes nesta explicação de fenômenos sociais. Evoca que, nas construções mitológicas, todas as origens nascem de uma desordem e um caos que se estabelecem em ordem, e que este mito continua impondo um duplo jogo entre ordem e desordem no decorrer do processo histórico.

A partir destes estudos ele demonstra que tanto as sociedades tradicionais quanto as modernas transitam entre ciclos de ordem e desordem, e que normalmente isto se dá com a finalidade de que, no ciclo ordem-desordem-ordem, se estabeleça sempre uma ordem mais perfeita. Para que esse ciclo

se cumpra nas sociedades tradicionais, mitos como o de Exu (dos transgressores) são centrais.

No exemplo discutido anteriormente, temos em Exu, na questão da criação dos mercados através da transgressão na região iorubá, o legitimador da nova ordem; pois, não fosse a criação dos mercados, a lógica da guerra (que engendra a desordem) teria destruído a civilização. Dessa forma, este agente transgressor dá uma resposta à desordem que se estabeleceu na sociedade, a fim de que uma nova ordem mais perfeita se estabelecesse e ela não se autodestruísse.

Contudo, segundo Balandier, tanto as sociedades tradicionais quanto as modernas nem sempre dão este tipo de resposta à desordem. Segundo ele, há três tipos de respostas a esta desordem:

1. A resposta totalitária, de que são exemplos o fascismo, o nazismo e a onda conservadora atual;
2. A resposta religiosa na dimensão do sagrado, de que é exemplo o crescimento de seitas religiosas atuais e do fundamentalismo religioso, que acaba conversando diretamente com o conservadorismo;
3. A resposta pelo movimento, de que são exemplos a transgressão de Exu e das mulheres na criação dos mercados na África Ocidental e o movimento artístico modernista que igualmente rompeu com padrões estabelecidos.

Sem dúvida, atualmente, o mundo passa por desordem e transição, e temos exemplos das respostas totalitária (conservadorismo) e religiosa unidas em um primeiro momento. Contudo, se faz necessária uma resposta pelo movimento, tal qual na criação dos mercados na África Ocidental, legitimada pelo mito de Exu. Para tanto, para romper com o estabelecido, para vencer este momento de desordem e estabelecer uma nova ordem, alertei minhas alunas e meus alunos sobre a importância

do papel transgressor que eles têm. Espero que o aprendizado adquirido em meu curso Etnocult (assim como o curso como um todo) ajude a produzirem trabalhos a fim de desafiar e transgredir o ciclo de reprodução cultural, para que se crie uma semente em suas ações, em suas profissões e militância nos movimentos sociais; para enfrentar o ciclo de violência simbólica que vitimiza nossa cultura, e assim contribuir para estabelecer o ambiente cultural para o advento de novas relações sociais, e a transformação política, econômica e social em si que este momento pede. Que a partir de suas transgressões ao poder estabelecido, assim como Exu, ajudem a fazer o “Torto endireitar” e sejam agentes deste “Rei que reforma Benim”.

Para lhes dar um exemplo de rompimento com o poder estabelecido, deixei-os com o poema de Álvaro de Campos (Fernando Pessoa), que nem imaginavam que poderia ter a ver com o mito de Exu em seu espírito de desafio ao poder estabelecido atual. Espero que isto os inspire como inspirou meus alunos transgressores que chegaram até o final deste texto.

Laroye Esu
Iba Esu Odara
a lun se Ibini
Oba ni Ile Ketu
Esu lo lo lo lo lo.

Ultimatum

Mandato de despejo aos mandarins da Europa! Fora.
Fora tu, [...] reles esnobe plebeu [...]!
Fora tu, [...] imperialista das sucatas [...], charlatão da sinceridade [...]

Quem és tu, tu da juba socialista [...]

E tu, qualquer outro [...]

Ultimatum a eles todos, e a todos os outros que sejam como eles todos!

[...]

E tu, Brasil [...] blague de Pedro Álvares Cabral, que nem te queria descobrir!

[...]

