



Identidade! é licenciada
sob uma Licença Creative Commons.

QUANDO PASSAR NA ENCRUZILHADA...

WHEN PASSING AT THE CROSSROAD...

Vitor Queiroz

Professor do Departamento de Antropologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, pesquisador do Núcleo de Estudos da Religião e do Núcleo de Antropologia das Sociedades Indígenas e Tradicionais. Contato: queiroz.avila@ufrgs.br.

Resumo: Não é de hoje que se tematiza a encruzilhada enquanto um símbolo poderoso, capaz de instigar diversas possibilidades analíticas. Partindo da observação dos afro-religiosos, de suas ações e entidades, este ensaio pretende impulsionar as capacidades imaginativas que tais lugares e o deus que é diretamente associado a eles, Exu, podem habilitar. Tanto uns quanto o outro nos induzem a quebrar diversas dicotomias – entre dado e feito, matéria e espírito, problemas e soluções etc. – caso levemos a sério suas potencialidades conceituais. Nestas páginas, que dialogam com as qualidades brincalhonas e insólitas desta divindade, tento atualizar as virtualidades relacionais e imanentes das encruzilhadas e de seu insigne morador por meio do diálogo entre elementos da matemática e de sua filosofia – como a lógica e a teoria de categorias – e as concepções dos cultos afro-brasileiros. Com isso, espero oferecer novos elementos para explorações investigativas e análises simbólicas que contemplem a requintada metafísica destas religiões.

Palavras-chave: Encruzilhada. Exu. Imaginação teórica. Pensamento matemático.

Abstract: The attempt to address the crossroads as a powerful symbol that unfolds several analytical possibilities is not uncommon in the human and social sciences. Observing African-Brazilian religious practitioners, their actions and specially their entities, this essay aims to boost the imaginative capacities enabled by those remarkable places. The crossroads and their divine dweller, Eshu, lead us to surpass some dichotomies – between given and done realities, matter and spirit, problems, and solutions and so forth – if we try to embrace their conceptual potential. In the following pages I will explore a few crossroads' relational and immanent virtuality's making use of mathematical and philosophical elements along with African-Brazilian religious conceptions. By doing so, I hope to open new paths to research endeavors and symbolical analysis that take African-Brazilian exquisite metaphysics seriously into account.

Keywords: Crossroads. Exu. Theoretical imagination. Mathematical thought.

Abre caminhos

Pai Célio de Iemanjá falava de uma encruzilhada de geometria singularmente complexa no meio de um documentário filmado há alguns anos. Seu depoimento, gravado em Maceió, no barracão do terreiro dele, começava assim:

*“Exu tem sete caminhos, não é? Se a gente se pôr no meio duma encruzilhada, você vai observar sete caminhos. Quais são esses sete caminhos? Os quatro visíveis, embaixo [...] por cima e dentro de si mesmo”*¹.

¹ Pai Célio é o atual babalorixá (pai-de-santo) da Casa de Iemanjá, terreiro de candomblé alagoano, cuja fundação remonta à década de 1940. Suas considerações sobre os caminhos de Exu, que serão retomadas algumas vezes

A ideia de encruzilhada não é nada trivial e, neste caso, parece um verdadeiro enigma. Como poderíamos formalizar – ou seja, tentar reproduzir por escrito, em imagens ou através de qualquer outra forma de grafia – o traçado de relações que simultaneamente unem e separam quatro caminhos *visíveis*, duas direções suplementares, *embaixo* e *por cima*, e um vetor que aponta continuamente para um ponto variável, o *si mesmo*? Para aumentar a complexidade dessa figura, nota-se rapidamente que ela é duplamente móvel. Por um lado, o *si mesmo* é infinitamente variável e posicional, muda conforme o ocupante momentâneo de uma encruzilhada, entroncamento ou cruzeiro. Por outro, à medida que o corpo dessa pessoa vai se movimentando, por algum dos caminhos possíveis a partir desse ponto de conexão entre muitas dimensões, adivinhamos que o desenho formado por estes sete caminhos se altere contínua e indefinidamente.

