

OGUM e EXU: quando orixás atemporais fazem a releitura da pós-modernidade¹

Álvaro Roberto Pires²

Situações sociais inusitadas quando aparecem, carregam consigo os sinais do desconforto evidente na tomada de posição a que somos obrigados a ter, numa resposta rápida ao estímulo sugerido. O despreparo momentâneo que o novo enquadramento nos obriga, articula e põe em ação nossa capacidade de gerar “um cem número” de possibilidades criativas das quais escolheremos uma, talvez duas, que servirão ao propósito em foco.

Assim o foi no momento em que tomamos conhecimento do evento para o qual este *paper* foi elaborado. O evento terá como norteador principal os *mitos de origem* produzidos pelas nacionalidades europeias, na interface oposta àqueles gestados pelas nacionalidades não-europeias, cujo foco de discussão crítica envolverá os campos da literatura à comunicação, da história às artes, da antropologia à sociologia, da política à filosofia.

Estamos diante de algumas possibilidades de temas no conjunto de seis painéis que compõem as sessões paralelas do evento, todos instigantes no que diz respeito à elaboração de argumentos factíveis que possam colaborar com a discussão e produção de novos conhecimentos no campo das ciências humanas, considerando ser a antropologia das populações afro-brasileiras a área escolhida para tal finalidade. Dentre aqueles temas o que se refere aos *mitos de origem e a pós-modernidade* foi a opção feita, centralizando assim nosso foco, ao menos temporariamente, na direção que dará lastro ao discurso narrativo que segue, levando-se em conta que a existência de outros vetores interferem no *locus* em destaque.

Primeiramente convém mencionar que estaremos falando a partir das coerências dadas no interior das nacionalidades não-europeias, cuja diversidade de aspectos culturais, econômicos, políticos, dão o tom dos estilos, significados, sentidos, criatividade, no ir-e-vir dos “sujeitos” que interagem intensamente através das ranhuras do tecido social. Esta construção possui, em sua dinâmica, elementos dialéticos que ao serem confrontados com outras culturas e suas nações, produzem resultados híbridos tão interessantes quanto sua gênese, a partir dos quais é possível a criação de novos sotaques, novas gíngas, novos saberes, novos sabores, outros querereres na polifonia humana.

A união da temática acima mencionada juntamente com o universo macro das nacionalidades não-europeias nos levou a construir argumentos que estivessem próximos da realidade existente na religião de matriz africana, conhecida entre nós, brasileiros, como sendo afro-brasileira³, encontrada em sua plenitude no interior das comunidades-terreiro⁴,

¹ Texto apresentado no **Congresso Internacional A Europa das Nacionalidades Mitos de Origem: discursos modernos e pós-modernos**, realizado de 9 a 11 de maio de 2011 na Universidade de Aveiro, Portugal, no painel *Mitos de Origem e a Pós-Modernidade*.

² Docente do Departamento de Antropologia e Sociologia da Universidade Federal do Maranhão (UFMA); docente do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais (PPGCSoc/UFMA); pesquisador do Centro de Estudos Africanos da Universidade do Porto (CEAUP); responsável pela linha de pesquisa Religiosidade e Etnicidade no Grupo de Estudos e Pesquisas Ritmos da Identidade (UFMA/CNPq). E-mail: logunede@uol.com.br. Skipe: logunede54.

³ Estaremos utilizando aqui a categoria “afro-brasileira” para designar o panteão religioso encontrado hoje no Brasil, que abrange uma diversidade de ritualísticas (dentre elas podemos mencionar o candomblé, a

locais onde a socialidade, a convergência para a ajuda mútua, a reciprocidade de gestos e atitudes, encontra-se mesclada no território sagrado, onde as divindades do panteão negro daquela religiosidade festejam junto aos adeptos e convidados as homenagens preparadas seguindo a circularidade do mito. O enquadramento nas relações sociais mantidas no interior das comunidades-terreiro configura outras formas de relação do homem com o sagrado, sendo assim o terreno propício para pensarmos as articulações na ordem do discurso, que possam contribuir com a construção da releitura acerca do fenômeno social conhecido como pós-modernidade.

Para tanto a *presença* de duas importantes entidades do panteão religioso afro-brasileiro será fundamental para nossa articulação, no que se refere à construção de cosmovisões distintas que possam mostrar a diferença constituinte de um olhar não domesticado segundo a lógica do pensamento contemporâneo. Estamos falando de Ogum e Exu. Orixás que segundo o título deste *paper* são atemporais, isto é, ultrapassam a temporalidade humana dada por intermédio da demarcação de sua cronologia. Numa tentativa de compreender melhor o significado do termo orixá, o qual terá papel importante em nossos argumentos, é necessário trazer à luz Pierre Verger (1981) quando fala a respeito desta divindade.

A religião dos orixás está ligada à noção de família. A família numerosa, originária de um mesmo antepassado, que engloba os vivos e os mortos. O orixá seria, em princípio, um ancestral divinizado, que, em vida, estabeleceu vínculos que lhe garantiam um controle sobre certas forças da natureza, como o trovão, o vento, as águas doces ou salgadas, ou, então, assegurando-lhe a possibilidade de exercer certas atividades como a caça, o trabalho com metais, ou, ainda, adquirindo o conhecimento das propriedades das plantas e de sua utilização. O poder, à se, do ancestral-orixá teria, após a sua morte, a faculdade de encarnar-se momentaneamente em um de seus descendentes durante um fenômeno de possessão por ele provocada. (pg. 18).

O fenômeno da possessão vem a ser o elo que antecede a passagem da vida humana para sua condição de divindade, no interior da corrente mítica que oferece significado e sentido para uma determinada coerência dada ao mundo construído pelas comunidades-terreiro. Podemos exemplificar o argumento acima mencionando que “*Ògun ter-se-ia tornado orixá quando compreendeu, lamentando amargamente, que acabava de massacrar, em um momento de cólera irrefletida, os habitantes da cidade de Ire, fundada por ele e que não mais a reconheceria quando ali voltou, após longa ausência*” (*idem*, pg. 18).

umbanda, o tambor-de-mina, o xangô, o batuque, entre outros), as quais foram oriundas da cultura negra africana, amalgamadas no país através da escravidão e dos processos diaspóricos.