Fechem-me isso a chave e deem a chave fora!

[...]

Sufoco de ter só isto à minha volta!

Deixem-me respirar!

Abram todas as janelas!

Abram mais janelas do que todas as janelas que há no mundo!

Nenhuma ideia grande [...]

Nem uma corrente política que soe a uma ideia-grão [...]

Sim, todos vós que representais a Europa [...]

Homens altos [...], passai por baixo do meu desprezo!

Passai [...] aristocratas de tanga de ouro [...]

Passai, frouxos [...]

Passai, radicais do Pouco [...]

Passai, [...] monte de tijolos com pretensões a casa!

Inútil luxo, [...] megalomania triunfante [...] Vós que confundis o humano com o popular [...] Vós que confundis tudo [...]

Passai, [...] anarquistas deveras sinceros, socialistas a invocar a sua qualidade de trabalhadores para quererem deixar de trabalhar!

[...]

Quem acredita neles?

[...]

Mandem isso tudo pra casa descascar batatas simbólicas!

[...]

A Europa tem sede de que se crie [...]

A Europa quer a Inteligência Nova [...]
 a Sensibilidade Nova [...]
 O que aí está a apodrecer a Vida quando muito é estrume para
 o Futuro!
 O que aí está não pode durar, porque não é nada!
 Eu, da Raça dos Navegadores, afirmo que não pode durar!
 Eu, da Raça dos Descobridores, desprezo o que seja menos que
 descobrir um Novo Mundo!
 [...]
 Proclamo isso bem alto [...] braços erguidos, fitando o Atlântico
 e saudando abstratamente o Infinito!

(PESSOA, 1917)

No exemplo do poema de Álvaro de Campos acima, temos a quebra necessária com as tradições a este momento, a resposta pelo movimento que foi o movimento modernista nas artes no início do século XX e que Exu representa na sociedade iorubá.

Mesmo me assumindo como alguém da “juba socialista” por ideal, ao ouvir os versos de Fernando Pessoa me conscientizo da necessidade de reformas estruturais nos sistemas políticos, econômicos e culturais deste início do século XXI frente à atual crise que vivemos.

Nesse sentido, faz-se mais que necessário o alinhamento dos países do Sul que, até 2030, deverão representar 75% da produção de riqueza mundial em uma Nova Ordem Mundial que aprofunde o processo de descolonização. Este projeto deve ser seguido da adoção de políticas econômicas que tragam uma alternativa ao conservadorismo neoliberal atual, que vê seus sinais de esgotamento gerando esse momento de desordem e que ainda resiste a responder a esta mesma desordem pelo conservadorismo, sendo uma espécie de resposta totalitária.

Segundo o livro *O capital do século XXI*, de Piketty (2014), uma das principais causas da crise é o modelo econômico atual que concentra cada vez mais renda e não privilegia a produção, mas, sim, a especulação e o rentismo (algo que o mundo já conheceu igualmente na Crise de 1929).

Este modelo deve ser enfrentado, contudo, além do modelo econômico, para que se consolide uma Nova Ordem em que os países do Sul tenham reconhecidos seus espaços nas políticas das instituições multilaterais e sua verdadeira representatividade seja compatível com seu peso econômico. Faz-se necessário um projeto cultural, que chamo de Renascimentos do Sul, no qual esta obra faz parte do Renascimento Africano, em primeira instância, e secundariamente do Renascimento Latino.

Os povos do Sul, em seu processo de descolonização (que é contínuo), devem se aproximar dos valores civilizatórios tradicionais (de suas comunidades tradicionais, como é o caso da África) para que suas instituições sejam reformadas segundo estes valores civilizatórios, a fim de participarem do processo de reconstrução desta Nova Ordem Mundial como protagonistas.

