

A GIRA DE EXU E O MUNDO SEM ESTRUTURA OUTREM: POR UMA LEITURA FANONIANA DAS EXIGÊNCIAS DA LIBERDADE NEGRA¹

José Carlos Gomes dos Anjos²

Resumo: Este artigo tem como objetivo investigar as exigências da liberdade negra a partir de uma leitura fanoniana das práticas religiosas afro-brasileiras, com foco no culto ao Exu nos terreiros de linha cruzada do Rio Grande do Sul. A pesquisa busca compreender como essas manifestações espirituais podem operar como gatilhos para a invenção de novos mundos, nos quais a negritude deixa de ser o sustentáculo ontológico das ordens coloniais. Para isso, adota-se uma abordagem filosófica e histórica, que alia análise crítica de textos, relatos e experiências religiosas à metodologia da contemplação recursiva de paradoxos espiritualmente modelados. O ensaio propõe que o culto ao Exu, articulado às ideias de Frantz Fanon, oferece um campo de experimentação para pensar a descolonização de forma radical e imprevisível, sem pré-condições ou garantias, tensionando as fronteiras entre tradição, invenção e liberdade negra.

Palavras-Chave: Exu; Fanon; Liberdade Negra; Estrutura Outrem; Morte social.

*THE CULT OF EXU AND THE WORLD WITHOUT THE OTHER-STRUCTURE:
FOR A FANONIAN READING OF THE DEMAND OF BLACK FREEDOM*

Abstract: This article aims to examine the demands of Black freedom through a Fanonian perspective on Afro-Brazilian religious practices, focusing on the cult of Exu and Pomba-Gira in the *terreiros de linha cruzada* of Rio Grande do Sul. The research seeks to understand how these spiritual manifestations might serve as

¹ Como citar: ANJOS, José Carlos Gomes dos. A gira de Exu e o mundo sem estrutura outrem: por uma leitura fanoniana das exigências da liberdade negra. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 26, n. 47, e146661, 2026.

² Doutor em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil. Professor Adjunto na mesma universidade. E-mail: jcdosanjos@yahoo.com.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3098-9780>.

catalysts for the creation of new worlds, in which Blackness no longer functions as the ontological basis of colonial orders. To this end, it adopts a philosophical and historical approach, combining critical analysis of texts, accounts, and religious experiences with a methodology of a recursive contemplation of paradoxes shaped by spiritual practices. The essay proposes that the cult of Exu, in dialogue with Frantz Fanon's ideas, offers a field for experimenting with decolonization in a radical and unpredictable way, without preconditions or guarantees, challenging the boundaries between tradition, invention, and Black freedom.

Keywords: Exu; Fanon; Black Freedom; Other-structure; Social Death.

ENTRADA

Busco explorar a relação entre as exigências da liberdade negra e a religiosidade afro-brasileira, focando na Gira de Exu nos terreiros de linha cruzada do Rio Grande do Sul. Faço um esforço para, na esteira de Fanon, pensar o momento em que o significado e o ser dos cultos tradicionais aos orixás são lançados no vazio e a Gira se esboça como uma abertura para uma descolonização tão indecível quanto imprevisível (Marriott, 2018). Através de uma leitura fanoniana das formas encarnadas do Exu³ e da Pomba-Gira, investigo práticas culturais que também são – arrisco – modos de se pensar a descolonização. Na primeira parte questiono como povos historicamente humilhados pela escravidão pensam as difíceis exigências da liberdade negra e tomo a contemplação recursiva de paradoxos da religiosidade afro-brasileira como metodologia. Na segunda parte apresento o paradoxo de uma quase divindade que chega rastejando e exigindo humilhação para se sacralizar como escuridão. Na terceira e última parte, enceno as formas coloniais minoritárias que modulam exus malandros e prostitutas e pergunto ao

³ Este ensaio parte da distinção que umbandistas e batuqueiros fazem entre Èsù (Bará), um Orixá mensageiro, portanto, uma divindade, e o Exu que é uma ancestralidade quase-divina. Me refiro exclusivamente ao Exu como o *trickster* da Umbanda.

terreiro-arquivo⁴ pelas outras exigências de liberdades desenhadas por quase divindades elegantes e temíveis. O exu e a pomba-gira me aparecem tanto como um pensamento que cristaliza a opressão como uma explanação dos difíceis requisitos da liberdade negra. O que estou a explorar são as possibilidades interditas do pensamento negro diaspórico, sob a suspeita de que o que se pensa sob a experiência da escravidão talvez não tenha linguagem própria. Mais ainda, desconfio que estejam sendo, nos terreiros, desencadeados afetos que não podem ser ditos por que não existe outra gramática para a dor que não aquela dos predestinados à liberdade. Que as experimentações mais radicais do pensamento negro não possuam linguagem própria, isso não significa que não possam entrar em ressonância com pensamentos radicais experimentados na academia. Mas, qual a metodologia para se fazer ressoar um pensamento interdito, para se arrancar do fundo da dor o que só pode ser experimentado como o balbucio, o grunhido, o rosnar do Exu que antecede a toda significação? Se, sempre, estamos a escrever nosso presente sob os protocolos desenhados numa economia libidinal da escravidão, precisamos encontrar formas de narrar nossas vidas sem abastecer o consumo conspícuo das nossas dores, sem incrementar a violência do arquivo colonial (Hartman, 2020). O que adoto aqui é uma técnica de localização e contemplação de paradoxos que indiciam o modo como as vidas negras sondam a impossibilidade de ser, existências que hesitam e bifurcam num não se sabe bem se é, um nada que insiste em ser.

A reflexão que esboço abaixo recupera a literatura sobre a quimbanda como parte do modo como a forma exu de pensamento se estende, ressoa e produz efeitos espectrais de desamparo. Essa abordagem prolonga, em chave mais explicitamente fanoniana, a reflexão que desenvolvi em *O território*

⁴ Uso o conceito de terreiro-arquivo na esteira das muitas práticas historiográficas que questionam a plausibilidade exclusiva dos arquivos oficiais. De modo similar ao tratamento que Alejandro De Oto confere aos escritos de Césaire e Fanon, pretendo explorar o terreiro como “corpo colonial que se torna um arquivo que preserva as marcas do colonialismo e serve de base para a descolonização do pensamento”.

da linha cruzada (2006), onde já tratava o terreiro de linha cruzada como espaço de experimentação entre batuque, umbanda e quimbanda. Não sigo pessoas, nem ações, busco explorar experimentos de pensamento que eclodem no culto como o único plano de consistência de que disponho. Não estou interessado nem no culto como forma ritual, nem nos credos como forma de simbolizar o real. Embora esteja interessado no modo como formas de pensamento indicam existências, conformando suas matérias, não me interesso pela materialidade⁵ em que a espiritualidade ganha forma nem pelos enredos cotidianos das pessoas que “se ocupam” nessas Giras. Tomando os terreiros como lugares de experimentação de paradoxos que se encarnam e são modelados espiritualmente, o método se faz como contemplação recorrente, forma de mimetização do “se ocupar” que ocorre nos terreiros. Neste sentido, aproximo-me do gesto de fabulação crítica proposto por Saidiya Hartman, tomando as giras de Exu como arquivos precários em que se entrelaçam violência, silêncio e invenção, mais do que como simples “dados etnográficos”.