⁴ Designa-se no Brasil o termo comunidade-terreiro ao local onde acontece as cerimônias sagradas em louvor as divindades do panteão da religião afro-brasileira. A unificação dos termos nos dá a exata medida da complexidade existente na ritualística encontrada seja no candomblé, tambor-de-mina, umbanda, etc. “Comunidades” estaria vinculado as atividades sociais ou religiosas executadas intra-muros; tudo que lá é feito possui a característica de o ser a partir do ponto de vista coletivo, embora as ações individuais tenham um papel importante (o orixá é individualizado, as oferendas são únicas...). O “terreiro” aproxima-se da noção de território (profano ou sagrado), no qual estão ali assentadas as matrizes da família ancestral, no qual as divindades “montadas” em seus filhos são homenageadas nas festas públicas, refazendo assim a circularidade do mito fundador através do rito. A comunidade-terreiro é o espaço da ambivalência, da assimetria.

Assim a possessão no interior das comunidades-terreiro possui significação fundamental para o início e continuidade dos ritos da religião afro-brasileira, independente da família ancestral a qual venha fazer parte. Esta posto ali a circularidade das matrizes sagradas que, por intermédio da relação estabelecida com seus orixás, expandirá o poder de realização dos indivíduos bem como de suas ações sociais, otimizando o equilíbrio no mundo, a partir de um determinado posicionamento daqueles que estão situados nos interiores do território sagrado.

Embora tenhamos feito menção no excerto acima da divindade Ogum, seria conveniente começar nossos argumentos com aquele que vem primeiro em qualquer cerimônia da religião afro-brasileira: Exu. Trata-se de uma divindade controversa, contraditória, cuja definição por um único aspecto pode incorrer em erros grosseiros. A melhor maneira de defini-lo seria a partir da palavra ambivalência. Sua ambivalência é tão notória que talvez pudéssemos dizer que Exu é a própria personificação dos aspectos dialéticos do mundo. O sociólogo Bauman na introdução de seu livro **Modernidade e Ambivalência** define o termo ambivalência precisamente com as propriedades que podem ser usadas para compreender as forças que dão substância as ações da divindade Exu, tal qual o universo transformado no qual este atua.

A ambivalência, possibilidade de conferir a um objeto ou evento mais de uma categoria, é uma desordem específica da linguagem, uma falha da função nomeadora (...) que a linguagem deve desempenhar. O principal sintoma da desordem é o agudo desconforto que sentimos quando somos incapazes de ler adequadamente a situação e optar entre ações alternativas. (BAUMAN, 1999: 9). (grifo nosso).

Esta ambivalência da qual fala Bauman possui proximidade com Exu, por excelência a divindade da comunicação, aquele que possui o poder da palavra e do envio das oferendas aos outros orixás. Muitos acreditam que esta divindade é a responsável pela comunicação entre o adivinho Orunmilá, o deus do oráculo, os homens e os orixás, conforme contam os mitos. A comunicação através da arte da adivinhação possui papel fundamental no interior da religião afro-brasileira e aquela originária de matriz africana. A prerrogativa de realizar o jogo de búzios nas comunidades-terreiro do Brasil é dada aos babalorixás e yalorixás, aqueles que se encontram posicionados no lugar mais alto da hierarquia de suas casas. Sendo Exu o senhor da comunicação ele sempre está presente neste jogo de adivinhação; desta feita o binômio desordem/ordem da linguagem está presente no princípio ativo de Exu, o qual faz com esta alternância apareça nas ações humanas, dando lugar posteriormente ao equilíbrio, que cede novamente a ambivalência numa circularidade dialética. Este binômio está presente em todos os lugares, mas simbolicamente se materializa nos locais onde as pessoas fazem suas compras, semanais, diárias ou mensais, tanto da alimentação que tornará o corpo fortificado, como da alma que será servida através da oferenda levada por Exu. Falo dos mercados e das feiras.

Sabemos que as feiras ou os mercados possuem grande importância para o africano como também para o povo-de-santo no Brasil bem como em outros países, cidades. Nestes locais de grande aglomeração de pessoas podemos encontrar Exu, soberano em um de seus domínios por excelência, local este no qual a ambivalência é encontrada, como nos diz Arno Vogel *et alli* em seu texto sobre o mercado:

O Mercado é, justamente com os caminhos e suas encruzilhadas, o domínio por excelência de Èsù. Esquecê-lo, quando se vai às compras, é nefasto para os negócios. Por isso, quase sempre encontramos, junto à entrada do mercado, um assentamento sumário, onde se deposita o tributo devido ao senhor-dos-limiares e das passagens. Com ele pretende-se conquistar a sua benevolência, tão importante para o êxito das transações num universo onde o intercurso social nem sempre é harmonioso, tranquilo e bem-sucedido. Nesse universo, é, por vezes, difícil encontrar o que se procura, decidir o que é melhor e pagar o que é razoável. Por isso, não bastam as conversas e barganhas. É preciso a complacência ou mesmo a ajuda do Olójà⁵. (VOGEL et alli, 2005: 7).

Além de cuidar, preferencialmente, dos mercados podemos dizer que também zela pelas pessoas, por suas casas, pelos templos, servindo também de intermediário entre os homens e os deuses. Como assevera Verger “...por essa razão é que nada se faz sem ele e sem que oferendas lhe sejam feitas, antes de qualquer outro orixá, para neutralizar suas tendências a provocar mal-entendidos entre os seres humanos e em suas relações com os deuses e, até mesmo, dos deuses entre si”. (VERGER, 1981: 76).

A despeito das qualidades ou dos defeitos que Exu possa ter, juntamente com a perseguição desencadeada contra a religião de matriz africana no Brasil, tanto pelo estado como pela Igreja Católica a partir do período da escravidão, até recentemente, desferiu-se também campanha contra esta divindade, comparado ao diabo (pecha ainda hoje atribuída a ele, agora, em especial, pelos religiosos neo-pentecostais). Tem sido tarefa importante tanto fora como no interior das comunidades-terreiro resgatar a relevância desta divindade no conjunto de seu panteão, contra os argumentos maledicentes publicizados negativamente a respeito de Exu. Tal resgate possibilita também oferecer dignidade necessária à cultura negra no Brasil, objeto de leituras e abordagens reducionistas, eivadas de pré-noções cuja estampa pretende minimizar a presença do negro no país.