Poderíamos pensar, é claro, que toda essa complexidade geométrica, ou melhor, topográfica, resume-se a uma particularidade de Pai Célio ou uma anomalia produzida por meu próprio viés analítico. Esta não é a minha opinião. Ao longo deste ensaio, veremos que tais cruzamentos intrincados não são tão insólitos assim, eles pontuam consistentemente todo um contínuo prático-simbólico. Em outras palavras, estas sutilezas não são nada incomuns no conjunto amplo e variado formado pelas chamadas religiões afro-brasileiras ou de matriz africana.

Na verdade, tais religiões são dadas a operações rituais supercomplicadas e quase todas elas – de uma humilde oferenda ao processo de feitura de um novo filho-de-santo – são mediadas ou mesmo materializadas por Exu, o orixá que vive, precisamente, nas encruzilhadas. Ele é o responsável pelas dinâmicas de encontro, confronto e dispersão de coisas e pessoas. Tal divindade preside, enfim, a abertura e fechamento das possibilidades simbolizadas e materializadas *pelos* caminhos e *nos* caminhos que se atravessam mutuamente.

Neste ensaio curto e de concepção muito simples, gostaria apenas de confrontar alguns lampejos analíticos retirados da minha experiência de pesquisa, da literatura dedicada aos cultos afro-brasileiros e, finalmente, de determinados modelos tomados de empréstimo de certos ramos da matemática e de sua filosofia². É claro que estas aproximações variadas são tão

ao longo deste ensaio, podem ser conferidas integralmente em: BAGETTI, Werner (Dir.). *Exu: além do bem e do mal* (documentário), 2012. Disponível em <http://nucleozero.com.br/?portfolio=exu-alem-do-bem-e-do-mal>. Acesso em: 02 abr. 2021.

² Emprego tais modelos sem a pretensão de iniciar uma discussão propriamente matemática. Sendo assim, não trabalho com definições neste texto. Meu objetivo é explorar, em linguagem natural e de forma intuitiva, certos elementos e categorias juntamente com as possibilidades imaginativas que elas habilitam. Para isso, recorre a algum formalismo, mas não serei rigoroso em seu emprego.

aventurosas quanto incipientes e ensejam pesquisas futuras³. Espero, portanto, que este exercício sirva para estimular novos trabalhos, indicando a necessidade de mobilizar outras imaginações, cada vez mais compreensivas e complexas, para lidar com os desafios colocados por tais comunidades religiosas. Devo dizer, porém e antes de tudo, que nada disso é exatamente novo. A utilização de modelos filosóficos e matemáticos nas ciências sociais remonta pelos menos à Marx e Durkheim – ou seja, confunde-se com a fundação de nossos próprios campos disciplinares.

A própria encruzilhada tomada simultaneamente como “um princípio de construção retórica e metafísica, um operador semântico pulsionado de significância”⁴, já está presente há mais de três décadas na bibliografia voltada para estes cultos, através das ideias pioneiras de Leda Maria Martins, de José Carlos dos Anjos e, antes deles, de estudiosos como Pierre Verger e Roger Bastide. Evidentemente este ensaio não seria possível sem tais precedentes, nem segue exatamente em outra direção. Tento, nas páginas seguintes, somente aprofundar esse caminho já aberto, sem cair em supersimplificações – utilizando, por exemplo, este símbolo tão potente e desafiador como um sinônimo rebuscado de coincidência, mistura ou confusão – nem perder-se num subjetivismo produtivo, mas incomunicável.

Este ensaio vincula-se à minha pesquisa atual que não é apenas sobre Exu, mas advém da tentativa de adotá-lo, a partir de seus símbolos, efeitos e afetos observados em algumas localidades específicas, como um agente e um ponto de vista privilegiado. Esta divindade, em outras palavras, é simultaneamente a condição de existência da minha pesquisa, meu etnografado, meu parceiro e a alteridade não-humana que procuro observar. Estabelecer tal parceria analítica envolve, de saída, uma assimetria de poder que não é muito frequente entre os cientistas sociais. Neste caso, o pesquisado divino compreende mais coisas, frequenta mais lugares e tem muito mais poder do que seu pesquisador. Sendo assim, os dilemas clássicos que cercam a produção de conhecimento e seus possíveis impactos empalidecem, ou melhor, são radicalmente deslocados na pesquisa que desenvolvo.