DA QUASE DIVINDADE RASTEJANTE

Hoje a forma predominante de celebração, nos terreiros do Rio Grande do Sul, parece ser o culto ao Exu e à Pomba-Gira. Até a década de 1980 o Batuque e a Umbanda eram os espaços de um antagonismo ritualístico assente numa dinâmica racial. Enquanto o Batuque era o espaço de afirmação de uma tradição africana de culto aos orixás, a Umbanda se apresentava como o desafio de um branqueamento que suporta o culto aos caboclos, como entidades espirituais indígenas, desde que interceptadas por santos católicos. Atualmente, embora os terreiros mais “tradicionais” do Rio Grande do Sul continuem a celebrar os orixás como a forma mais africana, quase

⁵ Para um excelente experimento etnográfico nesse sentido, alternativo ao meu recorte, se poderia ler “Matérias nebulosas: coisas que acontecem em uma festa de exu” (Cardoso e Head, 2015).

sempre cruzam o batuque com a umbanda e a quimbanda, em momentos diferentes de cultos. Nas últimas duas décadas a celebração ao Exu e à Pomba-Gira se tornou predominante nos terreiros do Rio Grande do Sul pela sua frequência quase semanal nos terreiros mais ativos. A celebração dos orixás como formas divinas africanas e o culto aos caboclos como forças indígenas supra-humanas são temporalmente mais espaçadas nesses mesmos terreiros como se as duas formas anteriormente predominantes estivessem cada vez mais desterritorializadas pelas giras de exu, sem serem, no entanto, completamente anuladas⁶.

Antes que a gira de exu se impusesse como forma predominante nos terreiros do Rio Grande do Sul, o exu só chegava no fim das sessões de caboclo, assombrosos, se arrastando pelo chão numa assustadora torção em direção ao inorgânico. Rejeitando qualquer relação de reconhecimento, se arrastavam pelo chão onde lambiam a cachaça lamacenta e mastigavam as velas ainda acesas. A força descomunal que recaía sobre o médium impedia qualquer postura ereta. O corpo tomado por uma tensão muscular que enrijece as articulações em contorções quase convulsivas, carregava pesadamente todo o mal que a sessão conseguia desprender dos participantes.

O corpo retorcido, locomovendo-se de arrasto e emitindo brados agonizantes expressa essa representação básica acerca dos espíritos sofredores, considerados como inferiores em relação aos altivos Caboclos que anteriormente comandavam a sessão (Leistner, 2014, p. 139).

⁶ Em outros trabalhos busquei mostrar que nos terreiros de Linha Cruzada três tradições ou “linhas” se deslocam se se mesclarem: o Batuque ou Nação (culto aos orixás), a Umbanda ou linha dos caboclos, e a Quimbanda, sessão ou templo em que ocorre a Gira dos Exus. Cada uma dessas linhas tem seus rituais e cerimônias independentes, espacial e temporalmente. Por desterritorialização entendo os movimentos em que entidades de uma linha se apresentam em fuga na outra, anulando toda a fixação identitária (Dos Anjos, 2006; Oro e Anjos, 2009). Uma caracterização mais precisa da configuração dos cultos afro-gaúchos vide Gemelli e Almeida (2021).

Os praticantes do culto pressentem uma descomunal manifestação de força cósmica no sofrimento sem limite – essa é a proposição modulada como espiritualidade. Se depreende que tamanha força em descontrole podia carregar todos os males que se desprenderam da sessão; o espírito assume a forma visível do sofrimento extremo, aquele sofrimento impensável, que se faz corpo pensante⁷. Este é o primeiro paradoxo, de onde busco extrair uma proposição radical, a de que, na Gira, o terreiro conjuga num mesmo corpo e momento o absolutamente abjeto e o quase divino. Se a grandeza for a medida da distância em relação a um estado em que se pode ser desprezado, ignorado, deplorado, nadificado, a incorporação da abjeção e da quase divindade num mesmo corpo e instante, não será uma grandeza mais do que humana no mesmo instante da máxima abjeção?

As entidades que devem performar a limpeza do terreiro não são os altivos indígenas, espíritos de luz, que do lado da direita das forças espirituais, derramavam graças sob os presentes. A negrura do mundo permanece solitária, sem alianças, sem redenção nem compensação. Depois do ritual dos caboclos, chegava o exu trevoso para a purificação final do templo como aquela negrura que arrasta os males arranhando o chão do terreiro entre grunhidos e urros dilacerantes. O que aqui se pensa como o negrume da existência se faz espiritual e materialmente como exu, a cristalização do estado agonizante, a morte em indefinida extensão temporal. Eis como a morte social pode ser pensada, encarnada, cristalizada num terreiro. As mãos retorcidas em garras desenham uma queda abismal na animalidade,

⁷ Este texto é sobre o corpo que pensa, e uso para meus fins, as proposições deleuzianas sobre a relação entre corpo e linguagem na obra Klossowski. No resto do texto, tomo a pantomima do corpo que “se ocupa” como um encadeamento de silogismos disjuntivos. Minha atenção recai sobre como “os dilemas se refletem nas posturas e nas ambiguidades do corpo”, daquele corpo em cascata orgânica disjuntiva, em que uma mão atrás das costas é uma garra felina e a outra se estende com doçura maternal para o demandante. É quando “a mais abstrata das argumentações é uma mímica; mas a pantomima dos corpos é um encadeamento de silogismos” e “não se sabe mais se é a pantomima que raciocina ou o raciocínio que faz mímica” (Deleuze, 1974, p. 289-310).

o modo mais poderoso de se fazer desprender do chão do terreiro os males do mundo. Humilhado e sujo, a negritude resplandece sob um desamparo absoluto que é o lado infinitamente obscuro da ordem.

Esse exu rastejante talvez possa ser mais perigosamente pensado nas proximidades dos eguns, os espíritos apenas presentes enquanto seus corpos de outrora estão simplesmente mortos. Nada é menos perigosamente controlável do que espíritos que não são – nem exu, nem caboclos, nem orixás, nem encantados, portanto, nada se não o imediatamente potente, uma ancestralidade, na maior parte das vezes, sem nome nem memória⁸. O estado de simplesmente morto – do egun – é um processo de desindividuação da força vital em que entidades espirituais podem se condensar se compactando na forma de falanges. Se poderia presumir que aquele antigo exu que aparecia rastejando era a composição de ancestralidades indiscerníveis, uma falange de eguns, uma condensação descomunal de forças ancestrais sem memória sob um chamado que o torna tão cativo quanto perigosa e desmesuradamente potente. Essa inversão na ordem das coisas, em que a máxima potência imediata⁹ recebe o tratamento mais desonroso, poderíamos chamar de tábula rasa nas lógicas de engrandecimento?

