

GÊNERO E A SOCIEDADE YORUBÁ: REFLEXÕES CONTRA-HEGEMÔNICAS ATRAVÉS DE EXU

Rafael Mascarenhas Matos

*Licenciado em História (UNIFRAN), especialista em Mídias na Educação (UFMS) e mestrando em Estudos Culturais (UFMS/CPAq/PPGCult),
proinforafael@gmail.com;*

Miguel Rodrigues de Souza Neto (Orientador)

Licenciado, mestre e doutor em História pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU). Coordenador e docente do curso de Programa de Pós-graduação em Estudos Culturais stricto sensu na UFMS/CPAq. Docente do curso de História na mesma instituição, miguelrodrigues.snetto@gmail.com.

Resumo

Esse estudo retoma como base primordial às questões de sexo e gênero da cultura ocidental presente no Brasil frente a interpretação dos mesmos para o povo tradicional Yorubá apresentado pela pesquisadora feminista nigeriana Oyeronke Oyewumi. Coloca-se também nas reflexões a divindade de Exu, presente na crença Yorubá, em razão de que o orixá é repleto de dualidades incluindo as questões de gênero, e sua possibilidade de uma multiplicidade de visão e percepção através de viabilidades das encruzilhadas. Propõe-se portanto examinar e refletir brevemente as diferenças sobre gênero nesse ocidente e suas diferenças sociais, econômicas e de poder, e entre os iorubás onde o gênero não se apresenta como excelência no contexto da estrutura hierárquica social. Aborda-se além disso como se deu essa relação entre as duas categorias e seus impactos especialmente para os colonizados diante de uma cultura tida como hegemônica.

Palavras-chave: Gênero; Yorubá; cultura; Exu.

*A lâmina é afiada,
ele não tem cabeça
para carregar fardos
“Sonso abè kò lóri erù”¹
(VERGER, 2018)*

Exu é comunicação

O mensageiro, o que é representado pelo masculino e também feminino, o que causa conforto mas também desconforto, pode causar espanto mas também adoração, um ser espiritual que não se percebe obrigado a se encaixar nas normatizações impostas pela sociedade, aquele que mexe de forma profunda com toda estrutura presente, ainda acorada de valores morais que aceita apenas uma reta por caminho enquanto ele surge com no mínimo mais três opções.

Pegando as contribuições de RUFINO (2019, p.265), argumenta que por um longo tempo Exu foi invisibilizado e desacreditado diante de uma cultura colonial ou modernidade ocidental. Exu se apresenta enquanto uma força “matriz/motriz/política/ética/estética/epistemológica/teórica/metodológica” frente a cultura hegemônica ocidentalizada posta, e como efeito levado a um imaginário negativo dentro do campo religioso cristão. Rufino propõe um giro na perspectiva à partir das epistemologias das macumbas, e conseqüentemente de Exu.

E exatamente sobre esse entendimento da cosmologia existente diante da sua figura emblemática propomos discutir sucintamente e interessadamente o gênero a partir de Exu e as suas ambivalências. Refletir o sexo/gênero, sobre a divindade iorubana e como esta é compreendida pelos adeptos das religiões de matriz africana e sociedade Yorubá. Nesse sentido, há uma necessidade de um deslocamento da zona de conforto que distribui inúmeros empecilhos para essa análise.

O sexo e o gênero no contexto dominante ocidental

O sexo num considerável espaço de tempo histórico chamou atenção como algo a que precisasse ser reprimido, que não se pudesse ser dito, mas sim confessado como um grande segredo. FOUCAULT (2013,

1 Pequeno recorte em Pierre Fatumbi VERGER (2018, p.84).

p.10) em sua análise do século 17 sobre a repressão moderna, observa que essa mesma repressão coincide com o capitalismo em seu desenvolvimento. Ele articula que essa relação se deu “por ser incompatível com uma colocação no trabalho, geral e intensa”. Menciona ainda que uma certa solenidade para se proferir sobre sexo atualmente deriva de uma proibição seguida de uma transgressão generalizada.

