O princípio da confusão na comunicação

The principle of confusion in communication

El principio de la confusión en la comunicación

Florence Marie DRAVET, Brasil
Universidade Católica de Brasília: Taguatinga / flormd@gmail.com

Gustavo DE CASTRO E SILVA, Brasil
Universidade de Brasília - UnB / gustavo@siruiz.com

Paulo César ALVES, Brasil
Universidade Católica de Brasília / pauloalves.alves@gmail.com

Chasqui. Revista Latinoamericana de Comunicación
N.º 141, agosto - noviembre 2019 (Sección Informe, pp. 333 - 348)
ISSN 1390-1079 / e-ISSN 1390-924X
Ecuador: CIESPAL
Recibido: 27-07-2018 / Aprobado: 10-07-2019

Resumo
A partir da análise dos mitos relacionados a Exu na cultura afro-brasileira, exploraremos a noção de confusão na comunicação, para além daquelas de ruído informacional e de fake news, mas associada a um princípio de imanência da língua e da linguagem. Nossa metodologia é a da interpretação mitológica à luz do conhecimento etnográfico e bibliográfico afro-brasileiro. Concluímos que nos mitos de Exu, se a confusão é princípio, ela não se dá sem a exigência de uma organização.
Palavras-chave: mitologia; Exu; cultura afro-brasileira

Abstract
From the analysis of the myths related to Exu in Afro-Brazilian culture, we will explore the notion of confusion in communication, beyond those of information noise and fake news, but associated with a principle of immanence of language and language. Our methodology is that of the mythological interpretation in the light of Afro-Brazilian ethnographic and bibliographic knowledge. We conclude that in the myths of Exu, if confusion is principle, it does not happen without a demand for organization.
Keywords: mythology; Exu; Afro-Brazilian culture

Resumen
A partir del análisis de los mitos relacionados a Exu en la cultura afro-brasileña, exploraremos la noción de confusión en la comunicación, además de las de ruido informacional y fake news, pero asociada a un principio de inmanencia de la lengua y del lenguaje. Nuestra metodología es la de la interpretación mitológica a la luz del conocimiento etnográfico y bibliográfico afro-brasileño. Concluimos que en los mitos de Eshu, si la confusión es principio, no se da sin una exigencia de organización.
Palabras clave: mitología; Eshu; cultura afro-brasileña

1. Introdução

Propomos investigar a noção de confusão como princípio comunicacional em suas correspondências com a cultura afro-brasileira, em especial aquela que dialoga com o imaginário que identifica na figura de Exu, além de uma divindade natural de comunicação (equivalente ao Hermes grego), o agenciador, simultaneamente, da ordem e da desordem. Não pretendemos analisar Exu enquanto divindade relacionada às crenças, práticas e cultos religiosos, mas tão somente suas narrativas míticas cuja presença na cultura se dá também pelo imaginário.

Buscamos analisar aqui a confusão e a comunicação a partir da descrição e interpretação da mitologia afro-brasileira, tendo em vista que localizamos nas histórias e lendas relacionadas a Exu, metáforas que insinuam algumas possibilidades inéditas de investigação da comunicação. Sabemos que a metáfora consiste numa categoria de conhecimento do fenômeno que se lança na compreensão das formas de vida cotidiana baseada na descrição, interpretação e diálogo com suas respectivas imagens e sentidos. Utilizamos a metáfora aqui enquanto método de aproximação da compreensão de Exu na sua qualidade de comunicador.

Partiremos de uma discussão teórica a respeito da polêmica noção de sincretismo que preferiremos aqui substituir pela de plasticidade, à luz das reflexões propostas por Muniz Sodré (1998), noção que nos servirá de base para a leitura de alguns mitos de Exu. Potência, quiasma e limiar são alguns dos termos das interpretações extraídas da nossa própria observação etnográfica[1] e da experiência do povo de terreiro que pode ser encontrada em uma vasta bibliografia.

Na mitologia afro-brasileira não encontramos nenhuma outra representação de um ser que, em sua plasticidade, se apresenta sob múltiplas formas: alto, baixo, homem, mulher, criança, velho, nobre, mendigo, podendo também adotar a voz e a fala de qualquer ser, humano ou animal (é sabido que no sistema afro-brasileiro o mugido do boi, o relinchar do cavalo ou o canto do pássaro podem ser a própria voz de Exu). Nisso, o deus afro-brasileiro se assemelha ao diabo cristão em sua condição dúbia de ser que confunde através de sua aparência sedutora e da atividade de desunir. Essa plasticidade ou multiplicidade de estados, estilos, performances e atuações, algo de difícil compreensão e, justamente por isso, confuso, pode se assemelhar ao também confuso e aparentemente desorganizado mercado contemporâneo da comunicação midiática, verdadeira feira de informação, vozes e performances. As chamadas novas mídias, como as redes sociais, através das quais as pessoas se informam e informam os

1 Apesar de não apresentarmos aqui relatos dessa observação etnográfica, vale mencionar aqui que o grupo de pesquisa ao qual os autores do presente ensaio pertencem (XXX) vem há dez anos observando terreiros de Umbanda e Candomblé em Brasília como metodologia de pesquisa que se soma aos levantamentos teóricas e bibliográficos sobre cultura afro-brasileira e mitologia.

outros diariamente de suas opiniões, pensamentos, ações, atividades e relatos, também constituem uma oferta inflacionária de informações de toda sorte, na qual cada um, como o transeunte no caos urbano (ou em uma feira/mercado) tenta encontrar um método para sua trajetória. Vemos que o fenômeno batizado de *fake news* se tornou parte da estratégia dos próprios agentes do mercado da informação e que pode ser co-relacionado àquilo que entendemos aqui como confusão.