A leitura fanoniana que aqui experimento explora a possibilidade de que a gira de exu seja ainda uma extensão daquela disputa entre uma negritude insistente e um movimento duradouro de branqueamento dos terreiros de

⁸ É certo que nem todos os espíritos vagam sem memória e a religiosidade afro-brasileira tem complexos rituais para impedir a desindividuação de seus ancestrais ilustres. Como sintetiza Cruz (2025, no prelo) em *Os cultos de Baba Egum*, a adoração dos espíritos de indivíduos que se tornaram ancestrais ilustres, também exigem um complexo processo ritual para que possam ser elevados a esse status e honrados adequadamente”. Aqui me interesso particularmente pela potência da desindividuação dos ancestrais que não são ilustres.

⁹ Aparece em várias etnografias, que eguns e exus respondem mais rápida e perigosamente as demandas dos solicitantes. Particularmente interessante é a associação entre a voracidade dessas entidades, os imensos riscos que corre o solicitante e a imediatez das respostas (Barbosa Neto, 2012).

umbanda, tensão essa que de alguma forma expõe as imensas exigências da liberdade negra em forma de proposições paradoxais. Extrair proposições de liberdade de práticas culturais que rasuram a tradição é, nos termos de Fanon, a forma em que a leitura se deixa cadenciar pela dança incerta das lutas de descolonização. Sigo aqui na esteira do filósofo que imbricou mais estritamente os experimentos psiquiátricos de Fanon à arquitetura de seu pensamento revolucionário. Marriot (2018) articula desejo e política em sua leitura de Fanon de modo a sugerir sendas inusitadas da trama da descolonização. A releitura de Fanon se faz particularmente instigante quando retoma aquele leitor martinicano da poesia revolucionária do Ministro Guineense da Cultura, Fodéba Keïta. No texto célebre de *Os condenados da Terra* (2022), Fanon reclama uma leitura pedagógica de um poema em que a tradição é rasurada e afundada num abismo onde a queda e a invenção se fazem indecíveis, talvez até indiscerníveis. Marriot (2018), na esteira de Fanon, conceitua como cristalização a esse momento em que uma prática cultural rompe com seu esperado tradicionalismo e passa a flertar com a luta de descolonização. Na leitura de Marriot (2018), cristalização que não é nem condensação nem substancialização, poderia melhor ser conceituada como a abertura para o infinito das possibilidades da descolonização, a transfiguração que ocorre quando a negritude se dissocia de práticas e grandezas tradicionais e lança um brilho escuro decorrente do próprio afundamento. É quando a ontologia colonial é efetivamente desafiada e perde seu poder de apropriação e captura. Fanon vê a descolonização não apenas como inversão completa da ordem social, mas também como tábula rasa em toda a vida espiritual da cultura colonial e na própria estrutura psíquica dos colonizados. Essa estrutura mental em convulsão entra numa desordem em que a vida passada se endurece e o colonizado é tomado por forças que zombam das formas que antes se erguiam em sua perseguição. Sem pudor, Fanon rasteja nas profundezas do não ser em que a negritude se cristaliza para aí sondar o salto como vertigem inventiva, processo sem fim de criação que só pode se realizar como mudanças sem garantias nem pré-condições. É na rasura da tradição que o pensamento do colonizado torna-se mais

criativo, desinibido e inquieto: “daí a visão de Fanon da revolução como um momento de invenção, em que a violência destrutiva permite que os socialmente mortos adquiram uma nova forma simbólica” (Marriott, 2018, p. 243). Sob essa linha investigo a Gira de Exu como a violência espiritual em que os socialmente mortos se levantam e, em desvario, colocam em ruína a consistência ontológica de todos os sistemas de engrandecimento colonial.

O caráter pedagógico desta leitura, embora resida na poesia do culto, precisa ser reclamado, disputado, pois que não estando simplesmente presente, não é um dado, é o que precisa ser performado por uma vontade de ler politicamente. Pretendo aqui disputar a política da leitura como prática cultural de descolonização. Quero ver no exu o caráter em aberto da invenção, um processo revolucionário no modo como o desejo desinveste a tradição para subtrair densidade ontológica de quase tudo que toca, do terno de linho pequeno-burguês a uma sinistra caveira, passando por todos os adereços de todos os orixás. No modo como a tradição africana dos orixás se perde numa gira de exu e o que estaria por vir não pode mais do que se esboçar, a negritude é lançada naquele vazio sem ser nem significado que Marriott (2018) reclama de Fanon.

Fanon sabe que o salto inventivo deve ser algo maior do que uma emancipação, algo que deve ser pescado nas profundezas abissais da mais degradante condição humana e intui que o gatilho reside na potência da abjeção quando a violência da descolonização eclode. Poderíamos dissociar esse gatilho espiritual da violência física das revoluções descolonizadoras? Mas como pensar a desestruturação completa da ordem da branquidade sem o processo da guerra civil? Neste ponto Deleuze permite uma complementação. Ao me propor em ler o exu rastejante ao lado daquele Deleuze sombrio que escreve o apêndice *Michel Tournier e o mundo sem Outrem* (Deleuze, 1974) espero iluminar na gira do Exu rastejante uma cristalização da negritude como abandono da figura do humano e como destruição do outro – branco – como estruturante do campo perceptivo. Naquele apêndice da Lógica do Sentido, Deleuze estende, filosoficamente, a reformulação do mito de Crusoé realizada por Michel Tournier (1967). Está subjacente a essa

radical releitura, a experimentação filosófica do que seria o mundo sem os outros, ou melhor, sem o outrem como o *a priori* do campo perceptivo. O que Fanon conseguia perceber e que Deleuze (sub)tratou como Sexta-feira (o colonizado do romance de Crusoé), é que na situação colonial o colonizador é o *a priori* do campo perceptivo por excelência e permanentemente, e o colonizado vive sob um constante aprisionamento sob outrem como estrutura de petrificação do colonizado, o que retira dele resistência ontológica. A subjetividade do colonizado instala-se sob a demanda compulsiva pelo esclarecimento do Outro, pela branquidade como estrutura que define o que é possível. O que acontece ao mundo se a estrutura de percepção – que é outrem (homem branco para o colonizado) – desmorona?

De repente se produz um desligamento. O sujeito se arranca do objeto, despojando-o de uma parte de sua cor e de seu peso. Alguma coisa arrebentou no mundo e todo um conjunto de coisas se desmorona convertendo-se em mim. (Deleuze, 1974, p. 315).

A absoluta indistinção entre mim e o mundo é tanto um aniquilamento do eu quanto uma absolutização da consciência, quando eu não sou nada e tudo resplandece como extensão do meu ser. Esse é o meu ponto de uma leitura contra colonial deleuziana: não há descolonização enquanto o colonizador funcionar como o *a priori* de percepção do mundo e da estruturação do espaço dos possíveis. E a dissolução de outrem como estrutura de percepção da realidade é um desmoronamento arriscado da relação com o mundo.