Para Foucault (2013) houve uma necessidade de confissão do sexo para Pastoral Cristã como um segredo dos indivíduos, sendo este elemento chave no discurso sobre sexualidade especialmente num cenário da Contra Reforma e um catolicismo pretendendo se manter forte frente a um protestantismo em ascensão, e que contava com um alto policiamento das pessoas para contribuir nesse processo do sujeito no confessionário.

É relevante considerar sobre o sexo e a sexualidade mencionadas por Foucault nesse primeiro momento dos séculos passados, para compreendermos o quão cheio de tabus se encontravam e se encontram – resistências - os temas abordados nesse trabalho na atualidade, que causa estranhezas quando a questão sexo, sexualidade e gênero se associam aos seres espirituais dentro de uma sociedade pedagogicamente preparada ao que se pode fazer ou falar.

No entanto nem todas as culturas seguiram o mesmo percurso ocidental no que concerne ao sistema sexo/gênero, já que o mesmo depende de um contexto tanto histórico quanto, como dito, cultural – portanto racial e social. A antropóloga Margarete Mead, em sua obra *Sexo e temperamento* publicada em 1935, apresenta um estudo sobre três povos distintos da Nova Guiné: os Arapesh, os Mundugumor e os Tchambuli. Seu foco era analisar como se davam as relações entre homens e mulheres diante das culturas onde estavam inseridos. Na obra a antropóloga reflete sobre as diferenças existentes nos três grupos e suas relações.

O sexo e gênero estão em esferas paralelas para os indivíduos. Nessa lógica, Gayle Rubin vai definir tal sistema da seguinte maneira:

Na falta de um termo mais elegante, chamo a essa parte da vida social de “sistema de sexo/gênero”. Como definição preliminar, podemos dizer que um “sistema de sexo/gênero” consiste em uma série de arranjos por meio dos quais uma sociedade transforma a sexualidade biológica em produtos da atividade humana,

nos quais essas necessidades sexuais transformadas são satisfeitas (RUBIN, 2017, p.11).

Em outros termos, todos os estereótipos que constroem a imagem da mulher sensível, doce, emotiva, maternal e do homem mais seguro, o *durão*, e com perfil mais agressivo na defesa de seus interesses – o protetor –, não representam comportamentos originários da natureza, e sim uma composição de uma série de camadas postas pela cultura onde se está inserido e que são assimilados por cada indivíduo, uma construção social e histórica.

Além de Rubin, outras pesquisadoras da área das humanidades abordariam o tema que evoluíram muito ao ganhar mais atenção e legitimidade acadêmica ao abordar os estudos de gênero desencadeado principalmente por feministas, como bell hooks, Lelia Gonzales, Joan Scott, Judith Butler, entre outras, além das já citadas. No final do século 20, Scott (1995, p.6) vai mencionar em seu trabalho a luta das feministas sobre o termo como um mecanismo para uma maior resistência política para as mulheres dentro da sociedade permeada pelo domínio do homem, a mesma sociedade patriarcal que por vários séculos – ainda hoje? - naturalizou a sua posição como um ser reprodutor, chefe, protetor, e que não reconhecia seu papel de relevância num contexto social e localização de poder, mencionado anteriormente por Foucault.

Analisa o quanto a binaridade do masculino e feminino exclui demais possibilidades, segundo sua pesquisa, “em vários idiomas indo-europeus existe uma terceira categoria – o sexo indefinido ou neutro” (SCOOT, 1995, p.3). Para Scott o homem e a mulher são categorias vazias sem significado definitivo e transcendente, e transbordante pois mesmo aparentando serem fixas ainda possuem alternativas negadas e reprimidas (Ibidem, p.28).

Para além das discussões acerca da binaridade, o gênero enquanto categoria demandou novas perspectivas que com ele se atrelavam. Ademais, nos estudos de Avtar Brah (2006) sobre as ligações da mulher entre gênero e classe, pondera que de acordo com sua localização, irá variar as relações globais de poder nessa intersecção². Argumenta sobretudo não existir uma categoria única de mulheres,

2 Ver mais em *Se perdeu na tradução? Feminismo negro, interseccionalidade e política emancipatória* de Patrícia Hill Collins (2017). Disponível em: <<http://revistaseletronicas.fiamfaam.br/index.php/recicofi/article/view/559>>. Acessado em 15/02/2021.

mas sim de grupos divididos conforme categorias, sejam elas mulheres trabalhadoras, mulheres imigrantes por exemplo, que são postas conforme suas condições sociais.