2. Desenvolvimento

Já narrava a lenda das "línguas de Esopo" (620 a.C – 564 a.C) que a língua podia ser considerada a maior virtude da terra pois:

> É o elo da vida civil, a chave da ciência, o órgão da verdade e da razão: por ela as cidades são construídas e a polícia; ela instrui, persuade e reina nas assembleias; e faz a primeira de todas as nossas obrigações, que é louvar os deuses. (La Fontaine, 1874, p. 15) (Tradução nossa)

Mas também podia ser o pior vício do mundo, pois:

> Ela é a mãe de todos os debates, a enfermeira dos processos judiciais, a fonte das divisões e guerras. Se dissermos que é o órgão da verdade, é também o do erro e, o que é pior, a calúnia. Através dela, as cidades são destruídas, as coisas más são persuadidas. Se por um lado ela elogia os Deuses, por outro ela professa blasfêmias contra seu poder. (Idem, p.15.) (Tradução nossa)

Entendemos que a compreensão da lenda das línguas de Esopo serve exatamente para exemplificar o que se passa com a informação no mercado comunicacional. Verger (2000), em sua tentativa etnográfica de compreensão da cultura afro-brasileira a partir de um olhar europeu, relata a dificuldade de apreensão e definição coerente do orixá Exu, enumerando rapidamente suas principais características: mensageiro dos outros orixás, tanto que nada pode ser feito sem ele; guardião dos templos, casas e cidades; portador da cólera dos orixás e das pessoas; de caráter suscetível, violento, irascível, astucioso, grosseiro, vaidoso e indecente.

Descreve-o como o mais humano dos orixás, pois, por um lado, gosta de provocar acidentes e calamidades públicas e privadas, desencadeando brigas, dissensões e mal-entendidos; companheiro oculto das pessoas, leva-as a fazerem coisas insensatas, atiçando maus instintos. Por outro lado, é também aquele que traz alegria, felicidade e soluções, que abre caminhos, provê e cuida. Não é completamente bom, nem completamente mau. Tem suas qualidades e seus defeitos. É também o fiel mensageiro dos que lhe fazem oferendas e o responsável pela revelação da arte da adivinhação aos homens (Verger, 2000).

Por mais de 300 anos, as Américas receberam grande número de africanos, oriundos de diversas regiões do continente negro. Cada uma das variadas etnias localizadas nesses espaços subdivide-se em diferentes grupos culturais, todos deslocados de seu mundo familiar, comercializados, escravizados, porém não transmigrados passivamente (Bastide, 1971; Ramos, 2007). Esses distintos grupos étnicos e culturais são obrigados a conviver em terras desconhecidas e em uma situação inesperada. As relações sociais e culturais nas quais estavam inseridos foram violentamente rompidas. Nos mercados de escravos, tanto da África quanto do continente americano, e nos navios negreiros, ocorreu o encontro de diferentes culturas africanas, *orixás*, *voduns*, *inquices*[2] e espíritos de antepassados cultuados em diferentes regiões estabeleceram a convivência de seus filhos em terras novas; uniram-se em panteões até então inexistentes. Muitos deuses foram esquecidos; outros, porém, permaneceram.

No Brasil, religiosidade e mitos bantos, iorubanos e daomeanos se mesclaram a elementos das culturas indígenas brasileiras e europeias, que foram, por sua vez, incorporados aos seus ritos. Compreendemos esse fenômeno cultural conforme o descreve o antropólogo Sérgio Ferretti:

> O sincretismo afro-brasileiro foi uma estratégia de sobrevivência e de adaptação que os africanos trouxeram para o Novo Mundo. No Continente Africano, nos contatos pacíficos ou hostis com povos vizinhos, era comum a prática de adotar divindades entre conquistados e conquistadores. (Ferretti, 1998, p. 188-189)

Neste ponto, valemo-nos da concepção do historiador Sérgio Gruzinski (2002). O autor esclarece como se deu o processo sincrético entre a religiosidade cristã e a cosmologia indígena mexicana. De forma não muito distante do que ocorre com os cultos afrodescendentes no Brasil, os indígenas mexicanos fizeram com que ícones visuais da religiosidade estrangeira dominante passassem a simbolizar suas deidades, que se "camuflaram" nesse novo imaginário, mantendo-se, assim, vivas. O que teria acontecido, segundo o autor, não foi um tipo de resistência consciente por parte da cultura oprimida, mas uma espécie de fusão entre imaginários comunicantes. Os textos mítico-simbólicos de culturas distintas se encontraram graças à proximidade existente entre o conteúdo desses imaginários. Mitos, rituais e representações de culturas diferentes, que, coincidentemente, dialogavam morfológica ou estruturalmente e, por meio desse diálogo se fundiram, originando-se daí o processo da mestiçagem. Assim foi gerado um resultado mítico-religioso híbrido, que se sustentou fortemente