Retornemos a exu rastejante com as ferramentas dessa intervenção teórica que expõe à sedimentação ontológica do colonialismo para avaliarmos os riscos. O Exu chegava sem nome, no limiar incalculável entre o bem e mal, ao final das sessões de caboclo e para limpar o terreiro carregavam o paradoxo de uma iluminação negra, a vela tragada, uma revelação que não se distingue do erro em que se chafurda. Vinha para limpar a casa das forças negativas desprendidas ao longo de um ritual que se pretendia do lado direito, aquele das forças do bem, representado pelos altivos indígenas e se fazia pensar

como a mais absoluta escuridão. Na virada para as forças da esquerda – dos espíritos sem luz – a sessão tem início sob um repique que traz um feitiço sombrio à música. A percussão acompanhando as toadas dos médiuns e da assistência clama pelo exu enquanto a música desce às profundezas dos corpos. Instala-se uma nova maneira dos espíritos se relacionarem com os médiuns, o corpo é uma caverna em que um espírito em tumulto encontra um refúgio, mas a tempestade é, também, em parte, carregada para dentro do corpo cavalcado. Não chegava para iluminar, o brilho do exu rastejante é o das sombras de luzes engolidas. Seu brilho é inteiramente negro, todo o mal sugado ao ponto do desvelamento da insustentável fragilidade do bem. Não é uma criatura bondosa, nele reina o tumulto das pulsações nas bordas da mais completa dessingularização das forças vitais. Moten (2003) diria em outro contexto espiritual negro, que mudanças, como a de palavra para rosnar, ocorrem levando a palavra para onde ela não vai, que não é nem origem, nem som puro, nem o simples antes das determinações do significado. O rosnar do exu é um evento em que o sentido indeterminado, mas não ausente, precisa ser politicamente arrancado pela leitura. É assim que busco encontrar no rosnar do exu-rastejante a proposição de uma negritude como o brilho do *n'est pas* fanoniano. O exu rastejante não é, assim como a negritude não é nada além da queda, o nome de um declínio implacável. Este é o brilho do afundamento de toda a pretensão de grandeza, o evento da indistinção entre liberdade e queda, da indiscernibilidade da iluminação e do velamento; sob esse arruinar dos fundamentos ontológicos de toda a moral é a dissolução de outrem, como *a priori* espiritual e material “branco”, que o exu rastejante possibilita pensar. O exu rastejando na lama, devorando as escassas luzes de um mundo sombrio, o encontro do divino com a máxima abjeção, é um mundo em que o Outro – branco – não importa. Nos lembra Deleuze (1974, p. 319) que “na ausência de outrem a consciência e seu objeto não fazem mais do que um”. Então não se pode mais errar, simplesmente porque outrem – o sempre senhor branco – não mais está lá se constituindo como o tribunal da realidade. Sem Ele para discutir, informar ou verificar o que acredito ver, faltando o colonizador

na estrutura psíquica do colonizado, a consciência se faz coincidente com o objeto num eterno presente. Essa é a mais radical exigência da liberdade negra, um mundo sem outrem como estrutura de percepção da realidade, portanto sob a mais radical subtração de consistência ontológica das autoridades e grandezas institucionalmente asseguradas.

Para se compreender a vertigem que é experimentar o afundamento do ser se impõe contrastar o exu com o paradoxo da afirmação afrocentrada da identidade negra. É como se toda a afirmação negra do ser ganhasse uma moeda falsa que é uma negritude forjada além do escárnio e que já não é mais aquela que o mundo branco desenhava e faz permanecer no escuro, num fundo de porão não resgatável. Quando a negritude se faz como um movimento de afirmação neste mundo, ao reclamar uma potência prévia ao afundamento racista, essa identidade, se reconhecida, de alguma forma é sempre o abandono dos eventos em que a carne é efetivamente vilipendiada como negrume colonial. O que fazer então dos abandonados que não podem reclamar a anterioridade da tradição ou se projetar no futuro de uma negritude esplêndida? Associo aqui o exu trevosos ao negrume do abandonado, aquilo (aqueles) que resta quando a negritude alça voo em direção a passado e/ou futuro brilhante e um fundo preto permanece num presente devastado sem possibilidades de resgate, aquele modo de estar negro em que o ser escorre sempre para longe de si mesmo, sem condições de afirmação, quando só se pode rosnar sem nada afirmar. A negritude enaltecida em sua africanidade essencial já não é mais aquela entidade que o navio negreiro forjou e faz vegetar como a negritude da negritude¹⁰. Chamo, de ora em diante, de

¹⁰ Aqui sigo, com muitas dúvidas e sérias reservas, a interpretação que Moten (2003, p. 65-70) dá à célebre passagem de Ellison (1952) em que introduz a expressão “negritude da negritude”. O que Moten encontra de maternal na expressão e traduz como “brancitude fodida que é a essência da negritude” poderia ser aquele plano de abandono em que tudo o que poderia vir a ser tende a se enegrecer e dessa negridão o ser nasce naquele estado fetal de hesitação corporal em que qualquer coisa pode vir a dar-se e tudo o que surge nesse desamparo está de algum modo contagiado de preto? De todo o modo, este estado maternal, quase primordial, “momento negro impossivelmente

pretitude aos restos que sobram quando a negritude é afirmada, aquela parte de nossas experiências negras que não se projeta numa identidade, aquela impossibilidade de qualquer afirmação quando somos tomados em cheio pelo desastre racial, aquele ranço do encarceramento em massa, da preta matável porque trans e negra, o instante do jovem sacudido e humilhado na calçada, a negrura intratável. É para essa parte de nós que o exu abjeto se oferece como uma oportunidade a não ser desperdiçada, a possibilidade de se pensar o movimento de queda sem que se possa erigir um sujeito ou uma identidade no lugar do dano sem luto. O exu abjeto se oferece então como a cristalização daquela pretitude aquém da negritude exaltada como os restos de opulência de uma civilização perdida ou resgatável. Marriott (2018) é lapidar ao selar essa negritude em seu abismal túmulo fanoniano: "Mas se a negritude nunca estiver presente para si mesma, ou for irrevogavelmente deslocada para longe de si mesma, então o que a torna preta, por assim dizer, nunca poderá ser alcançado" (Marriott, 2018, p. 237).

Se há uma pretitude sempre ausente de toda a afirmação da negritude, esse vazio sem fim, talvez possa ser pensado como o exu, o brilho infinito da queda sem fim. Tal como a negritude de Marriott (2018), o exu que assim chega como um outro da ordem colonial "não confere nenhuma certeza neste mundo", mas em vez disso "revela um vazio" e pouco mais. Tanto para a religiosidade afro-brasileira como para Marriott (2018) não estamos, portanto, a falar de um essencialismo negro ou da negação pós-racial da realidade social da raça. Em vez disso, se produz a sensação de abandono do terreno da identidade em direção a um deslizamento ontológico que nos traz de volta ao "verdadeiro inferno", a zona fanoniana do não-ser. A reflexão na esteira de Marriott não é uma narrativa romântica de emancipação, a liberdade como instalação soberana de um sujeito revolucionário. Sem nenhuma garantia, apenas um salto no escuro, um campo perceptivo

originário" é o que me interessa na possível aproximação da negritude da negritude de Ellison e do exu que rasteja para tornar, em outros momentos, possível as grandezas dos humanos compondo com caboclos e orixás.

sem outrem regente das possibilidades do mundo, mundo sem grandezas autoproclamáveis, uma recusa ao reconhecimento, essa moeda desgastada num mundo colonizado, o exu rastejante é o movimento em que o negrume se aproxima da manifestação do escárnio mais absoluto.