É claro que eu não tenho como observar os indícios da presença e da agência de Exu sem passar, necessariamente, por uma série de interações com outros seres humanos. Então, de certa forma, eles também são meus parceiros de pesquisa. Porém, eu não os pesquiso

³ Aproveito para agradecer a Amon Alves Goritzki tanto pelas discussões intermináveis sobre lógica, ontologia e metafísica quanto pela leitura prévia deste trabalho. Boa parte das ideias levantadas aqui se relaciona diretamente com as nossas conversas pelas madrugadas adentro, mas, evidentemente, os eventuais equívocos e as imprecisões deste ensaio são de minha inteira responsabilidade.

⁴ MARTINS, Leda Maria. *Afrografias da Memória*. São Paulo/Belo Horizonte: Perspectiva/Mazza, 1997, p. 28.

exatamente, nem eles são limitados, em princípio, a determinadas pessoas ou comunidades, como os afro-religiosos e seus templos. Afinal, não pode haver um campo empírico pré-determinado num estudo sobre a agência de uma deidade. Porém, meus esforços analíticos procuram falar de escalas, associações, eventos e circunstâncias muito variadas – que vão de processos políticos e econômicos locais a padrões míticos estruturais que se estendem no tempo e no espaço – sempre a partir dos terreiros e do que observo na relação com os seus integrantes.

Entretanto, as páginas seguintes não trarão descrições etnográficas propriamente ditas. A reflexão que faço aqui se trata do esboço de uma reflexão conceitual, de um jeito de pensar, de forma criativa, com meu pesquisado onipresente e com alguns de seus fiéis, sem a mínima pretensão de sobrepor meus argumentos a tudo aquilo que dizem e fazem estes últimos. Acredito que esta seja a melhor forma de seguir as sugestões dos autores já citados que se puseram a escrever sob o signo da encruzilhada e de homenageá-los.

Termino este meu padê dizendo que, para mim, não há como falar das encruzilhadas e de seu divino habitante sem um devir *trickster*. Ou seja, sem experimentar as “funções mediadoras”⁵, o trânsito entre categorias sensíveis e inteligíveis que tais figuras de “caráter ambíguo e equívoco”⁶ – e Exu é uma delas – promovem em seus mitos ou ritos e, sobretudo, sem humor. Este ensaio, portanto, não passa de uma brincadeira, um divertimento. Porém, como bem sabem os cultuadores de Exu, ou os leitores de Ítalo Calvino, divertimentos normalmente são coisas extremamente sérias.

Algumas formas de resolução de problemas

Fazer boas perguntas ou perguntas interessantes, como diriam autoras ligadas à filosofia da ciência como Stengers e Despret⁷, costuma ser uma atividade mais vantajosa do que explicar, resolver terminantemente alguma coisa ou chegar a uma resposta determinada. Partindo de uma figura ou de uma questão multidimensional – as encruzilhadas mais comuns, de três ou quatro caminhos, já bastam como exemplo –, chegar a um único ponto ou mesmo estabilizar a quantidade de operações necessárias para explicá-la é um exercício empobrecedor.

Considerando-se um problema qualquer, podemos chegar a uma conclusão mais produtiva com o auxílio do filósofo-matemático alemão Rudolf Carnap. Para ele, cada

⁵ LÉVI-STRAUSS, Claude. A estrutura dos mitos (1955). In: LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia Estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, 2008, p. 244.

⁶ LÉVI-STRAUSS, 2008, p. 244.

⁷ Cf., por exemplo, DESPRET, Vinciane. *O que diriam os animais se...* Tradução de Cícero de Oliveira. Caderno de Leituras, n. 45. Chão da Feira: 2016; e STENGERS, Isabelle. *La Vierge et le Neutrino: les scientifiques dans la tourmente*. Paris: La Découverte, 2006.

explicandum ou conceito prévio, pede pelo menos um *explicatum*, um novo conceito⁸. Ambos teriam, ademais, uma relação dialética. Cada *explicandum* já implica a necessidade de criação de novos *explicata*⁹ e cada *explicatum* só existe mediante a existência de conceitos anteriores. Percebe-se, para melhorar ainda mais as coisas, que em vez de colocar os problemas numa sequência evolutiva unilinear – do tipo, um único conceito gera apenas outro conceito singular e necessariamente melhor – Carnap multiplica tanto as quantidades quanto as qualidades, as direções envolvidas numa determinada operação.