2 *Orixás* são divindades cultuadas pelos iorubas, população do Sudoeste da Nigéria, Benin e Norte do Togo, trazidas para o Brasil por negros escravizados e que foram incorporadas por seitas religiosas. *Voduns* são entidades cultuadas em diversos ramos de uma tradição religiosa fundamentada nos ancestrais que possui suas raízes primárias entre os povos Ewe-Fon do Benim, onde é, atualmente, a religião nacional. Nos Candomblés que praticam os cultos Angola e Congo, *Inquices* são as divindades que equivalem aos Orixás dos nagôs.

pela representação imaginária e religiosa, que presentificou o ente sagrado e facilitou a associação entre cosmologias (Gruzinski, 2002).

Ferretti (1998) identificou seu sentido objetivo e subjetivo, comparando a continuidade e a resistência pacífica do sincretismo com a resistência diuturna dos quilombos e com o modo de aculturação ou transculturação não excludente, fenômeno que capacita a relacionar ou a unir tradições distintas. Ele constata a existência de três variantes principais no conceito de sincretismo, que são próximas, englobando outros sentidos do termo, a saber: mistura, paralelismo e convergência, contrastando com a separação, em que não existe ou não se identifica o sincretismo.

No Brasil, o colonizador, preocupado em impedir todas as formas de humanização do negro africano escravizado, precisava despersonalizá-lo, proibindo-o de continuar professando suas práticas religiosas, porque estas poderiam fortalecê-lo em sua subjetividade, em suas várias expressões. Os elementos culturais, que são os facilitadores da manutenção da identidade de um povo, mesmo afastado de seu solo, eram oficialmente proibidos e, por isso, mantidos em segredo. Ao fazer o negro dar várias voltas na "árvore do esquecimento", antes de desembarcar no navio negreiro, os exploradores do comércio de escravos esperavam despojá-lo de toda bagagem que o mantivesse liberto, mesmo acorrentado. Com essa intenção, famílias de escravos da mesma etnia, da mesma nacionalidade e religiosidade, eram separadas (Vogel, Mello e Barros, 1993).

É o caso, portanto, de se ressaltar o conceito de plasticidade descrito por Sodré em substituição à noção de sincretismo, quando diz que, para essa sobrevivência, os praticantes dos cultos afro-brasileiros "não deixam de assinalar a plasticidade de suas crenças, que permite uma reordenação de ritos, valores, mitos. Adaptar-se a novos ambientes, promovendo a conversão de seus símbolos litúrgicos" (Sodré, 1998, p. 99). O autor trata desse conceito para elucidar os processos de conversão a que foram submetidos os povos negros. A plasticidade simbólica descrita pelo autor não é senso de oportunismo, mas de conveniência:

> Essa plasticidade, usada como recurso de um *continuum* africanista no exílio, fica muito evidente no caso dos nagôs. Estes lançavam mão da conversão analógica sempre que a ocasião exigia, ocupando às vezes lugares aparentemente contraditórios. Sabe-se, por exemplo, que Mãe Aninha era membro de Irmandades católicas (Nossa Senhora da Boa Morte e Nossa Senhora do Rosário), frequentava missas e festas cristãs. Vale insistir que não há aí nenhuma evidência de "sincretismo", mas a plasticidade de um modelo. O caso da Irmandade da Boa Morte merece atenção. "Boa Morte", a morte sem mácula, é um valor tradicional africano, inscrito no código das relações entre vivos e mortos (o culto aos ancestrais). Quanto a Nossa Senhora do Rosário, sua associação com sistema divinatório de Ifá evidencia-se nas contas do rosário. (Sodré, 1998, p. 100)

A noção de plasticidade expressa por Sodré vai ao encontro da nossa proposta de apresentar Exu como um princípio de comunicação em que, para além da sua identificação com o diabo cristão, muito provavelmente se adapta ao modelo dominante, trocando o falo pelo tridente, a neutralidade pela maldade, a multiplicidade de suas formas pela ambiguidade. Sua polissemia evidente tomará a forma dos significados que lhe queiram dar. Mostraremos agora, através de alguns de seus mitos os fatores que fazem dele o representante de uma comunicação confusa, onde a indefinição paira e incomoda.

De acordo com a mitologia iorubana, Exu está em tudo e em todos. Santos e Santos (2014) escrevem que, nas palavras do oráculo *Ifá*, "todo mundo tem o próprio Exu e o próprio *Olorum* em seu corpo, ou todo ser humano possui seu Exu individual" (2014, p. 26). Se assim não fosse, não haveria consciência da própria existência. Afirmam: "Se alguém não tivesse seu próprio Exu em seu corpo, este alguém não poderia existir; ele não saberia que está vivo, porque todos devem possuir seu Exu individual" (Idem).