Ao reivindicar o escárnio como grandeza, o que se destaca, sob o silogismo do deus rastejante, é a força sem reconhecimento, a potência como desonra. O que está sendo dispensado é o reconhecimento e a reciprocidade. O álcool vertido no chão não é uma dádiva, a vela engolida não ilumina nenhuma interioridade. O exu abjeto não recebe nada senão o escárnio. Chafurdado na lama, o exu abjeto é uma proposição: a relação que subsiste no fim de toda a estrutura de reconhecimento. Esse é o primeiro momento de um mundo que Deleuze descreve como sem outrem. Nos implacáveis termos de um Deleuze sombrio:

Mundo cru e negro, sem potencialidades nem virtualidades: é a categoria do possível que se desmoronou. Ao invés de formas relativamente harmoniosas, saindo de um fundo para a ele voltar segundo uma ordem do espaço e do tempo, nada mais do que linhas abstratas, luminosas e contundentes, nada mais do que um sem-fundo, rebelde e sugador (Deleuze, 1974, p. 318).

Em que mundo o negro seria efetivamente livre? O do mais absoluto afundamento da ordem das coisas – me diz o terreiro, sob uma forçada leitura fanon-deleuziana. No culto ao exu cru, ainda não doutrinado, o mundo eclode como um sem fundo sem potencialidades nem virtualidades. Para o exu, apenas é dado o aqui e agora. Por ora, poderíamos desconfiar que o exu rastejante nada mais é do que uma falange de egun. Como uma condensação de egun, o exu que chega rastejando bem que poderia ser chamado, nos termos deleuzianos, de “rebelde e sugador”, um “mundo cru e negro”. Então não é por acaso que os assentamentos do egun, os sempre perigosos e indomáveis espíritos dos mortos estão nos fundos inacessíveis das casas de religião, ali onde os visitantes nunca têm acesso e apenas alguns poucos podem ir alimentar os espíritos mais sedentos de sangue e qualquer carne

em processo de apodrecimento. Atento a voracidade das forças espirituais, Barbosa (2012) traça uma linha delicada entre os eguns e os exus: “A boca dos exus é mais descontínua do que a dos mortos, mas um pouco menos do que a dos deuses” (Barbosa Neto, 2012, p.221). Mais voraz do que os exus, prontos a tudo devorar, a tudo afundar no vazio sem formas, os eguns talvez sejam os mais ousados experimentos de pensamento que se poderia fazer com a espiritualidade negra. Se a voracidade desses semideuses fosse um modo de destruição das formas relativamente harmoniosas de toda a ordem do mundo, teríamos nessa voracidade espiritual a insinuação do mundo deleuziano, inteiramente “cru e negro”?

O entrelaçamento entre ordem, grandeza e embranquecimento é de tal monta neste mundo capitalista e branco que as exigências da liberdade da pretitude talvez sejam demasiadas. Não pode haver liberdade negra se outrem permanece como e estrutura de percepção do colonizado, a branquitude como o *a priori* histórico e que estreita e informa o campo dos possíveis. O que antecede o Estado na modulação do encarceramento negro são as paredes do campo do possível, o Outro como estruturante da consciência negra do mundo. Não está aqui em pauta apenas o caráter irreconciliável da liberdade preta com este mundo, mas a incompatibilidade entre negritão e grandeza substantiva. Se o Estado é a forma que designa, registra e estabiliza as grandezas deste mundo, obviamente não há liberdade negra com Estado. Branquitude e Estado estão indissolivelmente entrelaçados, é o Estado quem assegura que a ordem seja em qualquer lugar deste mundo fundamentalmente branca. Se não pode mais existir Estado sem branquitude, a dissolução da estrutura outrem que o exu abjeto faz experimentar (pensar) é a proposta de ruína tanto do Estado quanto de outrem, portanto, das pré-condições ontológicas da branquitude. Quando já nada se espera do mundo branco, o mundo pertence ao exu abjeto, um mundo sem outrem, sem reconhecimento, sem hierarquias estáveis nem ordens de grandezas substantivas, esse é o mundo que a umbanda prefigura apenas para esconjurar imediatamente, no modo como o exu rastejante é despachado.

Quase divindade, indesejado, demasiadamente denso e negro, o exu trevoso é um composto de pensamento feito apenas para ser rapidamente experimentado. Para usar os termos de Marriot (2018) o que se aventa, não é um Éden, não se trata de uma promessa messiânica de salvação, mas a possibilidade de todas as invenções existenciais e dos mais temíveis riscos. A dissolução completa das estruturas da branquitude só pode ser pensada como um salto no escuro e talvez esteja sendo pensada com este exu que chega das profundezas mais escuras; esse é o pensamento que, como Fanon prescreve, vai pescar nas profundezas mais abissais da miséria. Ao menos na leitura de Marriot (2018), se trata de:

uma filosofia que, em vez de retornar do vazio com uma mensagem para as massas (uma mensagem contrária ao engano burguês e secular), começa por evacuar todo esse idealismo filosófico e, portanto, por se recusar a se alinhar com qualquer objeto colonial (o fanonismo não é uma filosofia da negação) para partir de nada além da queda, de abismo a abismo infinitesimal, e do infinito ao nada. Existe uma crítica mais radical ao idealismo revolucionário, com sua pretensão de restaurar a verdade das coisas? Existe uma maneira mais contundente de dizer que o “objeto” de Fanon por excelência não é senão o *n'est pas*, ou o vazio, as profundezas mais negras que permanecem incomensuráveis com o mundo? (Marriott, 2021, p. 204).

Existe, devemos responder a Marriot, um exu rastejante em terreiros obscuros dos confins negros da cidade branca que cristaliza terrivelmente essas profundezas mais negras do que qualquer afirmação da negritude. O que a limpeza do terreiro pelo exu abjeto torna possível? – a invenção fanoniana. Se a limpeza for a interrupção da branquitude que torna possível toda uma série de manifestações dos socialmente mortos, é após o exu-abjeto que uma nova ordem de engrandecimento pode ser inventada. É na sequência da limpeza profunda que eclode a explosão do submundo, a ocupação da superfície do mundo por prostitutas, malandros, marujos, toda a sorte de miseráveis da terra. Mas o que vem em seguida é uma outra proposição que pode também ser extraída dos terreiros, mas sem solução de continuidade.

Entre o exú rastejante e o exu malandro e pombagiras não há continuidades, nenhuma síntese. Apenas a dispersão de proposições incomensuráveis entre si. O que vem em seguida, mesmo que tenha sido tornado pensável depois da máxima abjeção, é uma outra história, de elegância e perigo.