A apropriação de valores civilizatórios que confrontem o espírito do capital é essencial neste momento de transformação. Um exemplo deste espírito das sociedades tradicionais que contradizem o espírito do capital tive quando viajei a Salvador, alguns anos depois de voltar para o Sul e deixar a Bahia. Em uma dança de Obaluaiê (Sakpata, o Senhor da Terra), ele gritava e se contorcia. Ao buscar explicações para a simbologia disto nesta representação da dança de Obaluaiê, descubro que esta dança, que simboliza a dor do Senhor da Terra, é a dor do mundo e de todos os homens que vivem nele; que o Senhor da Terra sente e que as riquezas da Terra, seu domínio, devem servir para aliviar as dores dos homens, e assim sua dor seria aliviada, pois, enquanto os homens na Terra sofressem as penas,

e as riquezas da Terra não fossem usadas para aliviar as dores dos homens, ele continuaria sentindo as dores dos homens.

Como filho de Obaluaiê, tendo o Odu Obara Meji (o Odu da Prosperidade entre os povos) em meu destino, isto me levou a militar politicamente pelo fim da miséria em meu país, trabalhando voluntariamente como pesquisador militante, confeccionando relatórios para a utilização em políticas públicas na área social, educacional, de igualdade racial e de gênero; segundo o juramento de vida que fiz à minha mãe Oxum pelas mulheres e contra todo tipo de opressão e discriminação racial, religiosa e de gênero, e a Xangô pela educação, chegando até mesmo a me infiltrar entre o povo de rua da Bahia para pesquisar seu capital cultural e os motivos que provocaram a evasão escolar desta população. Fiquei extremamente realizado pelo juramento que fiz quando, em 2013, foi promulgada a lei que destina 100% dos recursos dos *royalties* do petróleo do Pré-sal Brasileiro para a Saúde (25%) e a Educação (75%), cumprindo a vontade de Obaluaiê, usando as riquezas que estão de baixo de do solo de sua Terra para aliviar as dores dos homens e, assim, indiretamente, aliviar sua dor (o que confronta diretamente com o espírito do capital dos monopólios com suas atuais extensões no mundo financeiro que nos trouxeram a crise atual).

Outro fato que me deixou extremamente realizado por minha ancestralidade afrodescendente, no alento à dor do Senhor da Terra, foi quando meu país erradicou a miséria e saiu do Mapa da Fome Mundial, algo pelo qual lutarei com minha obra, sobretudo na inspiração de políticas públicas como bom filho do Senhor da Terra, para que o mesmo ocorra na nossa amada Mãe África e em outros lugares do mundo, para que assim a dor do mundo, que sente o Senhor da Terra, seja menor. Ainda mais por, além de tudo (em minha tradição), acreditar que na cabeça de cada um mora um deus (independentemente de sua religião). E, considerando

como são alimentados os deuses nossos ancestrais, os seres que os carregam não podem passar fome, pois estes deuses (independentemente de sua fé ou descrença) se alimentam quando os alimentamos, e assim se erradica a fome.

Só se enfrenta o espírito do capital (que, sendo a predisposição de acumular capital como um fim em si mesmo, motiva o rentismo que nos trouxe a esta crise) com outros valores culturais que deem suporte a novos modelos econômicos sustentáveis, que devem se adaptar aos valores culturais dos povos do Sul em seus Renascimentos Culturais (africano, latino-americano, islâmico, russo, chinês, hindu e asiático em uma versão ao século XXI) que dialoguem entre si.

Desconstruir e reconstruir, no processo de ordem – desordem – ordem mais perfeita, do qual nos fala Balandier, é o caminho que se apresenta a nós para que trilhemos.

Para os que creem que nada se modifica, deixo-os com o título de uma obra de Marshall Berman, inspirada na frase de Karl Marx e Friedrich Engels (1848, cap. 1, paragr. 18), *Alles Ständische und Stehende verdampft* (“Tudo que é sólido desmancha no ar”), bem no espírito do que representa Exu para o povo iorubá, além de versos do seu oriki que transcrevo abaixo igualmente:

Oriki de Exu

Ele faz o torto endireitar,
Ele faz o direito entortar
Rei na Terra de Ketu,
Ele reforma Benim

Reformemos nosso Benim, Exu.

Laroye Esu