A origem de Exu está relacionada com a manifestação da vida no planeta Terra. Enquanto Oxalá é o éter que se eleva no ar, Exu foi o primeiro corpo, o ordenador do caos e o mensageiro. Ele aprendeu com Oxalá o ofício de esculpir os homens, ou seja, de dar a forma física à vida. Coube a ele a primeira e fundamental comunicação entre *Orun* (céu, morada dos deuses) e *Aiê* (terra, plano da materialidade) e a função de ordenador do sistema cósmico. É dele a responsabilidade pelo liame do mundo espiritual com o mundo material, entre os deuses e as pessoas, pois realiza a comunicação entre os homens e os orixás, levando oferendas aos deuses e expressando suas vontades no jogo de búzios. Também é ele quem faz com que os ritos sejam cumpridos:

> Os vários atributos divinos que entendemos como orixás tiveram Exu como elemento de ligação para que pudessem, num impulso de movimento, se desgarrar do Criador e se expressar nas primeiras formas criadas. Então, Exu é atributo divino primordial na criação universal que se manifestou em idos primevos, que "permite" e permeia toda expressão das vidas, que se deslocam do Imanifesto – Deus – e se tornam manifestas, precisando ser "agasalhadas" por uma forma. (Peixoto, 2016, p. 13)

Ele é visto como um princípio, e tem a responsabilidade de transportar o *axé*, ou força vital, para tudo o que existe. Sob essa ótica, constitui-se no princípio dinâmico da existência e da expansão de tudo. Na concepção afro-brasileira: "Sem ele todos os elementos do sistema e seu devir ficariam imobilizados, a vida não se desenvolveria" (Damasceno, 2014, p.101).

Encontramos uma explicação poética desta característica de onipresença de Exu na própria história de seu nascimento mítico. Santos (2008) explica que, na mitologia iorubana, dá-se conta que nos primórdios existia somente o ar. *Olòdumarè* – o deus supremo – nada mais era que uma massa infinita de ar e quando passou a movimentar-se lentamente e a respirar, uma fração do

ar tornou-se uma gota de água, dando origem a Òrìsàlà, o grande orixá *funfun*, orixá do branco. O ar e as águas movimentaram-se juntos e uma parte deles tornou-se lama. A partir dessa lama, surgiu uma bolha, primeira matéria revestida de forma, de cor avermelhada e lamacenta. *Olòdumarè* admirou essa forma e soprou sobre a bolha, bafejando-lhe seu hálito e imprimindo-lhe vida. Essa primeira forma, dotada de existência individual, era Exu, ou, melhor dizendo, o proto-Exu, conhecido como Exu *Yangí*, ou seja, o primeiro nascido, responsável por individualizar cada existência.

Esse mito explica Exu como princípio de imanência, manifestação na matéria. O transcendente se torna imanente, o espiritual vigora na matéria através de um sopro capaz de gerar vida. Outra narrativa mítica extraída do compêndio mitológico afro-brasileiro de Prandi (2001, p. 45), mostra Exu transmutando-se, ou seja, de uma unidade ele passa a ser duzentos e um, e a povoar o mundo, semeando uma confusão na terra logo ao nascer.

Nesta narrativa vemos que, ao nascer, o deus já sente fome e pede que sua mãe o alimente. Assim, ele come todos os peixes, preás, pássaros, enfim, todos os animais que existem. Logo após, informa à sua mãe que ainda sente fome e que precisa comê-la também, e ela aceita. Exu, então, come sua própria mãe e tenta comer seu pai também, mas o pai não aceita e resolve enfrentá-lo com sua espada, fragmentando-o em duzentos e um pedaços, que foram espalhados sobre a terra. Na última fração que restou, Exu se reergueu, inteiro, e começou a correr e, novamente, seu pai o perseguiu e o fragmentou em duzentos novos pedaços, o que ocorreu, sucessivamente, nove vezes seguidas, até que todo o mundo passasse a ser povoado por seus fragmentos. Sem mais forças para combatê-lo, seu pai procurou por *Orumilá* (o detentor do oráculo de *Ifá*), que lhe aconselhou que retornasse à terra, chamasse pelo filho fragmentado e lhe pedisse o que desejava. *Orumilá* lhe explicou que Exu seria a força capaz de realizar todas as necessidades de seu pai na terra. E assim, o pai lhe pediu que devolvesse sua mãe bem como todos os seres que tinha comido. Exu obedeceu e vomitou tudo, devolvendo a vida e entregando aos seres seus próprios sopros. A partir de então, a força de Exu se fez sentir em todos os seres e o grande *Orumilá* declarou que, "a fim de que Exu não provoque mais catástrofes, sempre que fizerem oferendas aos orixás deverão em primeiro lugar servir comida a ele". Para que não haja confusão (catástrofes), Exu deve ser tratado como princípio primeiro ou, dito de outra forma em primeiro lugar. Nesta acepção do mito, vemos que ele tem capacidade dupla, de produzir confusão (o tudo comer e multiplicar) como também de ordená-la (devolver, regurgitar, atender um pedido).