A SUPERFICIALIDADE DO EXU

Sob uma outra proposição, os exus ainda se manifestam recurvados, com as mãos crispadas sobre o lombo em ferocidade que desce as profundidades animais, mas já não chegam apenas no fim de uma sessão de caboclos, agora têm uma sessão inteira de pleno direito. Os pés contorcidos e as pernas tortas mal sustentam o corpo vergado na forma de um ponto de interrogação cravado na fenda do destino mais negro. O que mais poderia ser um mundo negro liberado da estrutura outrem branca, se não fosse mais a proposição exu-abjeto? O que a limpeza do terreiro pelo exu abjeto tornou possível? – a invenção. A limpeza é o corte (sexual) na ordem colonial que tornou possível toda uma série de manifestações dos mortos. É após o exu rastejante que uma nova ordem de engrandecimento pode ser inventada. É na sequência da dissolução da estrutura outrem branca que eclode a explosão do submundo, a ocupação da superfície do mundo por prostitutas, malandros, ciganos, marujos, toda a sorte de miseráveis hiper-sexuados da terra, o terreiro como a superfície em que tornar-se grande é pouco mais do que uma brincadeira, a mais tremenda superficialidade. Porque “a superfície pura é, talvez o que outrem nos escondia” (Deleuze, 1974, p. 325).

Livre de outrem, uma multidão de Exus e Pomba-gira é o que enfeitiça o espaço do terreiro. Os espíritos assumem as formas dos simulacros, destruindo as formas dominantes libertando forças e intensidades das formas menores – é a força dos condenados. Cada exu se manifesta como o duplo espiritual de um acontecimento terreno enegrecido. O duplo glorioso das misérias negras é enfim liberado e pode se estabelecer e dançar em que pese o branco, porque o colonizador não conforma mais a estrutura *a priori* das

possibilidades do mundo. Quando mais tarde, a figura retorcida ceder lugar a um elegante malandro de esquina coxeando, ainda que sua origem esteja na “verdade exemplar e visceral do corpo negro (seu *ethos* e valor)” (Marriott, 2018, p. 318), a diferença racial estará de ora em diante desautorada. Esse corpo ainda carrega uma linguagem saturada de imagens de insurgências negras urbanas, mas não estará mais envolvida numa relação com a branquitude como a estrutura que autoriza o possível no mundo.

O que resta, quando o mundo não é mais regido pela branquitude, diz-nos a experimentação – exu – é uma superfície não estruturada por relações de identidade, mas por um regime de proliferação de singularidades. Nenhum Seu Sete se repete de uma casa a outra, de uma gira a outra, se não como diferente. Serão as falanges de exu um regime de diferenciação interna ao infinito do acontecimento sujeito colonizado em insurgência inventiva? Para se ter a dimensão do feito fanoniano de uma gira de exu se faz necessário retornar à experimentação filosófica Deleuziana de um mundo sem outrem. Trata-se aqui de uma outra proposição de um mundo sem a estrutura branca de retificação do campo perceptivo. Já não se trata mais do afundamento aquém da superfície miserável do mundo. Agora as figuras negrofóbicas estão à solta na superfície das grandezas em simulacro. O que se experimenta nas giras de exu é um mundo sem o grande outro, sem o branco como outrem, em que miseráveis acontecimentos negros liberam seu duplo glorioso. E o que se conquista? A experimentação do mundo sem outrem por Deleuze sugere um segundo plano, após o afundamento abismal. É o plano da superfície que não é mais abismal, mas superficial, perversamente superficial. E o que se conquista nele?

uma grande saúde, na medida em que as coisas acabam por se organizar bem diferentemente do que o fariam com outrem presente, porque liberam uma imagem sem semelhança, um duplo delas próprias ordinariamente recalcado e que este duplo, por sua vez, libera puros elementos ordinariamente prisioneiros. Não é o mundo que é perturbado pela ausência de outrem, ao contrário, é o

duplo glorioso do mundo que se acha escondido por sua presença (Deleuze, 1974, p. 325).

Os duplos gloriosos das misérias mais negras que não se podia perceber sob uma estrutura de desprezos brancos proliferam agora num mundo sem outrem. O que os afro-brasileiros compõem no corpo a corpo com os espíritos é o pensamento da libertação das formas negrofóbicas, a libertação do duplo glorioso e recalcado do malandro, da prostituta, do marujo, da cigana, e de uma infinidade de modos de se estar enegrecido, que os brancos deviam verificar, corrigir, enquadrar e reduzir a quase nada, base para todas as lógicas da distinção social. Agora são os brancos que presente nos terreiros, numa gira de exu, devem negociar a “realidade” com o “além elementar, do Outro para Outrem” (Marriott, 2018, p. 317).

EXU: A LIBERAÇÃO DAS FORMAS MENORES

Tudo inicia com pontos cantados. Pouco depois, gargalhadas estridentes estremecem a noite. Exus e Pombas-giras se manifestam sucessivamente em meia dúzia de corpos. A risada que marca a chegada dos espíritos não é engraçada. Ela dissolve momentaneamente o real cortado em duas metades e estabelece a paradoxal presença do invisível como visível, circunstancialmente disponível. O que se estabelece é uma política requintada de separação no cerne da presença. O presente se divide entre o visível ilusório do dia a dia e a visibilidade contornável do invisível, o lado não visto, do cotidiano¹¹. A manifestação encarna as formas deste mundo, suas grandezas e misérias, é toda a nossa carne desnorteada que os espíritos pensam e que nós só víamos de soslaio. A manifestação do exu é agora a transmutação das misérias negras

¹¹ Para um tratamento primoroso do modo como a intervenção dos exus e pombagiras pode inverter a percepção comum, apresentando o mundo dos espíritos como um lugar de festa e normalidade, enquanto o mundo dos vivos é retratado como surreal e perigoso, vide Cardoso (2004, p. 2010-236).

em grandezas incomensuráveis, a cristalização de um longo processo em que a pomba-gira é feita senhora das noites no acontecimento das nossas piores degradações. A pele negra contagia o movimento de queda de tal modo que tudo o que cai é tão negro quanto abjeto. Essa é a mais terrível invenção colonial: do mal como escuridão na pele do ser. É por isso que a cigana ora resplandece como uma loira que ilumina o caminho dos devotos para logo depois se enegrecer como uma mulher decaída pronta a arrastar para o mal a impetuosidade do demandante.

O que o rito faz agora é dar a forma ao acontecimento que é a negritude, sua singularização na modalidade da prostituição-mulher-negra, a transmutação que torna legível a infinita grandeza da negridão que irrompe na prostituição. É assim que a dama da noite chega rasgando a realidade, duplicando o lado sombrio do cotidiano. Da corporalidade de acontecimentos deste mundo se desprende um duplo brilhante, a dimensão incorpórea do acontecimento prostituta negra ou malandro negro na esquina perigosa de uma grande cidade brasileira.