Em *Diferença, Diversidade e Diferenciação*, BRAH (2006, p.370) chama atenção para a subjetividade na formação do indivíduo: “(...) precisamos de molduras conceituais que possam tratar plenamente a questão de que os processos de formação da subjetividade são ao mesmo tempo *sociais e subjetivos*, que podem nos ajudar a entender os investimentos psíquicos que fazemos ao assumir posições específicas de sujeito que são socialmente produzidas”.

Afim de exemplificar as diferenças culturais e temporais no campo do gênero, e interseccionando a raça/etnia, a pesquisadora feminista Oyewumi em sua obra *A invenção das mulheres* justifica que as mulheres são, para o povo ioruba, uma invenção do colonizador. Ela relata que o sexo biológico nessas sociedades não as identificavam como mulheres, ou outro sujeito, mas que as questões relacionadas a idade e longevidade sobretudo, que eram mecanismos para alcançar prestígio social e portanto como efeito algumas diferenças sociais. As mudanças que começaram ocorrer dentro dessa cultura foram a partir de contato com missionários religiosos à partir de 1882 para se formar esposas (Oyewumi, 2017, p. 227).

No contexto dos iorubas a própria linguagem não possui as especificidades do gênero feminino ou masculino, sendo que os nomes e pronomes não adquirem as distinções binárias relacionadas ao sexo biológico, assim como os pronomes da terceira pessoa *ó* e *wón* destinam-se tanto para mulheres quanto para homens. A inexistência de separação linguística específicas de gênero representa que as diferenças entre sujeitos mulher e homem não eram consideradas ao pensar bases sociais entre os iorubás, conclui Oyewumi, (2017).

Observa-se portanto nessa formulação que o gênero vai além do sexo biológico, está para além de uma mentalidade hegemônica ocidentalizada e colonialmente engendrada, mas que possui descontinuidade por outras perspectivas: histórica, territorial, racial e social. O gênero, portanto necessita de uma análise intercultural e interseccional diante de uma *trans*-formação ao longo do tempo para melhor compreensão, sendo nesse sentido indissociável das intersecções culturais e políticas (Butler, 2020).

Iorubás: gênero ou senioridade?

Na obra *Os Yorubás e a Invenção das Mulheres* de Oyewumi (2017), especialmente onde se debruça nas questões de gênero do ocidente sobre a sociedade iorubana, é necessário um resgate sobre outra intencionalidade que o envolve. A autora, posiciona a palavra *invenção* presente no seu título, possivelmente para examinar – denunciar – o cenário construído pelo invasor/colonizador que “cria” uma nova categoria, cheia de símbolos, representações, posições, para um grupo que não se compreendia como determinados sujeitos, valores e estruturas sociais, pelo menos não nas mesmas ocidentalizadas.

Para OYEWUMI (2017, p.15) “a lógica cultural das categorias sociais do Ocidente está baseada numa ideologia de determinismo biológico: a ideia de que a biologia prove a base para a organização do mundo social”. Essa lógica não se aplicava ao povo iorubano, que possuíam outras questões ativas como a idade, a senioridade, a longevidade, que possibilitavam um certo prestígio social e consequente hierarquização. Esse processo começa a se transformar a partir da interação (invasão?) do colonizador e que irá gerar uma nova rotina sobre parte da população a partir dessa interferência.