Assim, depreende-se que existe algo de divino e original em todos os seres vivos que se expressa pelo regurgitar. Quando Exu come e vomita os seres, infunde neles a mesma centelha divina da qual ele próprio é fruto, animando-os com a força dos princípios universais, isto é, com a força divina primordial. Percebe-se, no mito original, que a metáfora da comunicação não é feita somente com palavras, mas também pelo ato voraz de comer e vomitar (ou seja: fluxo de

entradas, circuitos e saídas), o que se explica pelo fato de, na cultura iorubá, o *axé* ser transmitido pela saliva, chamada *emi. É comendo e regurgitando* que Exu dota os seres vivos do princípio dinâmico do qual ele mesmo é o portador, a potência. Ora, é pela boca que o sopro acontece; é pela boca que a fala é proferida; é na boca que a saliva é produzida e é pela boca que se cospe. Embora a comunicação não se dê apenas pela boca, sendo também corporal e musical, dando-se mediante códigos das mais variadas espécies, como a gestualidade, a vestimenta, a ocupação do espaço, os sinais escritos e tantos outros que não passam necessariamente pela boca, é fato que a metáfora do regurgito e do *emi* em Exu se refere a essa 'fala' primordial do nascimento que é expelido para fora do corpo da mãe. Corpo que multiplica corpo.

Da mesma forma, é através da oferenda de comida, que também passa pela boca, que Exu e todos os outros orixás são cultuados. A oferenda de comida constitui um fenômeno de sacralidade cotidiana ou de profano-sagrado, ligado ao princípio de Exu, ao princípio da comunicação ou princípio-*com*. As comidas de santo são portadoras de *axé* e harmonizam entre si os seres cuja multiplicidade, diversidade e diferença pode parecer caótica, assim como a refeição compartilhada, pode corroborar proximidades.

O *padê* é um prato, geralmente feito de farinha de mandioca e azeite de dendê, com pimentas vermelhas por cima, que se oferta a Exu à entrada do terreiro (ou da casa) ou nas encruzilhadas (caso a ser tratado mais adiante para entendermos o valor simbólico da encruzilhada na compreensão da metáfora de Exu para a comunicação). O prato do *padê* é ofertado de maneira ritualística, ou seja, obedecendo a uma ordem litúrgica significativa para os adeptos das religiões afro-brasileiras. É por meio do ritual do *padê* que Exu fica encarregado de levar, comunicar e disseminar o *axé* imanado das divindades entre os homens, assim como o de abrir os trabalhos. Isto torna possível que se estabeleçam e propaguem a união, a convivência, a harmonia, a continuidade da vida e, consequentemente, a organização do caos.

A farinha é um conjunto de grãos que, quando secos, estão desagregados e se misturam aleatoriamente entre si, podendo também espalhar-se, esparramar-se, ser jogados ao vento ou soprados como pó. Quando molhados com o azeite de dendê (existem variações no uso desse elemento líquido, que tanto pode ser o mel, quanto o azeite de oliva ou a aguardente), os grãos se agregam e formam uma massa homogênea e compacta, simbolizando o poder agregador de Exu. É neste sentido que o compreendemos como princípio-*com* (Castro, G. & Dravet, F. 2014), ser de proximidade, agregador, aquele que cria o elo entre os seres, congregando-os todos em torno de uma comunidade (a comunidade dos adeptos, *egbé*, ou da aldeia, ou, por extensão, toda a comunidade dos homens e dos seres vivos do planeta). Conforme explicam (Castro, G. & Dravet, F. 2014):

> Todas as coisas existentes dentro-do-mundo relacionam-se em maior ou menor escala, em maior ou menor abertura umas com as outras. Dito de outro modo e

> usando uma imagem literária criada por Italo Calvino no livro *Palomar* (1994), poderíamos dizer que todas as coisas se entreolham e se conectam mutuamente. (2014, p. 89)

Para o povo de terreiro, a pimenta vermelha, colocada por cima do *padê* e não misturada, remete à supremacia do elemento fogo. Mais uma vez, podemos aproximar os conceitos e as metáforas. Se a pimenta é uma simbolização do fogo, este, por sua vez, pode ser entendido como metáfora para a ação criadora e expansiva representada por Exu.

Um trabalho de ritual não pode iniciar-se sem a oferenda de um *padê* a Exu. O impulso, a vontade, o movimento e a dinamização de todas as coisas, o princípio da comunicação e expansão têm em Exu sua personificação e, no *padê,* sua simbolização. Nos rituais afro-brasileiros, nos quais todos os atos são feitos a partir de uma oferenda (a comida é oferecida antes de se fazer um pedido, antes de se restaurar o equilíbrio, agradecer etc.), sempre se oferece algo a Exu antes de lhe pedir que entregue a oferenda a outras forças. Assim, "Exu come primeiro", para, posteriormente, entregar as mensagens aos demais orixás, e para que não haja confusão durante o rito.

Na perspectiva afro-brasileira, portanto, sem Exu não haveria passagem, comunicação, interação ou conexão, já que ele é a força que imprime dinâmica e vitalidade a tudo e a todos. Exu é quem interpreta as linguagens humanas para a linguagem das entidades divinas com as quais ele lida e, nesse contexto, é o orixá que abre o caminho da comunicação entre as diversas dimensões, a divina e a humana, a sagrada e a profana. Ao interpretar, traduzir, levar mensagens, abrir caminhos, metamorfosear-se, Exu propicia o trânsito de informações entre os seres, mas também os vincula entre si. É, nesse sentido, um criador de vínculos. Cabe ao homem ofertar-lhe *padês*, unindo os grãos com a farinha de dendê em pedido de união e harmonia, uma vez que vínculos de todas sorte podem prenunciar tanto caos como organização.