Em outras palavras, em relação à quantidade, uma ideia pode vir de vários lugares, de vários caminhos simultâneos, e pode gerar um número exponencial de novas ideias, de novos caminhos. O contrário também é possível. O novo conceito, o *explicatum*, pode ser uma solução mais simples, pode diminuir a quantidade de variáveis de seus *explicandos*. Em se tratando das qualidades, cada ideia emergente não é melhor nem pior do que outra, nem é simplesmente diferente. Ela é diferença, só existe *pela* diferença e *como* diferença.

Carnap, desse modo, parece trabalhar nas margens de cada problema, esgarçando seus limites, ampliando ou diminuindo a bitola de suas questões constitutivas. Em suma, cada problema ensinaria novos impasses de dimensões necessariamente diferentes e todo problema por sua vez é o resultado não resolvido, o resto de questões anteriores. É como se as inúmeras formas possíveis de resolver uma incógnita fossem análogas ao ato de costurar ou descosturar uma manta em todas as direções. Ou como se estivéssemos, novamente, na encruzilhada múltipla de Pai Célio, e potencialmente amarrássemos e desamarrássemos nossos caminhos, nossas indagações existenciais através dos caminhos *visíveis*, das direções variáveis, *embaixo e por cima*, e de eixos posicionais, como o *dentro de si mesmo*.

Em outro contexto, os jogueiros do sudeste brasileiro¹⁰, seguindo e recriando uma velha tradição centro-africana¹¹, também passam suas noites de *engoma* atando e desatando pontos. O jongo pode ser compreendido como uma parte histórica e localmente situada de um

⁸ CARNAP, Rudolf. *Meaning and Necessity: a study in semantics and modal logic*. Chicago: University of Chicago Press, 1956.

⁹ Plural de *explicatum*. Da mesma forma, *explicandos*, termo que será usado a seguir, é o plural de *explicandum*.

¹⁰ RIBEIRO, Alessandra. *Requalificação Urbana: a Fazenda Roseira e a Comunidade Jongo Dito Ribeiro – Campinas/SP*. 2011. 140 f. Dissertação (Mestrado em Urbanismo) – Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo, Pontifícia Universidade Católica de Campinas, Campinas, 2011; QUEIROZ, Vítor. *Olha Só, ô meu Tambú, como Chora o Candongueiro: a tradição no jongo de Guaratinguetá e Campinas (SP)*. 2011. 361 f. Dissertação (Mestrado em História Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2011.

¹¹ SLENES, Robert. “Eu Venho de Muito Longe, Eu Venho Cavando”: jogueiros cumba na senzala centro-africana. In: LARA, Sílvia Hunold; PACHECO, Gustavo (Orgs.). *Memória do Jongo: as gravações históricas de Stanley J. Stein, Vassouras, 1949*. Rio de Janeiro/Campinas: Edições Folha Seca/CECULT, 2008.

todo maior, os ritos ou danças de aflição-fruição¹² dos povos que formam o imenso grupo linguístico *bantu* e de seus descendentes nas Américas. Estas rodas de dança ao redor de tambores – chamados exatamente de *ngoma* em muitos desses idiomas – em sentido anti-horário, costumam durar toda a madrugada, sendo caracterizadas por invocações veladas ou diretas à comunidade dos espíritos ou dos ancestrais e por desafios intermináveis, sob a forma de alguns poucos versos cantados.

O jongueiro experiente e poderoso é precisamente aquele que sabe decifrar a *goromenta*, o *argumento* de outro jongueiro, sendo que a mesma é construída a partir de alusões indiretas, densamente codificadas em metáforas enigmáticas. O modo correto de mostrar seu entendimento passa, significativamente, pela criação ou reutilização de outros versos, de outros *pontos* que deverão ser capazes de costurar e descosturar os pontos anteriores. A nova cantiga será proposta como um novo enigma que colocará um problema alternativo na roda e assim sucessivamente, até o romper do dia.

Nestes dois exemplos afro-brasileiros, o produto final ou a resposta única importa menos do que as ações potencialmente infinitas de amarrar e desamarrar, enfeitiçar e desenfeitiçar ou mesmo percorrer alguns caminhos que formam as encruzilhadas, podendo sempre retroceder, refazê-los ou mesmo combiná-los. Tais operações de costura utilizam linhas e intensidades cruzadas, permitem alguns atravessamentos e multiplicidades¹³ e tornam mais ricos seus problemas iniciais. Onde tínhamos apenas uma questão e a solução de um único conflito ficamos agora com uma quantidade sempre diferente, exponencialmente maior ou menor, de linhas de fuga, morfismos, transformações, funções ou vetores divergentes e convergentes.