“*A busca da África no candomblé*” título do livro de Stefania Capone nos dá a medida exata das junções que podem (e devem) ser feitas entre a figura de Exu e os aspectos contemporâneos das relações sociais mantidas entre os sujeitos, talvez uma tentativa da autora fazer-nos compreender que *há muito mais bruxaria no céu e na terra do que supõe a vã burocracia da razão* (2005, pg. 7), parafraseando aqui Eduardo Viveiros de Castro no momento em que construiu seus argumentos na tradução do emblemático *Bruxaria, Oráculos e Magia Entre os Azande* de Evans-Pritchard em 1978. Diz Capone ao referir-se a Èsù-Elégbé dos iorubas e Legba dos fon no Benin

Ele é o grande comunicador, o intermediário entre os deuses e os homens, o restaurador da ordem no mundo, mas, ao mesmo tempo, como senhor do acaso no destino dos homens, desfaz as abordagens conformistas do universo, ao introduzir a desordem e a possibilidade de mudança. Personificação do desafio, da vontade e da irreverência. (CAPONE, 2004: 54).

Numa outra direção a presença de Exu na obra *Os Nagô e a Morte* de Juana Elbein dos Santos estabelece as estacas de sustentação tanto no princípio dinâmico, bem como no

⁵ Expressão yorubá que na língua ordinária significa seja o vendedor seja o dono do mercado. Na cosmogonia do povo-de-santo, a locução dono-do-mercado equivale a um dos títulos de Èsù.

princípio da existência individualizada dentro do sistema nagô. A autora assevera que “*assim como Olórun⁶ representa o princípio da existência genérica, Èsù é o princípio da existência diferenciada em consequência de sua função de elemento dinâmico que o leva a propulsionar, a desenvolver, a mobilizar, a crescer, a transformar, a comunicar*” (SANTOS, 1986: 131). Tal visão possui grande correlação com o princípio do *axé* (poder de realização), vinculado as potencialidades do mundo animal, mineral, vegetal, cuja característica marcante é expandir-se. Caso não seja cuidado devidamente pode definhar, enfraquecer, perdendo assim seu poder de otimizar a vida.

Declinaremos a partir daqui os argumentos para tratarmos do orixá considerado o elo complementar a Exu: Ogum. Orixá guerreiro, senhor do ferro, ligado a todas as pessoas que utilizam esse metal, tal qual os agricultores, barbeiros, caçadores, etc. A partir do início da Revolução Industrial onde o progresso da máquina a vapor impulsionou o surgimento de outros inventos como automóveis, trens, máquinas em geral, pode-se uni-los ao grupo daqueles que estão sob o cuidado daquela divindade.

É o primeiro também a ser saudado depois que Exu é despachado⁷. Quando Ogum se manifesta no corpo em transe de seus iniciados, dança com ar marcial, agitando sua espada e procurando um adversário para golpear. É, então, saudado com gritos de 'Ogum ieee!'. É sempre Ogum quem desfila na frente, 'abrindo caminho' para os outros orixás, quando eles entram no barracão nos dias de festa, manifestados e vestidos com suas roupas simbólicas. (VERGER, 1981: 94).

Monique Augras ao falar sobre a identidade mítica em comunidades nagô, num livro com título sugestivo para a compreensão do que acontece no interior da religião afro-brasileira, *O Duplo e a Metamorfose*, diz que

Ogun é, portanto, antes de mais nada, o pioneiro. Vem das florestas, inventa o ferro, fabrica as armas de caça e de guerra, a enxada que trabalha a terra, as serras e os formões que entalham a madeira, transformando-a em objetos sagrados: forja a faca dos sacrifícios, as campainhas que chama os deuses na festa. (...) Ele é o deus da técnica. Seu emblema resume suas atividades: é uma penca de sete ferramentas em miniatura. Sete é o número simbólico de Ogun. A pedra que o representa em seu aspecto essencial é minério de ferro. (AUGRAS, 1983: 106).

A autora nos mostra que Ogum possui grande importância no conjunto do panteão da religião afro-brasileira, por estar presente em diversas ferramentas que são usadas pelos outros orixás, mesmo aqueles que possivelmente mantém, segundo a mitologia, relações de conflito consigo, estruturando dessa forma o cotidiano das comunidades-terreiro e sua razão de existir. Por outro lado a pedra que representa o aspecto dinâmico de sua existência, o

⁶ Literalmente, o Dono do Céu; nome pelo qual é denominado preferencialmente no Brasil o Deus Supremo. (PRANDI, 2001: 568).

⁷ O uso do verbo despachar para as comunidades-terreiro possui um outro significado bastante diverso daquele comumente utilizado em nosso cotidiano. Na sociedade abrangente despachar significa “mandar embora”, “afastar de”, menção feita àquele que deve evadir-se do local, indo instalar-se num outro locus histórico ou simbólico. Para as comunidades-terreiro o uso deste verbo não diz respeito a mandar Exu embora, mas fazer a oferenda primeira para a divindade que possui tal primazia (posteriormente trataremos deste assunto a partir do mito de Exu, exposto em sua íntegra em Anexos).

minério de ferro, possui um papel relevante no conjunto do desenvolvimento das sociedades contemporâneas, tal qual podemos perceber nas companhias mineradoras pelo mundo afora.

Duas divindades até certo ponto diferentes, com histórias míticas distintas, mas que, no entanto, guardam convergências apesar de certa assimetria no desenrolar do mito. A partir de suas representações simbólicas, de seus sentidos no interior de uma cosmovisão que oferece vida as comunidades-terreiro, estaremos focando o olhar naquilo que se convencionou chamar de pós-modernidade no mundo contemporâneo.