Encontra-se amplamente documentado na literatura que Exu está relacionado a todos os lugares associados a trocas e transações, caso dos mercados, das encruzilhadas e das entradas das casas, o que reafirma sua função de mediador. A Exu são então associados os princípios fundadores da vida social, pois cabe a ele "manipular e dinamizar os sistemas classificatórios que atribuem significados à vida dos homens em sociedade" (Silva, 2015, p. 83). Nos seus mitos, é possível perceber "os impasses e contradições da própria aquisição da cultura pelo homem, ocorrida com a elaboração dos sistemas sociais de trocas de bens de aquisição da linguagem e de elaboração do parentesco, entre outros" (Idem, 2015, p. 83-84).

Segundo Santos (2008), a principal função de Exu é cuidar dos caminhos, abri-los ou fechá-los e, especialmente, fornecer seu auxílio e poder, com vistas a desenvolver a existência de cada indivíduo, bem como mobilizar as tarefas específicas de atribuição de cada uma das divindades do panteão. Desta forma,

percebe-se que o senhor dos caminhos é neutro; encarregado de estabelecer a comunicação entre os deuses e as pessoas. Mas o que nos ensina o símbolo da encruzilhada sobre a metáfora da comunicação que Exu traz consigo? Para entender o símbolo, é preciso recorrer à noção de quiasma. Exu habita as encruzilhadas, encontro de dois caminhos cruzados. O centro da encruzilhada é ao mesmo tempo um ponto de convergência e divergência, um lugar de contradições e paradoxos. A rigor, encontrar-se na encruzilhada gera conflito: para que lado ir? Que caminho escolher? Qual será o melhor, o mais rápido, o mais fácil e o mais adequado? Exu provoca na mente humana o conflito que obriga à decisão. Para continuar, é preciso arriscar-se e escolher um caminho. Ao fazer uma escolha, sabemos que, ao mesmo tempo em que avançamos na direção de algo, deixamos para traz alguma outra coisa. O ponto quiasmático do meio da encruzilhada é, sem dúvida, um ponto de desconforto. Por isso, Exu é um ser polêmico.

Assim, Exu tem função dupla e ao mesmo tempo paradoxal: por um lado, é aquele que burla normas, contesta a ordem estabelecida; por outro, consubstancia-se no símbolo da transformação nessa mesma ordem, tendo em vista que explora as possibilidades afetas ao *status quo* (Capone, 2004). Nesse papel, segundo Silva (2015, p.114), "cabe a ele, paradoxalmente, introduzir a instabilidade ou propiciar a mudança na mesma obra ou ordem que ajudara a criar". Representando a relatividade dos pontos de vista, afirmando que todo dom pressupõe um contradom, que tudo o que é oferecido e recebido deve ser retribuído (Silva, 2015, p.135). Exu, ao mesmo tempo que resolve conflitos, incita à confusão, semelhante, à linguagem oral, sujeita às querelas e fuxicos, mal-entendidos, incompreensões, ruídos, distorções etc. Numerosos relatos mostram o deus tanto como proporcionador da ordem quanto da desordem. Segundo Silva (2015, p. 123), "Exu parece querer nos dizer que estes critérios são relativos e que ele pode dissipar ou instaurar confusão manipulando estas classificações".

A manifestação da característica de provocar ordem e desordem pode ser observada através do mito do desentendimento:

> Exu, por inveja, quer provocar o desentendimento entre dois amigos inseparáveis, e passa entre eles vestindo um barrete de duas cores, uma de cada lado. Ao comentar sobre o barrete, os amigos não se entendem sobre a cor e começam a brigar, até que um deles quebra a cabeça do outro com um machado. (Silva, 2015, p. 123)

Assim, devido à sua condição de tradutor-intérprete, "Exu provoca confusões por meio, sobretudo, da fala ou da língua (usada na comunicação como veículo de transmissão de verdades ou mentiras)" (Silva, 2015, p. 123). Ora, o que constatamos nos mitos a respeito do duplo valor da linguagem não parece ser muito diferente do que acontece ao tratarmos da linguagem humana. A este respeito, escreve Chauí:

> Como é possível que a linguagem tenha tamanho poder mistificador? E, ao mesmo tempo, como é possível que, em todas as culturas, na relação entre os homens e as divindades, entre o profano e o sagrado, o papel fundamental de revelação da verdade seja sempre dado à linguagem, à palavra sagrada e verdadeira que os deuses dizem aos homens? Como uma mesma coisa – a palavra, o discurso – pode ser origem, ao mesmo tempo, da verdade e da falsidade? Como a linguagem pode mostrar e esconder? (Chauí, 2000, p. 121)

Diante da dificuldade das escolhas, diante da dúvida sobre qual caminho seguir e dos paradoxos das encruzilhadas, é preciso aprender a arriscar-se. E, para arriscar-se, é preciso adquirir para si uma certa noção de confiança. Exu também cumpre o papel de desafiar o ser humano à confiança em meio à confusão. E se, em muitos de seus mitos, seu convite à confiança parece resultar em fracasso, é que as narrativas míticas cumprem, nas culturas orais, uma função de advertência, como veremos na interpretação a seguir.