Carnap, no entanto, era um dos maiores defensores do positivismo lógico e de um formalismo estrito, descreditava totalmente as investigações metafísicas, achava que os *explicata* deveriam ser mais exatos, quantitativos, científicos ou verdadeiros¹⁴ e ficaria horrorizado com minhas comparações. Ninguém é perfeito. Na exata medida, ele acrescentaria, em que todo problema traz em si a sua própria insuficiência.

¹² TURNER, Victor. *The Drums of Affliction: a study of religious processes among the Ndembu of Zambia*. Oxford: Clarendon Press, 1968; SLENES, Robert. L'arbre nsanda replanté: cultes d'affliction kongo et identité des esclaves de plantation dans le Brésil du sud-est (1810-1888). *Cahiers du Brésil Contemporain*, n. 67/68, Partie II, p. 217-313, 2007.

¹³ ANJOS, José Carlos dos. *No Território da Linha Cruzada: a cosmopolítica afro-brasileira*. Porto Alegre: Editora da UFRGS/Fundação Cultural Palmares, 2006; ANJOS, José Carlos dos. A Filosofia Política da Religiosidade Afro-Brasileira como Patrimônio Cultural Africano. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 9, n. 13, p. 77-96, jan./jul. 2008.

¹⁴ CARNAP, 1956; TERMINI, Settimo. On Exlicandum versus Explicatum. In: SEISING, Rudolf; GONZÁLEZ, Veronica (Eds.). *Soft Computing in Humanities and Social Sciences*. Berlim: Springer, 2011.

Oráculos, paradoxos e potências entre os Iorubás

Exu, o insigne morador da encruzilhada, é também o orixá, o ente que rege o destino de todos os seres. Nas artes divinatórias que acompanham as religiões afro-diaspóricas de matriz oeste-africana, ele desempenha um papel fundamental. Exu administra, afinal, todos os elos da cadeia oracular tanto nos jogos de búzios (*mérìndilogún*), mais comuns no Brasil, quanto nos oráculos de Ifá (*òpelè Ifá* ou *ikin Ifá*), encontrados apenas em Cuba e na África Ocidental.

Tomemos como exemplo o *òpelè Ifá*. Exu encarrega-se de levar as questões dos consulentes a Ifá – orixá que empresta seu nome a este jogo em particular, mas que está associado à sabedoria de modo geral e tende a presidir todos esses oráculos – ou aos outros deuses. Em seguida, Exu traz as respostas cabíveis por meio de sinais cifrados sob a forma de riscos desenhados na terra, numa bandeja ou num caderno. O conjunto das jogadas e seus respectivos sinais riscados termina estruturando um segundo nível de codificação, a série de padrões que são chamados de *odu*¹⁵. *Odú*, em Iorubá, é um termo associado exatamente a destino ou caminho. Além disso, cada um deles pode ser considerado também uma deidade.

Tirados alguns dos 256 odus possíveis – os 16 odus mais importantes, os 240 odus menores e as 4.096 possibilidades de cruzá-los que se manifestam em belos poemas, também carregados de metáforas, alusões e registros linguísticos arcaicos ou rebuscados – através de uma análise combinatória, o onipresente orixá Exu, ajuda a interpretá-los, recebe as oferendas prescritas ao final da consulta e, se for necessário, ainda pode alterar o curso dos acontecimentos futuros através delas¹⁶.

Como esta última incumbência deixa evidente, Exu não é um transportador humilde nem um intermediário neutro. Um de seus *orikis* (saudações) traz, neste sentido, uma informação paradoxal. O mensageiro dos deuses, o *elebó* – sacrificador e condutor dos *ebós*, das oferendas – teria a cabeça pontuda como uma faca (*şónşó ọbe*), indicando que ela não foi feita para transportar nem fardo nem despacho (*kò l'orí ẹru/ kò l'orí ẹbọ*). Portanto Exu, o grande mediador cósmico, o mensageiro dos deuses e, em última instância, o responsável pela

¹⁵ BASCOM, William. *Ifa divination: communication between gods and men in West Africa*. Bloomington: Indiana University, 1991.