Marshall Berman ao publicar em 1982 seu livro *“Tudo que é Sólido Desmancha no Ar: a aventura da modernidade”* sacudiu a cidade de New York com o desvendamento histórico e pontual tanto da sociedade como da cultura nos séculos XIX e XX. Posteriormente o público brasileiro a partir de 1986 foi brindado com a edição nacional. Nas primeiras páginas do livro o autor argumenta acerca da condição dos cidadãos e cidadãs residentes nas megalópoles, grandes e médias cidades assumirem a condição de modernos. Essa condição, segundo o autor, é tratada como sendo a “experiência de tempo e espaço”. Assevera Berman que

Ser moderno é encontrar-se em um ambiente que promete aventura, poder, alegria, crescimento, autotransformação e transformação das coisas ao redor – mas ao mesmo tempo ameaça destruir tudo o que temos, tudo o que sabemos, tudo que somos. A experiência ambiental da modernidade anula todas as fronteiras geográficas e raciais, de classe e nacionalidade, de religião e ideologia: nesse sentido pode-se dizer que a modernidade une a espécie humana. Porém, é uma unidade paradoxal, uma unidade de desunidade: ela nos despeja a todos num turbilhão de permanente desintegração e mudança, de luta e contradição, de ambigüidade e angústia. (BERMAN, 1988: 15).

A condição de “ser moderno” foi visualizada no interior da avalanche de fenômenos sociais que regulam a vida moderna, tais como as descobertas nas ciências físicas que proporcionaram nova representação do universo e a posição que ocupamos nele; a transformação do conhecimento científico em produto tecnológico, beneficiando assim a industrialização da produção; explosão demográfica sem precedentes cujo resultado é o deslocamento de significativo contingente humano a procura de arranjos societários indignos a condição humana; crescimento urbano desordenado e caótico; *“...estados nacionais cada vez mais poderosos, burocraticamente estruturados e geridos, que lutam com obstinação para expandir seu poder; movimentos sociais de massa e de nações, desafiando seus governantes políticos ou econômicos, lutando para obter algum controle sobre suas vidas”* (idem, 1988: 16).

Berman traça um comparativo com o pensamento dos escritores e pensadores do séc. XIX e seus sucessores do séc. XX quando estes debruçam o olhar sobre a cosmovisão construída acerca da modernidade. Notaremos, conforme menciona o autor, profundas alterações naquilo que oferece sustentação à lógica da modernidade.

Se prestarmos atenção àquilo que escritores e pensadores do séc. XX afirmam sobre a modernidade e os compararmos àqueles de um século atrás, encontraremos um radical achatamento de perspectiva e uma diminuição do espectro imaginativo. Nossos pensadores do séc. XIX eram simultaneamente entusiastas e inimigos da vida moderna, lutando desesperados contra suas ambigüidades e contradições; sua

auto-ironia e suas tensões íntimas constituíam as fontes primárias de seu poder criativo. Seus sucessores do século XX resvalaram para longe, na direção de rígidas polarizações e totalizações achatadas. A modernidade ou é vista com um entusiasmo cego e acrítico ou é condenada segundo uma atitude de distanciamento e indiferença neo-olímpica; em qualquer caso, é sempre concebida como um monólito fechado, que não pode ser moldado ou transformado pelo homem moderno. Visões abertas da vida moderna foram suplantadas por visões fechadas: Isto e Aquilo substituídos por Isto ou Aquilo. (idem, pg. 24).

Considerando ser o universo da modernidade eivado de incertezas e paradoxos, nos quais os “sujeitos” estão vinculados, o que dizem outros autores a respeito da pós-modernidade e seus efeitos? Jean-François Lyotard no livro *A Condição Pós-Moderna* elabora sua análise a partir de pequenas transformações quantitativas visando demonstrar o salto qualitativo dado nas mudanças de uma época. O foco do livro é tratar das questões relacionadas com o “saber” nas sociedades contemporâneas mais desenvolvidas. Para ele a definição da palavra pós-moderna “...designa o estado da cultura após as transformações que afetaram as regras dos jogos da ciência, da literatura e das artes a partir do final do século XIX”. (LYOTARD, 2000: XV). As transformações das quais o autor faz menção encontram-se amparadas no conflito existente entre a ciência e os relatos. Para a ciência a partir de seus critérios os relatos podem ser considerados fábulas, porém na medida em que esta não fique apenas restrita a fazer o enunciado de regularidades, buscando o verdadeiro, deverá legitimar suas próprias regras do jogo. Desta forma poderá exercer sobre seu próprio estatuto um discurso de legitimação. Assim pensando a palavra pós-moderna diz respeito “a incredulidade em relação aos metarrelatos” (idem, pg. XVI).

Em relação ao enquadramento do campo de abrangência utilizado pelo autor, a hipótese a ser seguida é aquela que diz ser o saber alterado no mesmo instante que as sociedades entram no período pós-industrial, ao passo que as culturas adentram a idade pós-moderna (pg. 3).

No que tange a abordagem da pós-modernidade relacionada com a identidade, podemos nos aproximar de Stuart Hall que ao circunscrever esta a partir de um sujeito que possui uma identidade estruturada, estável, vê a realidade social demarcá-la pela fragmentação, cuja composição é feita a partir de diversas identidades, algumas bem montadas, outras nem tanto. Hall afirma que

Correspondentemente, as identidades, que compunham as paisagens sociais “lá fora” e que asseguravam nossa conformidade subjetiva com as “necessidades” objetivas da cultura, estão entrando em colapso, como resultado de mudanças estruturais e institucionais”. (HALL, 1998: 12).

O universo disposto acima produzirá o “sujeito pós-moderno”, segundo o autor. Tal sujeito aparece como aquele que não possui uma identidade fixa, portanto permanente, tal qual podemos encontrar no orixá Exu cuja inconstância é um de seus atributos. A identidade não é mais encarada do ponto de vista biológico, mas sim histórico. Assumimos identidades contraditórias, passageiras, fugidias, as quais estão continuamente sendo deslocadas. O autor assevera que

Se sentimos que temos uma identidade unificada desde o nascimento até a morte apenas porque construímos uma cômoda estória sobre nós mesmos ou uma

confortadora “narrativa do eu”. (...) A identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente é uma fantasia”. (idem, pg. 13).