Como já apresentado em versão preliminar, diz o mito que Exu semeou discórdia entre dois amigos enquanto trabalhavam em campos vizinhos. É que os camponeses haviam lhe pedido fartura na colheita e, tendo recebido tal fartura, haviam esquecido de agradecê-lo. Insatisfeito, Exu resolveu pregar uma peça aos dois homens. Colocou um boné vermelho de um lado e branco de outro e passou pelo caminho que separava os dois campos dos amigos. Passados alguns instantes, um dos amigos referiu-se a um homem de boné vermelho; o outro, a seu turno, retrucou que o boné era branco. O primeiro discordou e continuou afirmando que o boné era vermelho, assim como o fez o segundo amigo, convencido de que o boné era branco. A convicção dos dois homens pouco a pouco se transformou em cólera e eles acabaram travando uma luta corporal, tendo por desfecho a morte dos dois (Verger, 1987).

Note-se que o mito se refere a dois amigos, ou pessoas próximas, tão próximas que cultivavam em campos vizinhos; mesmo assim, a intriga provocada por Exu conseguiu desestruturar o que já estava dado como certo. Os amigos viviam em aparente paz e harmonia, mas, a chegada do terceiro (Exu) desfez a harmonia e fez nascer a confusão. Foi por causa de sua presença e do seu boné de duas cores que se instalou a discórdia entre os amigos, culminando com a morte dos dois. Nesse embate, ele desfaz a amizade entre dois amigos através da discórdia, astutamente semeada. Os dois amigos só parecem capazes de manter a amizade em condições de paz. Na adversidade, a relação dos dois se deteriora e eles são incapazes de se harmonizar, de chegar a um acordo ou a um terceiro termo possível.

As metáforas do boné de duas cores e da linha divisória entre os dois campos em que Exu caminha remetem à outra possibilidade: a reunião dos dois. Observe-se que não se trata, porém, de uma síntese ou de uma fusão entre esses dois. A fusão entre os dois campos resultaria numa propriedade maior, pertencente a ambos os camponeses. Trata-se de um terceiro termo que, não

sendo resultado da fusão dos dois primeiros, não deixa de ser um terceiro: o do boné bicolor e do limiar entre eles. É o caso, portanto, de admitir que uma coisa pode ser também o seu contrário, ou seja, de admitir o princípio de contradição, que é, por sua vez, fomentador de desordem.

Exu, nesse mito, aparece em seu caráter mais polêmico para a cultura ocidental: é ele mesmo o questionador de todas as coisas binárias que estão na base da dialética da filosofia ocidental. Sendo ao mesmo tempo homem e mulher, bem e mal, luz e sombra, certo e errado, sério e risonho, trágico e alegre, dicotomias aparentes simbolizadas no mito pelo barrete vermelho e branco, Exu desconcerta o olhar dialético eurocentrado, apresentando-se como a outra possibilidade. Morin (1987), ao explicar a noção de unidade complexa da natureza, mostrou como "a tradição ocidental exorcizou infatigavelmente a ideia de antagonismo interno à unidade" (Morin, 1987, p. 140). Tal exorcismo se deu primeiro na filosofia em seus diálogos com a teologia no período medieval e renascentista, com a primazia da Igreja no universo das ideias; depois, deu-se na ciência, que não estava disposta a integrar na teoria científica ideias previamente elaboradas pela filosofia, o que teria como efeito o questionamento da própria ideia de ciência e seus processos analíticos.

O limiar ou o meio da encruzilhada são, claramente, lugares de desconforto e de impermanência. Trata-se de lugares onde não se pode/deve permanecer, lugares emblemáticos de dúvida, indefinição e confusão. Este é o aspecto polêmico referido acima, que faz de Exu uma das figuras da mitologia afro-brasileira mais controversas, mais rejeitadas e, possivelmente, a mais incompreendida de todas. Em vários outros mitos, a ira e o espírito vingativo de Exu têm efeitos destruidores. Destruidores de uma ordem que não corresponde ao impulso dinâmico e complexo, pleno de vitalidade, que Exu traz consigo.

Enquanto associação à confusão e à desordem comunicacional, Exu, quando não compreendido, revela o efeito desastroso que as falhas, os lapsos, os distúrbios, as lacunas, os excessos, ou, ao contrário, a falta de comunicação, são capazes de gerar em um fluxo midiático. Notícias falsas, unidirecionalidade, discursos dogmáticos, mentiras, manipulações, desentendimento e enganos de todas as ordens perpassam nossas comunicações sem que seja possível exercer um controle total da qualidade e do efeito moral e ético das mensagens que, constantemente, circulam à nossa volta e entre nós.