¹⁶ BASCOM, 1991; SÁLÁMI, Síkirù; RIBEIRO, Ronilda. *Exu e a ordem do universo*. São Paulo: Oduduwa, 2015; GATES JUNIOR, Henry Louis. *The Signifying Monkey: a theory of African American literary criticism*. Oxford: Oxford University Press, 1988.

comunicação de todos os componentes, de todos os mundos que formam a existência, só leva e traz aquilo que quer, porque quer e muitas vezes a depender do que ele ganhará em troca.

Em se tratando dos jogos divinatórios, temos aqui um desdobramento do paradoxo anterior. A atuação de Exu na série estonteante de mudanças de códigos e suportes que envolvem suas decodificações complementares e que formam a cadeia oracular está mais para a intervenção do que para a condução repetitiva, esperada e uniforme de todas as operações envolvidas.

Tais operações vão da fala comum do consulente ao arranjo de 16 elementos binários – como nozes de cola ou dos búzios, que podem cair ora em sua face aberta ou côncava ora em sua face fechada ou convexa – e destes às figuras riscadas que, recombinações, ensejam a recitação de certos versos em linguagem cerimonial. Temos aqui um determinado plano, constituído pelo encadeamento complexo de coisas, signos e ações. Este plano intercepta e articula-se a outro plano, anterior, que lhe serve de limite, ou seja, que define o seu universo probabilístico. Trata-se do número exponencial de possibilidades materializadas pelas jogadas das 16 nozes ou búzios. Exponencial porque esses 16 elementos podem ser combinados 16 vezes formando os 256 odus ($16^2 = 256$) e, por sua vez, os 256 odus podem ser recombinações outras 16 vezes, compondo o número de poemas sagrados de Ifá ($16^3 = 4.096$).

Acontece que a cadeia oracular ainda não está completa. Há mais nesta teoria Iorubá dos jogos. A interpretação destes versos enigmáticos se dá sob a forma de conselhos e prescrições que, por fim, deverão ser ativados. Tal ativação se dá, normalmente, por meio de atos sacrificiais e oferendas alimentares. Exu, que é também o deus ambivalente do caos, da ordem e do movimento constante, pode alterar o destino que já está traçado e adivinhado.

Essa última função – no sentido matemático e não mecânico da palavra – do *trickster* divino efetivar-se-á de acordo com uma série de circunstâncias relacionadas ao ofertante, à qualidade do *ebó* oferecido e às próprias vontades, muitas vezes insólitas, deste orixá. Ou seja, além da onipresença dele no jogo, as 4.096 saídas do labirinto divinatório também passam, em seguida e necessariamente, por uma espécie de função-Exu (*f-Exu*).

Como toda função relaciona dois conjuntos, chamados de domínio e contradomínio, estruturando um deles através do outro, nossa *f-Exu* partiria, em resumo, da associação entre os 4.096 odus (X) e os destinos efetivados (Y). Chamemos as associações possíveis por meio da união entre os dois conjuntos primários, de *f* (minúscula), portanto $f: X \rightarrow Y$. Todas as *fs* juntas formariam o domínio F (maiúscula). A função-Exu transformaria F no contradomínio F',

onde F' seria, simplesmente, o domínio F unido a todas as possibilidades instanciáveis por esta divindade. Formalizando, $F' = F \cup \{+ n \text{ possibilidades}\}$, onde U marca a união entre esses dois novos conjuntos ou conjuntos secundários. Finalmente, $f\text{-Exu}: F \rightarrow F'$.

Tal função, em outras palavras, potencializa infinitamente o número de resultados possíveis, de destinos ou caminhos atualizáveis, uma vez que caberá a essa entidade: 1. manter perfeitamente a coerência entre previsão, oferta e efetivação (1 possibilidade); 2. inverter perfeitamente essa relação (+ 1 possibilidade); 3. mantê-la imperfeitamente, com o acréscimo de elementos imprevistos ou mesmo caóticos (+ n possibilidades) ou 4. invertê-la imperfeitamente (+ n possibilidades).