Hall nos diz que aqueles cuja concepção das identidades modernas encontram-se calcadas na ideia de fragmentação do sujeito moderno, não o fazem simplesmente pela desagregação, mas também pelo fato de que no processo aconteceu, conjuntamente, o deslocamento daquele sujeito. Tal deslocamento pode ser visto através das rupturas encontradas nos discursos do conhecimento moderno⁸. Há uma intersecção importante feita pelo autor que diz respeito às identidades modernas e a vida social globalizada, na qual todo tipo de interferência nos estilos de vida, imagens lugares, deslocamentos aéreos, comunicação, etc, vão incidir no fato de que estas identidades se tornem desvinculadas daqueles estilos de vida e situações construídas socialmente.

Todos os autores mencionados acima, cada qual a partir de um determinado prisma, argumentam a respeito das mudanças, transformações ocorridas na realidade sócio-econômica, política, cultural, na modernidade como também em sua sucessora, a pós-modernidade. Cabe frisar a presença de Jameson como outro autor que assevera as rupturas ocasionadas no interior das sociedades, cuja representação dos objetos e da forma como eles mudam jamais será a mesma. Este não pretende responder qual o nexos que está inserido na lógica cultural daquilo que foi chamado de o capitalismo tardio, mas evidenciar que o cultural, isto é, o pós-modernismo vem a ser a lógica deste estágio contemporâneo. Tardio ou não os diversos estágios pelos quais passaram as sociedades modernas estiveram atreladas diretamente ao modo de produção capitalista, cuja gênese fincada por intermédio da escravidão indígena, negra no Novo Mundo, como uma de suas ferramentas mais eficazes, não deixou dúvida de sua bem sucedida empreitada no campo sócio-econômico, político, cultural, ideológico daquelas sociedades e suas culturas.

Estaríamos diante de um único vetor possível para o conhecimento das sociedades contemporâneas instaladas no interior da pós-modernidade? Certamente que não. Há inúmeras possibilidades de construções societárias factíveis com a memória, a identidade de populações culturalmente desiguais cuja resposta parece-nos distinta, condição adequada para aqueles(as) que fazem seus percursos sociais a partir da diferença. A visão de mundo incorporada às comunidades-terreiro da religião afro-brasileira nos oferece amplas condições de fazermos outra leitura da pós-modernidade no interior das sociedades atuais.

Esta posto que os adeptos da religião afro-brasileira, simpatizantes mais próximos, encontram-se fazendo parte de um constructo concreto e imaginário, uma *“rede de relações que se estabelecem em volta dele e, a partir dele, entre os diversos níveis da existência. Mundo concreto da vida terrestre e mundo do além organizam-se em torno da individualidade”*. (AUGRAS, 1983: 62). Individualidade esta que se materializa no corpo humano, seu microcosmo por excelência; nele os pés, as mãos, a cabeça⁹ tem um papel relevante na leitura simbólica dos sinais encontrados em nosso cotidiano. Sendo a pessoa um conjunto de linhas dispostas assimetricamente, tem um papel relevante no equilíbrio do

⁸ A respeito deste descentramento do sujeito ver Hall – A Identidade Cultural na Pós-Modernidade – onde o autor o autor menciona cinco avanços na teoria social e nas ciências humanas (pp. 23-46), ocorridas no pensamento, que remete-nos a compreensão do fenômeno do descentramento.

⁹ A autora discorre sobre a qualidade de cada membro mencionado e sua correspondência com nossa ancestralidade, com as dimensões de nosso espaço-tempo, na página 62 do livro O Duplo e a Metamorfose.

mundo, cabendo ao oráculo explicitar qual é o papel ocupado por cada pessoa, desempenhado a partir de qual diretriz, visando o bem-estar do conjunto.

Parte e todo agem assim em perfeita harmonia. Desta feita todos(as) aqueles(as) ligados(as) as comunidades-terreiro da religião afro-brasileira “*tem o dever de saber quem ele é realmente, quem é seu pai espiritual (...), e que afinidades é preciso respeitar, para viver de acordo com sua natureza profunda*”. (*idem*, p. 63).

Fechando ou abrindo a circularidade das ações no interior das comunidades-terreiro estão os orixás, os caboclos, os voduns, que por meio dos ritos de celebração em cada cerimônia pública são reforçados os elos de fixação e desenvolvimento do axé coletivo. Elemento importante para a fixação e permanência de uma comunidade-terreiro este é a “*quintessência da energia que se encontra na natureza, obtida a partir de uma química específica. Os elementos fundamentais são tirados de fontes minerais, vegetais e animais*”. (*idem*, p. 66).

O poder de realização do qual se reveste o “axé” colocam todos os participantes das comunidades-terreiro, povo-de-santo ou simpatizantes, num circuito de energia positiva que otimiza as atividades cotidianas de cada pessoa, como aquelas desenvolvidas coletivamente, concretizando as dimensões sociais sem esquecer da convivência paralela entre homens, mulheres e divindades. O axé plantado em cada comunidade-terreiro, dividido e expandido durante as cerimônias festivas desta ou daquela divindade, ampliam nossa compreensão acerca do binômio homem/sagrado ao mesmo tempo que mantém a circularidade educativa do mito e, posteriormente, de seu rito.

Para que possamos partir para a releitura da pós-modernidade por intermédio dos orixás Exu e Ogum, poderemos iniciar por dois mitos escolhidos dentre tantos outros, os quais serão emblemáticos na construção dos argumentos a seguir. O primeiro deles possui como nome ***Exu come de tudo e ganha o privilégio de comer primeiro*** (ver anexo), no qual tomamos conhecimento como este orixá passou a ser sempre reverenciado em primeiro lugar nas cerimônias públicas por todo o povo-de-santo da religião afro-brasileira.

A condição de ser o primeiro na religião afro-brasileira tornou-se um evento de grande importância para todas as cerimônias e atividades realizadas dentro das comunidades-terreiro em nosso país: o *padê* de Exu. Ritualística de abertura na qual canta-se para Exu permitir que a festa possa acontecer em harmonia, sem nenhuma surpresa que possa fugir do costumeiro. Tal qual foi dito pelo oráculo de Ifá, Exu a partir daquele momento receberia, primeiramente, qualquer oferenda antes dos orixás. A paz e a tranquilidade dependem de Exu comer primeiro. Caberia aqui uma ressalva importante: por se tratar de um orixá que possui a polaridade de forças contrárias em movimento, é necessário que elas estejam equilibradas para que as ações que venham a ser desencadeadas possam acontecer positivamente. O senso comum muitas vezes tece argumentos que fazem de Exu a divindade maléfica, cuja inadvertência em alimentá-lo primeiro causará a ira deste. A partir deste enquadramento ocorrem, no interior das comunidades-terreiro, as cantigas iniciais juntamente com o *padê* de Exu.