3. Conclusões

O pensamento sobre a realidade sociocultural afro-brasileira situa-se numa zona turva de fronteira entre antropologia e militância, vivência espiritual e luta política, pois está claro que, no Brasil, como em outras partes do mundo, "os deuses estão em guerra" (Nathan, 2015). Os mitos aqui interpretados e a bibliografia de apoio nos permitem afirmar em conclusão que Exu, enquanto mito da comunicação, aponta para um princípio de confusão evidente e natural,

no processo da comunicação. Mas mostram também, em todas as narrativas, a possibilidade de resolução pela ordem. É possível perceber que o princípio de confusão da comunicação nos mitos de Exu e no próprio personagem se faz acompanhar do seu reverso que é o princípio de ordem, de proximidade e de vínculo. Exu parece querer nos dizer que a confusão e a ordem não se opõem, embora uma seja o contrário da outra. Complementam-se, compreendem-se, implicam-se.

Toda e qualquer racionalidade ordenadora e classificadora é suscetível de ser embaralhada por Exu, cujos *orikis*[3] são significativos de sua arte em semear a confusão: "aquele que mata um pássaro ontem com a pedra que atirou hoje" ou "aquele que faz o erro virar acerto e o acerto virar erro". Essas frases carregam aparentes contradições; paradoxos. Por isso a dificuldade do francês Pierre Verger em descrevê-lo. Já, Zacharias (2010, p. 87), talvez pelo olhar brasileiro, culturalmente mais próximo e familiar, complementa dizendo que "Exu é moleque, brincalhão e zombeteiro, malicioso e arrogante [...] sendo coerente somente com sua própria incoerência".

Pode parecer óbvio que a confusão enquanto princípio de comunicação necessite de seu contrário, o princípio de organização. Organização que é, no fundo, constante re-organização. O que não parece ser óbvio, no entanto, é a aceitação da confusão como princípio natural da comunicação e, sobretudo, como elemento necessário, propiciador de criatividade e inteligência.

Referências bibliográficas

Bastide, R. (1971). *As religiões africanas no Brasil:* contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações. Trad. Maria Eloísa Cappelato. São Paulo: Pioneira.

Capone, S. (2004). *A busca da* África *no Brasil*: tradição e poder no Brasil. Rio de Janeiro: Pallas, Contracapa.

Castro, G., Dravet, F. (2014). Comunicação e Poesia. Itinerários do aberto e da transparência. Brasília: Finatec / Universidade de Brasília.

Chauí, M. (2000). *Convite à Filosofia*. São Paulo: Ática.

Damasceno, L. M. (2014). O navegador do entremundos: notas sobre a multiplicidade em Exu. *Revista Três Pontos [...],* Belo Horizonte, v.11, n.1, p.98-106.

Ferretti, S. F. (1998). Sincretismo afro-brasileiro e resistência cultural. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 4, n. 8, jun. p. 182-198.

Gruzinski, S. (2002). *O pensamento mestiço*. São Paulo: Companhia das
Letras.

La Fontaine, J. (1874). *Fables.* Bernardin-Bechet. Disponível em https://fr.wikisource.org/wiki/Fables_de_La_Fontaine/%C3%A9dition_1874/La_Vie_d%E2%80%99%C3%89sope_le_Phrygien. Acesso em 26/07/2018.

Morin, E. (1987). *O Método 1 – a natureza da natureza.* Tradução Maria G, de Bragança. Lisboa: Publicações Europa-América.

Nathan, T. (2015). *Quand les dieux sont en guerre*. Paris: La découverte.

3 *Oriki*, em língua Iorubá se refere ao atributo que define o que um ser é e que serve para evocá-lo.

Peixoto, N. (2016). *Exu: o poder organizador do caos*. Porto Alegre: Besouro Box.
Prandi, R. (2001). *Mitologia dos Orixás*. São Paulo: Companhia das Letras.
Ramos, M. P. M. (2007). *A Negativação Semântica das Religiões de Matriz Africana a Partir do Discurso Evangélico.* 2007. Monografia (Graduação em História) - Anápolis, Universidade Estadual de Goiás.
Santos, J. E. (2008). *Os Nagô e a Morte*. Rio de Janeiro: Vozes.
Santos, J. E., Santos, D. M. (2014). *Mestre Didi Asipa.* **È ú**. Salvador: Corrupio.
Silva, W. (2015). *Exu: o guardião da casa do futuro*. Rio de Janeiro: Pallas.
Sodré, M. (1988). *O terreiro e a Cidade. A forma social negro brasileira*. Petrópolis, RJ: Vozes.
Verger, P. (1987). *Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o Golfo de Benin e a Bahia de Todos os Santos. Dos séculos XVII a XIX*. Trad. Tasso Gadzanis. 2. ed. São Paulo: Corrupio.
Verger, P. (2000). *Notas Sobre o Culto aos Orixás e Voduns na Bahia de Todos os Santos, no Brasil, e na Antiga Costa dos Escravos, na* África. São Paulo: Edusp.
Vogel, A., Mello, M., Barros, J.F.P. (1993). *A galinha-d'angola:* iniciação e identidade na cultura Afro-Brasileira. Rio de Janeiro: Pallas/FLACSO, Niterói: EDUFF.
Zacharias, J. J. de M. (2010). *O Compadre*: uma análise psicológica possível de Exu. São Paulo: Vetor.