Oyewumi ainda chama a atenção para a necessidade do ocidente em sua lógica colonial de uma tradução dos signos linguísticos, de se nomear tudo e todos, e que para o povo iorubá não era possível tal aplicação, criando-se portanto uma conceituação não verídica da realidade. Fato para se exemplificar vai acontecer com a tradução de *obìnrin* e *okùnrin* para definir homem e mulher, o macho e a fêmea. Explica que o sufixo *-rin* é relacionado a uma humanidade em comum e que *obìn* e *okùn* as partes anatômicas nas suas diversidades. Nessa lógica a referência de humanidade existe portanto um outro signo. Conclui que gênero não estava presente enquanto categoria definidora de posições na estrutura social por essa cultura (Oyewumi, 2017).

A questão de gênero também abordada anteriormente por pesquisadoras ocidentais não são desprestigiadas por Oyewumi, pelo contrário, apenas enfatizando uma cultura em que o gênero não interferiria em seu estrato social e relações de poder. Com tal intensidade e na contramão da tradição ocidentalizada, as *Ya* eram mulheres que atingiam determinados postos de prestígio devido sua senioridade, eram posições essas de poder econômico, social e religioso, bem

diferente de uma cultura masculina-branca-eurocêntrica exportada pelo Ocidente.

Essa experiência dos iorubás acerca do gênero e uma relação onde este se encontrava não como categoria primordial no seu constructo social e até histórico, teria reflexos diretamente no Brasil com a imigração forçada do incontável contingente humano para fins escravagistas. Os respingos das tradições iorubás – principalmente religiosas - minariam parte de um modelo colonialista e centrado na figura do homem implantado no Brasil colônia, nas relações de gênero trazidas pelos iorubás, em especial na Bahia. No trabalho de Martins dos Santos (2018) observa-se uma historicidade da formação dos principais terreiros de Salvador, onde a fundação da Casa Branca do Engenho Velho – Ilê Axé Iyá Nassô Oká – um marco para a religião de origens africanas. Segundo a autora, as primeiras *casas* de candomblé, que originaram outras, possuíam mulheres nas lideranças, não apenas religiosa mas também econômico e social, que se mantinham num sistema matrilinear. Esse lugar de proeminência alcançada pelas mulheres, podemos considerar as contribuições de Birman (1985) em sua pesquisa sobre os homossexuais e as relações de lideranças nos candomblés, conferindo para além das mulheres, dissidências sexuais nos mais altos cargos da religião, que contava com uma sociedade branca, hétera e patriarcal.

Retornando para OYEWUMI (2017, p.285) “não são todas as sociedades que se utilizam da “evidência” do corpo para constituir categorias de gênero”. Portanto conclui ela que o ocidente possui uma profunda aceitação da ideia de corpos engenerados, sendo este uma evidência constitutiva para outras categorias, e que corpos sexuais não são universais e/ou temporais. Frente a esse contexto do ocidente, os iorubás e suas categorias sociais, não basearam-se nas diferenças anatômicas do corpo.

As dualidades de Exu, uma divindade Yorubá

Falar de Èsù³ é sobretudo pedir licença ao grande orixá da comunicação, do movimento, da esfera. Numa breve abordagem sobre o

³ Èsù é a grafia correta do termo em Yorubá a título de conhecimento. No Brasil o signo comumente utilizado é Exu e que assim vem sendo mencionado no decorrer do texto.

orixá presente no panteão do contexto Yorubá, para além da diáspora, nosso objetivo é conhecer um pouco de sua mitologia e principalmente a sua dualidade que intriga e ao mesmo tempo dialoga com autores mencionados. Exu, que nas terras ocidentais e particularmente do sul global, ganhou valoração de maneira que não lhe pertencia, demonizada e estereotipada.

Segundo Verger (2018, p.82), Exu pertencia a cidade de Ifé, onde tornou-se assistente de Orunmilá, orixá que presidia a adivinhação de acordo com Ifá, o orixá da adivinhação. Mais adiante Exu viria se tornar rei de Kêto sob o nome de *Èsù Alákétu*. Ele também supervisionava o mercado do rei, inclusive o do reino de *Oyó*. Conta-se na mitologia da obra de Prandi (2001, p.17) que Exu foi aconselhado a ouvir todas histórias e de todos: das divindades, das pessoas, dos animais, as histórias gloriosas e as derrotas, as dificuldades, as questões sentimentais e de saúde. Depois de ouvir tudo, Exu reúne um total de 301 itans⁴ e os entrega a Orunmilá, Ifá, o orixá da adivinhação, que as transmitiria a seus seguidores, os sacerdotes.