Mencionamos acima que Exu representa a própria ambivalência do mundo, além de ser o senhor da comunicação, aquele que vem em primeiro lugar. Podemos dizer que no tempo social atual a comunicação privilegiada com a qual o mundo globalizado desenvolve suas mais recentes ferramentas de interação social (as chamadas “*redes sociais*” – facebook, twinter, orkut, blogs, MSN, skipe, entre outros), com as quais as pessoas instaladas em diversas sociedades nos continentes estabelecem a socialidade vigente entre

distintos usuários. O avanço da telefonia celular (móvel ou fixa), como também a avassaladora presença dos computadores pessoais no interior das residências, interligados em rede, não esquecendo dos experimentos realizados com a nanotecnologia, nos dão a exata medida do nível de comunicação que experimentamos hoje, graças à atuação de Exu, aquele que comanda a transversalidade da interlocução no mundo.

O sociólogo Manuel Castells ao construir sua argumentação sobre os aspectos centrais do paradigma da tecnologia da informação, o faz a partir de cinco aspectos importantes, cuja relevância é apontada neste texto com o intuito de estabelecer a simetria entre o pensamento científico e a leitura dos eventos tendo Exu como “o primeiro, o iniciador”. Castells diz que

*A primeira característica do novo paradigma é que a informação é sua matéria-prima: são **tecnologias para agir sobre a informação**, não apenas informação para agir sobre a tecnologia, como foi o caso das revoluções tecnológicas anteriores. (...)*

*O segundo aspecto refere-se à **penetrabilidade dos efeitos das novas tecnologias**. Como a informação é uma parte integral de toda a atividade humana, todos os processos de nossa existência individual e coletiva são diretamente moldados (embora, com certeza, não determinados) pelo novo meio tecnológico. (...)*

*A terceira característica refere-se à **lógica de redes em qualquer sistema ou conjunto de relações**, usando essas novas tecnologias da informação. A morfologia da rede parece estar bem adaptada à crescente complexidade de interação e aos modelos imprevisíveis do desenvolvimento derivado do poder criativo dessa interação. (...)*

*Em quarto lugar, referente ao sistema de redes, mas sendo um aspecto claramente distinto, o paradigma da tecnologia da informação é baseado na **flexibilidade**. Não apenas os processos são reversíveis, mas organizações e instituições podem ser modificadas, e até mesmo fundamentalmente alteradas, pela reorganização de seus componentes. (...)*

*Uma quinta característica dessa revolução tecnológica é a **crecente convergência de tecnologias específicas para um sistema altamente integrado**, no qual trajetórias tecnológicas antigas ficam literalmente impossíveis de se distinguir em separado. (CASTELLS, 2001: 78-9). (grifo nosso).*

O paradigma construído acerca das tecnologias da informação tão em voga nas sociedades contemporâneas, conforme assevera Castells, possui sua gênese, acompanhando a disposição de nosso “olhar” para a leitura dos avanços tecnológicos experimentados a partir do enquadramento ocidental, nas sociedades tradicionais africanas, cuja presença dos *griots*¹⁰ na construção da memória coletiva possuía papel relevante. O patrimônio cultural

¹⁰ Convém situar um pouco mais a figura do griot, aquele que zela pela memória. “Originado da expressão francesa, o termo griot, na cultura africana, significa contador de histórias, função designada ao ancião de uma tribo, conhecido pela sabedoria e transmissão de conhecimento; figura presente na África tribal que percorre a savana para transmitir, oralmente, ao povo fatos de sua história; é o agente responsável pela manutenção da tradição oral dos povos africanos, cantada, dançada e contada através dos mitos, das lendas, das cantigas, das danças de das canções épicas: é aquele que mantém a continuidade da tradição oral, a fonte de saberes e ensinamentos e que possibilita a integração de homens e mulheres, adultos e crianças no espaço e no tempo e nas tradições; é o poeta, o mestre, o estudioso, o músico, o dançarino, o conselheiro, o preservador da palavra. A palavra, que na cultura africana, é muito importante, pois representa a estrutura falada que consolida a oralidade”. (MELO, 2009: 149).

de determinada sociedade é representado através da tradição oral, principalmente se esta sociedade não estruturou seu legado a partir da escrita. É o que diz a docente Marilene Carlos do Vale Melo (Depto. de Letras/UFPB) acerca da presença dos griots e o papel da memória naquela construção cultural. Estes homens do saber oral abarcavam a sabedoria de vilas, cidades, regiões, através das histórias contadas no movimento da ancestralidade africana, a fim de montar o conhecimento que seria legado as posteriores gerações, era a mola propulsora da história cultural dos povos do continente negro.

Os griots eram aqueles que legitimavam a presença dos ancestrais possuidores do verbo, a comunicação em sua mais cristalina manifestação numa sociedade moldada pelo princípio da oralidade, a condição essencial das sociedades africanas, antes mesmo da escrita ter sido forjada. Naqueles tempos a presença de Exu já era sentida e compartilhada por aquelas sociedades que mantinham a religião dos orixás atuante. O Caribe, as Américas são testemunhas evidentes das construções concretas e simbólicas que foram erguidas por obra destas divindades “*em movimento*” no corpo de seus adeptos, nos arredores das comunidades-terreiro.

Havendo desta feita similitudes entre a sociedade oral e a simétrica oposta sociedade da escrita, afirmamos que a presença de Exu nos eventos da pós-modernidade são límpidos e evidentes, da mesma forma que a pós-modernidade é o próprio Exu com toda a sua força e ambivalência.