É claro que nem todos os oráculos da diáspora oeste-africana compartilham o mesmo número de entradas ou elementos iniciais – no caso descrito as 16 nozes de cola do *òpelè Ifá* – e o mesmo universo probabilístico. Porém, mesmo os mais simples dentre eles – o jogo com uma cebola (*alubaçá*) ou uma única noz de cola (*obi*) cortadas em 4 partes – passa por esses 3 planos concatenados: o conjunto numérico de possibilidades, a sequência de ações rituais que caracterizam a consulta e aquilo que estou chamando de função-Exu ou função-*elebó*. Como tal função, dentro do jogo e após o mesmo, acaba por conduzir o resultado a praticamente infinitas atualizações, no final das contas, a magnitude dessas diversas artes oraculares *é e não é* rigorosamente a mesma. *Não é* porque se tratam de conjuntos praticamente infinitos que partem de bases numéricas diferentes. *É* porque perguntar se infinitos diferentes são maiores ou menores entre si faz todo sentido na matemática, mas *é* praticamente irrelevante frente aos dilemas cotidianos que as artes divinatórias ajudam a solucionar.

Exu, portanto, não está, apenas, nas encruzilhadas. Ele vive e age *nelas e por* elas, como elemento potenciador das direções e dos sentidos que, conforme indicado anteriormente, já formam desenhos ou topologias desafiadoras. Exu *é* ou possui, de acordo com Pai Célio, a própria multiplicidade e a simultaneidade potencial dos caminhos. Assim como o jogo de dois espelhos virados um para o outro já produz uma imagem de projeções e contra-projeções que tende ao infinito, este orixá pode ser pensado como um símbolo que desdobra continuamente outros símbolos que, por seu turno, desdobram continuamente uma série de experiências possíveis. Como a encruzilha dentro da encruzilhada ou uma encruzilhada elevada a sua própria potência.

Diante do infinito em suas múltiplas qualidades, de Exu, de suas encruzilhadas e desses últimos paradoxos cabe aos especialistas, às mães e aos pais-de-santo, discernir e controlar, com outras séries de processos rituais, ora mais simples ora mais complicados, as manifestações

dessa divindade, seus efeitos e suas intrusões nas realidades vividas. Como eu não sou, não pretendo e nem tenho o imenso cabedal de conhecimentos para ser um pai-de-santo, escrevo ensaios como este e faço esta série mal agrupada de comparações.

Desta forma, meu objetivo aqui não é dizer que os afro-religiosos fazem determinadas operações matemáticas e, muito menos, que os elementos mobilizados nestas páginas explicam o que ocorre nos quartos-de-santo ou nos congás. Pretendo apenas aproximar pelo menos dois conjuntos comensuráveis – subentendidos, precisamente, como uma esfera matemática e uma esfera antropológica ou empírica – relacionando-os e reconceitualizando-os como categorias. Para utilizar, aliás, os termos centrais da teoria das categorias, trata-se de trabalhar sobre seus possíveis funtores e morfismos¹⁷, tornando exequível, dentre outras coisas, o mapeamento de um conjunto sobre outro.

Além disso, neste tipo de tradução – que, empregando outro vocabulário, confunde-se com a atividade e o objetivo das próprias ciências sociais e da antropologia, em particular – as estruturas e operações específicas de cada um desses conjuntos devem ser mantidas. Os funtores são, exatamente, esses elementos mediadores – vale dizer, conectivos, tradutores ou transformadores – que possibilitam aproximações entre duas ou mais realidades distintas, sem recair em ligações simplórias e diretas e sem o prejuízo de suas especificidades.

Tais expedientes tradutórios não devem ser entendidos, porém, como uma série de enunciados desencarnados, exclusivamente abstratos e, muito menos, opostos à prática da observação participante ou à descrição minuciosa de quaisquer fenômenos específicos. A matemática, a filosofia e, no limite, todo e qualquer sistema simbólico podem ser encarados como mera representação arbitrária de uma realidade última, misteriosa e incognoscível, como um exercício de especulação vazia ou, simplesmente, como um ferramental analítico que além de ser inseparável da vida prática e deve nos levar sempre de volta a ela, conduzindo nossa atenção para dimensões inexploradas, problemas novos ou detalhes anteriormente imperceptíveis. Se admitirmos de fato tanto a premissa quanto o horizonte experimental da análise que desenvolvo especificamente aqui e das pesquisas que desenvolvo de modo geral – vale reiterar, a possibilidade de pesquisar um deus e de transfigurar, neste processo, nosso pensamento a partir dos desafios conceituais colocados por ele e por suas encruzilhadas – não há motivo para nos contentar, acima ou por baixo de tudo, com fronteiras tão arbitrárias,