A entidade espiritual encarna, ao se manifestar nos corpos, o acontecimento negro, as grandezas imensuráveis do infinitamente pequeno, o coisificado corpo da mulher negra, a bestializada figura do homem negro hiper sexuado. Proliferam no exíguo salão uma multiplicidade de modos de existir exus modulados pelas energias sagradas do axé: exu veludo pode chegar sob a elegância de um requintado negro malandro, seus adereços e roupas de veludo apontam para as sombrias complicitades que a elegância negra pode ter com a morte. Presta-se a fazer e desfazer trabalhos sob as insondáveis e perturbadoras forças que invocam o cemitério, mas eclode também como a infinita disponibilidade elegante para o trato.

Um cortejo de exus e pomba-gira sai do salão em direção à rua; do meio da pequena ruela escura novas gargalhadas explodem a desproposital existência do violento lumpen hiper masculino negro. E quando o cortejo retorna ao salão depois de saudadas as forças da rua, rasgam de novo a noite em gargalhadas que são também brados.

A encruza estremeceu/ Uma gargalhada soou além/ Salve Exu, que é batizado/
Exu do fogo não ataca ninguém/ O Exu é bom, não ataca ninguém (Ponto
de Exu).

Interessa-me aqui o modo de interrogação que se estabelece, em contraste com o conteúdo comunicado no cântico. Na contorção facial, nos dedos crispados, nos adereços, a intensidade a ser provocada em quem assiste ao ritual é algo próximo da presença manifesta e elegante do mal. A intensidade percorrida na manifestação do exu é o das convenções racistas que expõem a masculinidade negra à matabilidade, os preconceitos racistas que em situações sociais apropriadas tornam o linchamento negro um gesto de depuração. É como se os espíritos viessem para que essa elegante aventura terrena – macho malandro negro – fêmea prostituta enegrecida – sejam acontecimentos gloriosamente pensáveis, oferecidos à contemplação. É preciso sublinhar nos pontos cantados, que com essa masculinidade negra violenta é possível, contudo, se negociar. Vejo aqui a gira de exu como um mapeamento das intensidades racistas que não apenas expõe, mas transmuta as formas da negrofobia. Transmutar não significa aqui inverter o sentido, mas tensioná-lo até o limite em que o medo e o desprezo branco pelo negrume da existência perdem a ancoragem no real. Então as forças “malignas” liberadas da estrutura “outrem” branca se apresentam como o que há de infinitamente grande nas formas espezinhas dos condenados.

DA IMPOSSIBILIDADE DA MASCULINIDADE NEGRA

O malandro é um acontecimento da resistência masculina ao aprisionamento do trabalho negro nas primeiras décadas do século XX. Mas também pode ser visto como o desempenho cadavérico do negro como sujeito de classe média. Quando um espírito se manifesta num terreiro, hoje, compõe com o acontecimento desse desempenho cadavérico. Embora um ou outro dos adereços da manifestação de todo o exu sempre remetam aos malandros da boemia carioca da década de 1930, nem todo o malandro que se manifesta

no terreiro é necessariamente um exu. Mesmo que o malandro que aqui eclode agora não seja ainda um exu, o espírito se coloca em devir quando sua repetição no mesmo terreiro se torna tão frequente, em rituais sucessivos, que a sua força doutrinal se aproxima da intensidade do exu. Um malandro pode ser um espírito que trabalha numa falange de exus, portanto, no limite, o exu é a cristalização de toda a elegância de um morto cuja vida negra compõe com um almofadinha de classe média como o seu simulacro. Se o malandro for o simulacro de um exu, o exu como malandro é o simulacro do simulacro, um composto de pensamento numa cadeia de simulações que torna elegantemente pensável o fracasso do desempenho negro enquanto sujeito de classe média, a impossibilidade negra de ser plenamente masculino, o fracasso negro em se fazer branco. Então o malandro se condensa como a passagem pelo desejo da masculinidade dominante e como fracasso de todo o esforço de tornar sublime qualquer forma de masculinidade. Os malandros no terreiro condensam a fé na queda da masculinidade, a coalescência da masculinidade negra como queda e a possibilidade da celebração do (a) fundamento de toda a masculinidade. Numa gira você poderia ser assediado por um exu, convidado a um cabaré, percorrer o assédio masculino negro como intensidade mórbida. O exu que desce no terreiro pode se assanhar para as mulheres e as convidar para um intercurso sexual em que pese o corpo feminino que cavalga. Trata-se sempre de uma masculinidade simultaneamente excessiva e deficiente, aquela masculinidade ameaçadora que a branquitude deseja sacrificar no altar dos linchamentos que consagram a brancura como norma e desejo. O que se condensa sob o pensamento de uma hiper-masculinidade que se faz exu é o déficit monumental da masculinidade marginal enquanto o espelho invertido da masculinidade. O que o exu permite experimentar no fracasso é a masculinidade soberana como branca e a branquitude como “a” masculinidade. Não se trata de uma exposição teatral da falta de fundamento da masculinidade, mas do investimento intensivo na (im)possibilidade da masculinidade negra, da fé na crise permanente da virilidade negra. Dessa fé deriva a coalescência carnal e espiritual de entidades absolutamente insuportáveis senão no momento

extraordinário de uma gira. Considere Zé Pilintra galanteando todas as mulheres porque passa uma após outra e sendo demandado pela capacidade de sempre tirar vantagens em todas as circunstâncias. A proximidade da violência espiritual e invasão sexual pode ser aqui um modo de se desejar e percorrer intensa e afetivamente um redondo fracasso. Poder-se-ia pensar numa incursão que expõe os laços que unem a branquitude e a salvaguarda última da masculinidade, aquele modo de ser macho isento de culpa, quase feminino em seus trajetos despidos, não poluído pelo virilismo subalterno, hoje, predominantemente feminista, o lugar de onde se olha para as virilidades subalternas com implacabilidade. Se a branquitude é aquele lugar altivo em que se traça a pretitude do mundo como um campo de disciplinamento e/ou aniquilação, o exu é o intenso desejo do fracasso da masculinidade, que se faz como o pensamento da abjeção.

Quando não há outro modo de eclodir como masculino negro que não seja sob a profecia do roubo, do ultraje e da morte, talvez a invenção seja pensar e ter fé nas formas sombrias que se desenharam e dançam nas bordas da queda. Aqui o retrato em negativo da masculinidade acusa e delapida os fundamentos do ser, desarranja tanto quanto ostenta o caráter frágil, brutal e enlouquecido da força que dominou a vida no planeta nos últimos cinco séculos e coloca numa equação de apodrecimento ontológico as ordens coloniais de engrandecimento como macho colonial.