Declinando nossa atenção para Ogum, estaremos diante de seu mito intitulado ***Ogum dá aos homens o segredo do ferro***, no qual este orixá limpa sozinho a área de um terreno que deveria servir para aumentar a lavoura, devido o crescimento da população de Ifê e a escassez de alimentos. Os outros orixás não puderam levar a bom termo a tarefa, pois usavam ferramentas frágeis, moles, portanto inaptas para a tarefa que lhes foi atribuída. Somente Ogum possuía seu facão forjado em ferro, pois este conhecia como fabricá-lo. Muito embora os demais orixás não o querendo por perto, foram os humanos que tiveram acesso ao conhecimento do ferro. Desta forma todo mês de dezembro Ogum é reverenciado em festa pela transmissão desse importante conhecimento. Tornou-se assim o senhor do ferro.

A partir do mito de Ogum é possível perceber que este orixá designa aos homens o conhecimento sobre o fabrico do ferro, material fundamental para o crescimento e avanço das sociedades. Sem o ferro o progresso eminente do mundo contemporâneo seria impossível de acontecer. Ogum proporcionou a espécie humana a capacidade de manipulação dos elementos que fariam surgir esta liga forte, poderosa, propulsora das construções que conhecemos nos tempos atuais.

Se por um lado Exu trouxe a capacidade de avanço, através dos processos que envolvem a comunicação, por outro lado Ogum é responsável pela materialização desses avanços humanos, a concretização da capacidade de idealizar junto com outros iguais os planos, as utopias fomentadas para ampliar o bem-estar de todos(as) os cidadãos(as) na malha social. Talvez aqui possamos trazer novamente Berman à luz para mostrar a década de 70 como aquela que configurou as mudanças no bairro do Soho. Desta maneira estaremos mostrando a simetria existente entre as transformações materiais idealizadas e executadas naquele bairro, e a presença de Ogum. Falando sobre a mudança no bairro do Soho o autor diz que

A nossa maior e talvez mais dramática reciclagem urbana ocorreu precisamente onde a vida de Spalding Gray foi pela primeira vez representada em público: o

bairro da parte baixa de Manhattan, hoje conhecido como Soho. Esse distrito de velhas oficinas, armazéns e pequenas fábricas do século XIX, situado entre as ruas Houston e Canal, era até então literalmente desconhecido; não tinha nome até cerca de uma década atrás. Após a Segunda Guerra Mundial, com o desenvolvimento do mundo da via expressa, esse bairro foi amplamente considerado obsoleto e os planejadores da década de 50 o indicaram para destruição. (...) Boa parte da aura do bairro deriva de sua interação entre as ruas e edificações modernas do século XIX e a arte do final do século XX que é criada e exposta em seu interior. (BERMAN, 1986: 320-21).

O minério de ferro tem sido, desde muito tempo, o material que estabelece o elo de ligação entre Ogum e a espécie humana; o poder de materialização das ações relacionadas com o progresso das sociedades tem sido representado por este minério, justamente pela dádiva da lembrança daqueles que receberam o poder do conhecimento sobre este material nobre. As oferendas foram lembradas com regularidade. O evento nos faz lembrar do texto do antropólogo Marcel Mauss, *O Ensaio sobre a Dádiva*, fundamental abordagem sobre a troca nas sociedades arcaicas. A dádiva entregue aos homens por Ogum não poderia ser recusada, uma vez que não se recusa nenhum presente dado por qualquer divindade. A reciprocidade inerente ao presente dado por Ogum estava na relação simétrica com a divindade a partir daquele momento, através das oferendas e das festas que seriam realizadas regularmente no interior da religião afro-brasileira.

Sendo as comemorações realizadas nas comunidades-terreiro, juntamente com as oferendas entregues a Exu e a Ogum o ponto forte da circularidade que alimenta a relação entre orixás e os homens, estamos diante do evento que otimiza todos os dias a força de realização – o axé – no mundo social, fazendo com que as utopias idealizadas pelos homens, seja no plano pessoal ou no plano coletivo, tenham êxito. Estejamos diante de um grande empreendimento tal como a Refinaria de Bacabeira, estado do Maranhão, ou dando vida àquele “puxadinho” na residência de qualquer cidadão/cidadã nos diversos bairros periféricos das cidades brasileiras, Ogum lá estará com o poder do ferro concretizando a obra, certamente impulsionado pela comunicação de Exu, a vontade primeira que desencadeia a centelha criadora no caminhar humano.

Estes orixás atemporais devem ser vistos não apenas enquanto receptáculo de um sistema mágico-religioso que atua tão somente no interior das comunidades-terreiro, “montados” em seus filhos(as) iniciados(as); restritos apenas a temporalidade da cerimônia que se realiza, com horário para acabar. Por serem divindades atemporais devemos enxergá-los (e nos enxergar também!) no redemoinho das utopias humanas, das vontades coletivas e individuais, no “axé” que propicia a materialidade do “*labor humano sobre a natureza*”¹¹, onde iremos encontrar aquilo que “*diz respeito ao que permanece, ao que regula, não apenas ao que surge de novo e rompe com o passado*”¹². Fala-se assim da tradição que caminha *pari passu* com os movimentos de inovação, ruptura, liberdade.

¹¹ Texto **Hegemonia e Diversidade Cultural**, autoria de Gilberto Gil, publicado no Le Monde Diplomatique. <http://diplo.uol.com.br/imprima1481> acessado em 06/05/2009.

¹² *Idem*.

Referências Bibliográficas

AUGRAS, Monique, 1983. **O Duplo e a Metamorfose: a identidade mítica em comunidades nagô**. Petrópolis, Vozes.

BERMAN, Marshall, 1986. **Tudo que é Sólido Desmancha no Ar: a aventura da modernidade**. SP, Cia. das Letras.

BAUMAN, Zygmunt, 1999. **Modernidade e Ambivalência**. RJ, Jorge Zahar Editor.