De acordo com um outro itan, Exu era o mais jovem dos orixás e o que determinava a ser sempre o último a receber os cumprimentos, o que lhe contrariava muito já que almejava a senioridade. Nesse intento Exu procura um babalaô para mudar a situação que lhe orienta fazer um *ebó*⁵ e no final andar com uma *ecodidé*⁶ amarrada na testa por 3 meses. Olodumare, o grande Deus, solicitou uma reunião com todos orixás para saber se todos estavam dando conta da Terra, cada qual com suas obrigações. Todos foram e levaram suas oferendas. Olodumare, que podia ler a mente de todos disse que aquele que usa o *ecodidé* o levasse até ele, pois havia sido o único que respeitou seu pedido e não carregava nada na cabeça, que era o carregado, e portanto havia demonstrado sinal de respeito. Como efeito do acontecimento e recompensa, Exu ganhou o direito de ser o primeiro a ser cumprimentado e saudado dentre os orixás (Prandi, 2001).

Mesmo considerado o orixá das confusões, das intrigas e das discórdias, Exu dentro dos adeptos do candomblé e para além de ser o que é saudado, é alimentado primeiramente com as oferendas.

4 Itan – termo em Yorubá que reúne os mitos, as histórias das divindades.

5 É uma oferenda a ser feita aos ancestrais ou divindades.

6 Pena colorida de papagaio vermelho.

Também é o orixá que vai proteger as casas, os templos, as cidades e as pessoas. Para um bom desenvolvimento do que se for fazer, Exu pode ser muito generoso, desde que o trate com o respeito e compromisso devido (Verger, 2018, p.82). Nesse sentido, quem “têm” Exu, tem tudo.

Verger ainda destaca como é feito seu assentamento e representação, sendo através de uma pedra porosa denominada de *yangi*. Além da pedra, também pode ser representado “por um montículo de terra grosseiramente modelado na forma humana, com olhos, nariz e boca assinalados com búzios” (VERGER, 2018, p.83).

Já nas representações de seus seguidores quando estão em posseção vestidos com as indumentárias em sua performance, o orixá carrega sempre um bastão em forma fálica (Verger, 2018), o qual em terras brasileiras é mais um elemento que demonizará a divindade frente a crença cristã por considera-lo sensual e inapropriado, enquanto figura de culto. Em tempo, dentro do sincretismo a simbologia fálica⁷ se torna ainda mais presente na imagética de Exu.

Esse ser fálico e sexualizado que a divindade representa e que está presente nos templos dos seguidores da crença tradicional iorubá, é uma simbologia sagrada e não profana, mas sim da cópula para a manutenção da espécie. Dentre os povos tradicionais não haviam a supersignificação do sexo, bem diferente do que aponta Foucault (2013) em *História da Sexualidade I* nas sociedades ocidentais, bem como sua repressão, confissão e punição. O sexo, então biológico, dentre os iorubás até o contato com o dominador/colonizador, não era tratado como algo a ser escondido e não proferido, de acordo com Oyewumi ao relatar as questões de não influência dos gêneros em meio a esse povo, conforme já exposto nesse trabalho.

Quando Exu, o orixá mensageiro, do movimento e da comunicação, ganha poder sobre a sua morada, as encruzilhadas, Prandi (2001, p. 40-41) vai mostrar num itan que Exu ganha esse direito depois de cumprir com as solicitações de Oxalá. As encruzilhadas de Exu para além de ser sua morada, é o espaço das possibilidades, apresenta a si

7 De acordo com Costa (2012, p. 31-32) a representação de Exu em terras brasileiras se intensificou a partir do momento da sincretização dos orixás com os santos católicos. Como a reputação não era das melhores, um ser fálico e sensual, terminou por ser sincretizado com o diabo da crença cristã. Crença essa que guardava um modelo de moralidade.

mesmo, o seu dono, como também toda a cosmovisão africana para as múltiplas possibilidades, não se contentando com um sentido único e linear.