SAÍDA

Quis sondar como povos historicamente humilhados por cinco séculos de opressão poderiam refletir sobre a escravidão como um evento ainda presente no modo como corpos enegrecidos são jogados na degradação sem redenção. Afinal quem poderia trilhar melhor o fio da navalha de um pensamento arriscado, aquele em que liberdade e queda são indiscerníveis, senão os degradados por cinco séculos? Por que os que sofrem cotidianamente múltiplas modalidades de degradação do humano não pensariam

sofisticada e contundentemente sobre a escravidão como um acontecimento ainda presente? Que ensejos os deixaria condescendentes em relação às rigorosas exigências da liberdade? São as exigências da liberdade negra que quis explorar a partir de uma leitura que pretendo fanoniana dessa modalidade da religiosidade de matriz afro-brasileira que é a Gira de Exu. Aproximei a instabilidade ontológica das Giras à concepção fanoniana da negritude como o *n'est pas*, o que não é. Aproximações como as que aqui proponho podem ser arriscadas, mas valem como um esforço de engajamento nas dimensões mais paradoxais da religiosidade afro-brasileira predominante hoje. Em síntese, pensar o momento em que o significado e o ser dos cultos tradicionais dos orixás são lançados no vazio – parafraseando David Marriott (2018) – permite compreender a Gira como uma abertura radical para processos de descolonização, cuja indecidibilidade e imprevisibilidade desafiam tanto o pensamento moderno quanto às categorias tradicionais de análise. Ao articular essa perspectiva ao contexto das religiões afro-brasileiras no Rio Grande do Sul, este trabalho buscou evidenciar como a experiência da Gira tensiona os limites ontológicos e sociais impostos pela modernidade. Este trabalho busca evidenciar como a experiência da Gira pode ser compreendida não apenas como prática ritual, mas como um acontecimento que desafia e desestabiliza as fronteiras ontológicas e sociais, aproximando-se da análise rigorosa de Marriott sobre a precariedade do ser e a indeterminação do sentido.

Se o que está acontecendo no terreiro, na composição com o exu-rastejante, pudesse ser explanado como um experimento filosófico, precisaríamos das chaves de leitura das mais perturbadoras. Porque ler o exu rastejante ao lado do sombrio ensaio de Deleuze e a partir da proposição de queda abismal de Fanon? Porque nos três casos – Exu rastejante, Deleuze lendo Tourneur e Marriott lendo Fanon – o que está em jogo é o pensamento do fim do mundo. Comecei pela proposição da descolonização como tábula rasa, o fim de um mundo dominado por europeus e seus descendentes. A proposição fanoniana é justamente a de que não há descolonização negra sem o dismantelamento da dimensão psíquica da colonização, aquela que

enquadra o colonizado num estado de petrificação. Porque na colônia é o modo de estruturação da psique que faz do colonizado um estado de entorpecimento que torna aceitável o desespero cotidiano. A questão fanoniana por excelência é a de como se sair desse estado de estupor e a resposta é a tábula rasa, como condição das mais radicais invenções. O que busquei sustentar no texto é que o exu rastejante talvez seja a manifestação e o lugar de experimentação concreta das exigências práticas e conceituais da descolonização como saída do estado de estupor. Não sugeri que no ritual o sujeito colonizado seja resgatado para uma vida cotidiana não petrificada. Tomei o exu rastejante como uma composição de pensamento que os afro-brasileiros fazem com as forças espirituais de modo a, entre outras demandas mais práticas – feitiços, proteções, curas, cuidados –, expor as exigências da liberdade num mundo antinegro. Uma proposição se impôs, só haveria liberdade negra na subtração de consistência ontológica a todos os ordenamentos de grandeza, quando tudo o que for grande estiver sob afundamento. Relacionei as ideias de Fanon com a prática do exu rastejante, sugerindo que essa espiritualidade pode ser um gatilho para a invenção como salto sem pré-condições nem garantias, a dessidimentação ontológica como queda, um salto no escuro.

Na segunda parte do ensaio contemplei a transformação das misérias negras em grandezas incomensuráveis, cristalizando as exigências de liberdade nas formas as mais desprezadas produzidas pela colonização. Uma outra proposição se impôs: não haverá liberdade negra sem o engrandecimento dos miseráveis deste mundo o que sugere a superficialidade de todas as grandezas instituídas. É óbvio que o exu e a pomba gira servem aos afro-brasileiros, também, para outras finalidades mais práticas além de se pensar e jogar com paradoxos, mas acredito que não se passa, no terreiro, indiferente ao fato de que a **epidermalização** do mal como negrume é catastroficamente mortal e tenebrosa e que as exigências da liberdade são incomensuráveis com o mundo.

REFERÊNCIAS

- ANJOS, José Carlos Gomes dos. *No território da linha cruzada: a cosmopolítica afro-brasileira*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2006.
- BARBOSA NETO, Edgar Rodrigues. *A máquina do mundo: variações sobre o politeísmo em coletivos afro-brasileiros*. 2012. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2012.
- Bey, Marquis. *The Problem of the Negro as a Problem for Gender*. Minnesota: U of Minnesota Press, 2020.
- CARDOSO, Vânia Z.; HEAD, Scott. Matérias nebulosas: coisas que acontecem em uma festa de exu. *Religião & Sociedade*, v. 35, p. 164-192, 2015.
- CARDOSO, Vânia Zikan. *Working with spirits: enigmatic signs of black sociality*. Austin: The University of Texas, 2004.
- CRUZ, Barbara Pimentel da Silva. *Os cultos de Baba Egum*. (no prelo), 2025.
- DE OTO, Alejandro. Aimé Césaire y Frantz Fanon. Variaciones sobre el archivo colonial/descolonial. *Tabula rasa*, n. 15, p. 149-169, 2011.
- DELEUZE, Gilles. *Lógica do sentido*. Trad. Luiz Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, 1974.
- ELLISON, Ralph. *Invisible Man*. New York: Random House, 1952.
- FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. São Paulo: Editora Schwarcz-Companhia das Letras, 2022.
- GIUMBELLI, Emerson Alessandro; ALMEIDA, Leonardo Oliveira de. O enigma da quimbanda: formas de existência e de exposição de uma modalidade religiosa afro-brasileira no Rio Grande do Sul. *Revista de Antropologia*, v. 64, 2021.
- HARTMAN, Saidiya. Vênus em dois atos. *Revista Eco-Pós*, v. 23, n. 3, p. 12-33, 2020.

HARTMAN, Saidiya. *Vidas Rebeldes, Experimentos Amorosos: Histórias Íntimas de Revoltas Sociais*. Tradução de Raquel Camargo. São Paulo: Companhia das Letras, 2023.

LEISTNER, Rodrigo Marques. *Os outsiders do além: um estudo sobre a quimbanda e outras feitiçarias' afro-gaúchas*. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - PPGCS/UNISINOS, Porto Alegre, 2014.

MARRIOTT, David. *Whither Fanon? Studies in the Blackness of Being*. Stanford: Stanford University Press, 2018.

MARRIOTT, David. On Crystallization. *Critical Times*, 4 (2), p. 187-232, 2021.

MOTEN, Fred. *In the break: The aesthetics of the black radical tradition*. Minnesota: U of Minnesota Press, 2003.

MOTEN, Fred. *The Universal Machine*. Durham: Duke University Press, 2018.

SHARPE, Christina. *No vestígio: sobre negritude e existência*. Tradução de Jess Oliveira. São Paulo: Ubu Editora, 2023.

TOURNIER, Michel. *Vendredi ou les limbes du Pacifique*. Paris: Gallimard, 1967.

Recebido em: 04/04/2025

Aprovado em: 17/09/2025