- CAPONE, Stefania, 2004. **A Busca da África no Candomblé: tradição e poder no Brasil**. RJ, Contra Capa Livraria, Pallas.
- CASTELLS, Manuel, 2001. **A Sociedade em Rede**. SP, Paz e Terra.
- EVANS-PRITCHARD, E.E., 2005. **Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande**. RJ, Jorge Zahar Editor.
- HALL, Stuart, 1998. **A Identidade Cultural na Pós-Modernidade**. RJ, DP&A.
- JAMESON, Fredric, 2006. **Pós-modernismo: a lógica cultural do capitalismo tardio**. SP, Editora Ática.
- LYOTARD, Jean-François, 2000. **A Condição Pós-Moderna**. RJ, José Olympio.
- MELO, Marilene Carlos do Vale, 2009. **A Figura do Griot e a Relação Memória e Narrativa**. In: Griot – Culturas Africanas: linguagem, memória, imaginário. Natal, Lucgraf.
- PRANDI, Reginaldo, 2001. **Mitologia dos Orixás**. SP, Cia. das Letras.
- SANTOS, Juana Elbein dos, 1986. **Os Nagô e a Morte**. Petrópolis, Vozes.
- VERGER, Pierre Fatumbi, 1981. **Deuses Iorubas na África e no Novo Mundo**. Salvador, Corrupio Edições.
- VOGEL, Arno, et. alli., 2005. **Galinha D'Angola: iniciação e identidade na cultura afro-brasileira**. RJ, Pallas.

ANEXOS

Exu come de tudo e ganha o privilégio de comer primeiro

Exu era o filho caçula de Iemanjá e Orunmilá,
Irmão de Ogun, Xangô e Oxóssi.
Exu comia de tudo

E sua fome era incontrolável.
 Comeu todos os animais da aldeia em que vivia.
 Comeu os de quatro pés e comeu os de pena.
 Comeu os cereais, as frutas, os inhames, as pimentas.
 Bebeu toda a cerveja, toda a aguardente, todo o vinho.
 Ingeriu todo o azeite-de-dendê e todos os obis.
 Quanto mais comia, mais fome Exu sentia.
 Primeiro comeu tudo de que mais gostava,
 depois começou a devorar as árvores,
 os pastos, e já ameaçava engolir o mar.
 Furioso, Orunmilá compreendeu que Exu não pararia
 e acabaria por comer até mesmo o Céu.
 Orunmilá pediu a Ogun
 que detivesse o irmão a todo custo.
 Para preservar a Terra e os seres humanos e os próprios orixás,
 Ogun teve que matar o próprio irmão.

A morte, entretanto, não aplacou a fome de Exu.
 Mesmo depois de morto,
 podia-se sentir sua presença devoradora,
 sua fome sem tamanho.
 Os pastos, os mares, os poucos animais que restavam,
 todas as colheitas, até os peixes iam sendo consumidos.
 Os homens não tinham mais o que comer
 e todos os habitantes da aldeia adoeceram
 e de fome, um a um, foram morrendo.
 Um sacerdote da aldeia consultou o oráculo de Ifá
 e alertou Orunmilá quanto ao maior dos riscos:
 Exu, mesmo em espírito, estava pedindo sua atenção.
 Era preciso aplacar a fome de Exu.
 Exu queria comer.
 Orunmilá obedeceu ao oráculo e ordenou:
 “Doravante, para que Exu não provoque mais catástrofes,
 sempre que fizerem oferendas aos orixás
 deverão em primeiro lugar servir comida a ele”.
 Para haver paz e tranqüilidade entre os homens,
 é preciso dar de comer a Exu,
 em primeiro lugar. (PRANDI, 2001: 45-6).

Ogum dá aos homens o segredo do ferro

Na Terra criada por Obatalá, em Ifé,
 os orixás e os seres humanos trabalhavam e viviam em igualdade.
 Todos caçavam e plantavam usando frágeis instrumentos
 feitos de madeira, pedra ou metal mole.
 Por isso o trabalho exigia grande esforço.

Com o aumento da população de Ifé, a comida andava escassa.
Era necessário plantar uma área maior.
Os Orixás então se reuniram para decidir como fariam
para remover as árvores do terreno e aumentar a área da lavoura.
Ossaim, o orixá da medicina, dispôs-se a ir primeiro
e limpar o terreno.
Mas seu facão era de metal mole e ele não foi bem-sucedido.
Do mesmo modo que Ossaim,
todos os outros orixás tentaram,
um por um, e fracassaram
na tarefa de limpar o terreno para o plantio.
Ogum, que conhecia o segredo do ferro, não tinha dito nada até então.
Quando todos os outros orixás tinham fracassado,
Ogum pegou seu facão, de ferro, foi até a mata e limpou o terreno.
Os orixás, admirados, perguntaram a Ogum de que material
era feito tão resistente facão.
Ogum respondeu que era ferro,
um segredo recebido de Orunmilá.
Os orixás invejavam Ogum pelos benefícios que o ferro trazia,
não só à agricultura, como à caça e até mesmo à guerra.
Por muito tempo os orixás importunaram Ogum
para saber do segredo do ferro,
mas ele mantinha o segredo só para si.
Os orixás decidiram então oferecer-lhe o reinado
em troca de que ele lhes ensinasse
tudo sobre aquele metal tão resistente.
Ogum aceitou a proposta.
Os humanos também vieram a Ogum
pedir-lhe o conhecimento do ferro.
E Ogum lhes deu o conhecimento da forja,
até o dia em que todo caçador e todo guerreiro
tiveram sua lança de ferro.
Mas, apesar de Ogum ter aceitado o comando dos orixás,
antes de mais nada ele era um caçador.
Certa ocasião, saiu para caçar e passou muitos dias fora
numa difícil temporada.
Quando voltou da mata, estava sujo e maltrapilho.
Os orixás não gostaram de ver seu líder naquele estado.
Eles o desprezaram e decidiram destituí-lo do reinado.
Ogum se decepcionou com os orixás,
pois, quando precisaram dele para o segredo da forja,
eles o fizeram rei
e agora diziam que não era digno de governá-los.
Então Ogum banhou-se,
vestiu-se com folhas de palmeira desfiadas,
pegou suas armas e partiu.

Num lugar distante chamado Ire, construiu uma casa
embaixo da árvore de *acocô* e lá permaneceu.
Os humanos que receberam de Ogum o segredo do ferro
não o esqueceram.
Todo mês de dezembro, celebram a festa de Iudê-Ogum.
Caçadores, guerreiros, ferreiros e muitos outros
fazem sacrifícios em memória de Ogum.
Ogum é o senhor do ferro para sempre. (PRANDI, 2001: 86-8).