Sobre as encruzilhadas Rufino corrobora:

As encruzilhadas versam acerca da pluralização, e seu caráter decolonial, que nessa proposta assumo como ato de transgressão e resiliência advêm dos cruzos, da reivindicação da não pureza, dos efeitos de Enugbarijó (Boca que tudo come) e das sabedorias de frestas, aquelas que operam nas fronteiras e nos vazios deixados pelo poder colonial. (RUFINO, 2019, p.271)

Nesse sentido, o grande morador das encruzilhadas carrega inclusive mais um empecilho/traquinagem entre estudiosos que buscam compreender qual seria seu gênero, afinal Exu é homem e é mulher⁸, mas não se encaixaria numa categoria intersexual como a compreendemos. Segundo Oyewumi, Exu vai demonstrar a presença das características masculinas e femininas⁹, especialmente ao se considerar que dentro do território tradicional Yorubá as diferenças biológicas anatômicas não carregam em si fontes de distinção ou identidade como diferença, mas sim como já elaborado, a senioridade. Dessa maneira Exu transcende as significações ocidentais de gênero e portanto derruba a ideia de ser uma divindade exclusivamente fálica (Oyewumi, 2017).

Portanto pensar no orixá Exu é refletir sobre múltiplas visões e possibilidades. Essa dualidade que permeia a divindade e que o faz ser ao mesmo tempo as duas pontas da binaridade, ou apenas uma delas, é uma cosmovisão africana que os povos tradicionais Yorubá internalizaram também como um modelo que reflete/ia em sua sociedade. Por que ser apenas homem, ou apenas mulher, ou ainda os dois? Ou por que nenhum dos dois? O gênero, não influenciável na cultura

8 Esse ambiguidade sobre o gênero de Exu já foi mencionado em um poema de Jorge Amado. Ver mais em: <<http://www.triangulodafraternidade.com/2011/08/poema-de-exu-por-jorge-amado.html>>. Acessado em 24/07/2020.

9 No sincretismo é mais visível a performatividade subversiva de gênero (ver BUTLER, Judith. Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade, 2020). Durante o transe nos indivíduos por algum Exu, seja uma nesse caso, uma entidade representada por homem ou mulher.

dos Yorubás seria portanto um problema para Exu e seus seguidores? Ou por outro viés o explicaria? Provavelmente a divindade deveria rir de tudo isso com sua traquinagem.

Exu que está nos dois lados sem constrangimento: considerações finais

Existe um medo apreensivo de que, se o sujeito colonial falar, a/o colonizadora/or terá de ouvir.¹⁰
(KILOMBA, 2019)

A construção ocidental entorno do sexo e do gênero como sendo um termo do ocidente que refere-se quase que exclusivamente ao norte global¹¹. Compreendido especialmente pela Europa e Estados Unidos, a questão do sexo ganhou uma supersignificação a ponto de precisar ser contido, utilizando-se do pecado como dispositivo, aliado às questões morais, familiares e sociais. Esse sexo ocultado, promoveu uma grande influência nesse espaço territorial do globo quando se considera as divisões de classe, e por que não as de gênero. Foucault procurou em sua obra sobre a *História da sexualidade* apresentar essa relação entre o sexo e o poder e seu dispositivo justificado na verdade do poder e saber, e se desdobra para outras discussões sobre sexo, gênero e sexualidade.

Vale mencionar nesse campo analítico que essa supersignificação que envolve o sexo não foi uma premissa dos povos iorubás. Como Oyewumi discorre, o gênero não se tratou de divisões sociais entre os povos tradicionais, na verdade, eram deixados em relevância menor. O que despontava como grande relevância nas divisões sociais entre seus sujeitos eram as questões senioriais, onde conquistavam ou não determinado *status* e respeito, e por consequência dessa dinâmica sempre haveria novos sujeitos de idade inferior, e sempre haveriam novos sujeitos de idade avançada, o que a tornava ao mesmo tempo dinâmica e não estática.

A pesquisadora Mead vai retratar em seu estudo exatamente essa não-homogeneização das culturas, mas sim suas heterogeneidade

10 Pequeno recorte de Grada KILOMBA (2019, p.41).

11 Ainda existem países no sul geográfico global que pertencem a esse “norte” como casos na Oceania por exemplo, e representadas por Austrália e Nova Zelândia.

quando apresentou o caso das três sociedades pertencentes ao mesmo território, mas que de acordo com suas relações de gênero expunham relações sociais completamente diversas mas que atuavam de maneira costumeira entre seus integrantes.

A compreensão e levantamentos acerca do gênero no mundo ocidental abordados por Rubin e Scott representam como o ocidente assim o incorpora. No entanto essa compreensão não representa o todo existente global. Oyewumi (2017) aparenta não pretender em sua obra questionar as divisões ocidentais de gênero, mas demonstrar que a partir do pressuposto que existe diferenças e alguns cotejamentos – como a heterogeneidade - diante das culturas num contexto local, nacional e internacional. Nesse sentido, coloca-se o caso Yorubá que durante o processo de hibridização não se adequava as traduções ocidentais relativas ao sexo/gênero e o patriarcado como via geral de regra, quando se considera o *não engeneramento* entre os iorubás como via primordial da sua composição e estruturação social.

Sobre a supressão ocidental, Kilomba (2019) alerta para a imensa e urgente necessidade da descolonização do conhecimento de ordem eurocêntrica. RUFINO (2016, p.268) corrobora ao dizer que Exu e o axé “são conceitos fundamentais, que nos possibilitam giros epistemológicos em torno de noções que sofreram intensa supressão ocidental”. Conta ainda que o axé é uma energia viva e não estática, o que fundamenta o devir, portanto o axé é transmitido, compartilhado e potencializado.

E quando se apresenta Exu e sua morada nas encruzilhadas, ou em outras palavras a sua multiplicidade de caminhos, torna-se uma alternativa para a compreensão também da diferença cultural que apresenta a heterogeneidade dos povos. Exu sendo uma divindade na cultura tradicional Yorubá que não deveria ser definida em um gênero específico, desmonta toda uma hierarquia dominante e universalista de tentativa de imposição colonial que sente uma necessidade de interpretação do gênero dos iorubás conforme Oyewumi relata, especialmente na tradução da linguagem e escrita que implica diretamente no indivíduo que compõe aquela sociedade.

Finalmente no “Novo Mundo” onde a tradição religiosa africana encontrou morada, a divindade do movimento que esteve presente nessa análise, é retratado também como uma figura ambivalente,

assim como os *yawos*¹² que são feitos em seu nome. Dentro do candomblé, Exu ainda é mantido nas casas de axé basicamente como um ser fálico, e esteticamente sexuado portanto. Essa representação de Exu já foi inclusive retratada no Brasil na década de 1990 através de uma série televisiva *Mãe de Santo*¹³. No entanto, apenas a título de registro e sem aprofundamentos, no sincretismo umbandista, Exu apresenta sua dualidade em maior evidência ao ser cultuado como uma divindade masculina – o próprio Exu – e feminina, nomeada por Exu mulher, ou a Pombagira¹⁴.

Toda essa desconstrução analisada na divindade se deu/dá também dentro dos cultos afro-brasileiros e que desobedeceram/desobedecem inclusive a hegemonia do pensamento ocidental instituído, através da subversão e resistência demonstrado inicialmente pelo poder de mulheres e por dissidentes sexuais nos cargos mais elevados da religião.

A tentativa de invisibilização e subalternização de outras culturas fora das hegemônicas por estes que se consideram dominantes, desconstrói-se diante de uma nova epistemologia à partir de Exu, a ambiguidade de forças e a neutralidade – ou não determinação – de gênero na formação social. Os povos tradicionais que ainda mantêm suas raízes espirituais mais profundas, talvez não percebam marcadores que o pensamento colonial colocou e resignificou na imposição da dualidade/binaridade homem e mulher. Talvez por isso o ocidente tente compreender o gênero no contexto histórico Yorubá, já que estão dotados de uma mentalidade civilizadora diante de outras sociedades. No enfrentamento, a partir da encruzilhada, essa análise visou refletir acerca da representação da sociedade iorubana através da divindade de Exu, que opera de modo simultâneo ou transitório entre o masculino, o feminino, ou ambos e conseqüentemente possibilita uma resistência contra-hegemônica de discurso, que apresenta como alternativa novos caminhos e possibilidades sob uma perspectiva decolonial através da decolonialidade do saber¹⁵.

12 Seguidor do candomblé iniciado nos rituais da religião.

13 Série exibida pelo canal Manchete na década de 1990 com 16 capítulos e que abordava a vida de personagens que tinham determinado orixá como seu *santo* de frente.

14 Sobre as pombagiras ver mais em Mesquita e Oliveira (2020) nas referências.

15 Para Maldonado-Torres (2020) o conceito de decolonialidade do saber – que está interligado a decolonialidade do ser e a decolonialidade do poder – é arrolado

Referências

BIRMAN, Patrícia. **Identidade social e homossexualismo no Candomblé**. Religião e Sociedade, Rio de Janeiro, p. 2-21, 1985

BRAH, Avtar. **Diferença, Diversidade e Diferenciação**. Cadernos Pagu, n. 26, janeiro-junho, Campinas: Unicamp, p. 329-376, 2006.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Tradução: Renato Aguiar. 19 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2020.

COSTA, Oli Santos. **Exu, o orixá fálico da mitologia nagô-yorubá: demonização e sua resignificação na umbanda**. Dissertação de mestrado, PUC-GO, Programa *Stricto Sensu* em Ciências da Religião, 2012.

FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade I: A vontade de saber**, tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 23 ed., Rio de Janeiro: Edições Graal, 2013.

KILOMBA, Grada. **Memórias da Plantação: episódios de racismo cotidiano**. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

MALDONADO-TORRES, Nelson. **Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas**. In: COSTA, Bernardino; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSFUGUEL, Ramon (Orgs.), *Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico* (pp.27-53). Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

MEAD, Margarete. **Sexo e temperamento**. 4 ed. São Paulo: Perspectiva, 2003.

MESQUITA, D. C.; OLIVEIRA, E. A. de. **Feminilidades e transgressões em um corpo que gira: uma análise pós-estruturalista da produção**

a epistemologia e todas suas formas e dinâmicas de reprodução de regência do pensamento.

científica acerca da Pombagira. Periódicus. N.14. Vol. 1. Nov.2020-abr.2021 (pp.34-49).

OYEWUMI, Oyeronke. **La invención de las mujeres. Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género.** Bogotá: Editorial en la frontera, 2017.

PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos Orixás.** 1 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

RUBIN, Gayle. **Políticas do sexo.** São Paulo: Ubu, 2017, p. 144.

RUFINO, Luiz. **Exu e a Pedagogia das Encruzilhas.** Seminário dos Alunos PPGAS-MN/UFRJ. Rio de Janeiro, 2016.

MARTINS DOS SANTOS, Jaqueline Sant'Ana. **“Mulheres de santo”: gênero e liderança feminina no candomblé.** N'GANHU. Vol 1. (pp.47-58), 2018.

SCOTT, Joan. **Gênero: uma categoria útil para análise histórica.** Traduzido por Christine Rufino Dabat e Maria Betânia Ávila. São Paulo: USP, 1995. Disponível em: <https://edisciplinas.usp.br/plugin-file.php/185058/mod_resource/content/2/G%C3%AAnero-Joan%20Scott.pdf>. Acessado em 23/06/2020.

VERGER, Pierre. **Orixás: deuses iorubás na África e no novo mundo.** Traduzido por Maria Aparecida Nóbrega. Salvador: Fundação Pierre Verger, 2018.

Série

MÃE DE SANTO. Direção: Álvaro Fugulin e Henrique Martins. Brasil: Rede Manchete, 1990. Disponível em: < https://www.youtube.com/watch?v=kfS6_4hmGNM>. Acessado em: 25/07/2020.