¹⁷ Morfismo é uma flecha, uma associação, que satisfaz algumas condições (associatividade, elemento neutro etc.) e que preserva ou respeita a estrutura dos objetos de uma determinada categoria. Morfismos operam, portanto, *no interior* de uma mesma categoria. Grosso modo, um funtor é um morfismo posicionado *entre* categorias.

desencantadas e estreitas. Não temos como pisar em caminhos como esses sem estarmos abertos a uma investigação reflexiva a respeito de nossas próprias categorias analíticas. Pensar efetivamente *o outro* ou *com o outro* costuma envolver, ademais, um engajamento conceitual, uma espécie de experimento metafísico, no qual método e teoria, filosofia e prática empírica devem caminhar juntas, indistintamente.

Se estas páginas puderem explicitar – através do emprego de alguns recursos e de outras linguagens, que têm formalizações próprias – algo das complexas operações que o povo de santo costuma fazer nas encruzilhadas tanto melhor. Sendo que as mães e pais de santo, já saem à frente do antropólogo, neste caso. Meu trabalho é, no máximo, *fazer* este tipo de aproximação criativa, produzindo análises que tentem indicar ou levantar as redes envolvidas em determinados contextos etnográficos ou, em se tratando de ensaios como este, delinear certas implicações envolvidas em determinados símbolos, abrir caminhos para novas hipóteses e testar alguns modelos. Os líderes afro-religiosos, por outro lado, são especialistas em *fazer*. Com seus gestos rituais e suas práticas que atualizam entes, símbolos e mitos eles produzem, em outras palavras, um *fazer* matricial e muito mais poderoso. As coisas e pessoas que passam pelas mãos deles ganham a capacidade de desdobrarem-se ou replicarem-se indefinidamente e, finalmente, de fazer novos objetos, sujeitos e existências¹⁸.

De todo modo, para passar na encruzilhada ou fazer qualquer outra coisa, afinal, há que se pedir permissão a Exu. Então agora o conjunto de perguntas que guia este artigo deverá dobrar-se sobre ele mesmo, aproximando-se novamente de um padê – o ato de propiciar este orixá antes da maioria das celebrações em grande parte dos cultos afro-brasileiros – ou seja, de um meta-ritual, um rito que espelha, sintetiza e dá a condição de existência a outros ritos. Não sei se conseguirei honrar o caráter paradoxal e ambíguo, inquieto e incansável, transformador multidirecional, mediador e gaiato desta divindade. Porém, acredito que já algum trabalho, algum *fazer* antropológico, já foi arriado por aqui. Neste momento, pelo menos, já deve estar evidente que as tentativas de pensar os caminhos dele, as encruzilhadas de três ou mais direções não devem ser empobrecidas com enunciados imprecisos e lógicas simples.

Seu Sete

¹⁸ ANJOS, José Carlos dos; ORO, Ari Pedro. *Festa de Nossa Senhora dos Navegantes em Porto Alegre: sincretismo entre Maria e Iemanjá*. Porto Alegre: Editora da Cidade, 2009; BARBOSA NETO, Edgar Rodrigues. Da feitiçaria como estética ritual nas religiões de matriz africana. *Cadernos de Campo*, São Paulo, v. 23, n. 23, p. 303-318, 2014.

Numa gira dedicada a Seu Tranca Rua das Sete Encruzilhadas, que ocorreu num terreiro de Campinas, cidade do interior paulista, em fevereiro de 2019, a entidade em questão adentrou o salão de sua própria festa com passos hesitantes¹⁹. Depois de dizer “salve a encruzilhada” em voz baixa, com um tom soleno, ele ficou em silêncio. Quando a expectativa dos presentes, tanto os vivos e quanto os mortos – como as Pombas-gira, um Malandro e outros seres espirituais que haviam reencarnado momentaneamente para prestigiar aquela cerimônia de umbanda – já estava próxima do seu limite, Seu Tranca Rua falou o seguinte:

“Eu tenho uma dificuldade de mudança de terra, né? Como é que fala? É, a gente anda sempre plana, porque a encruzilhada de Exu é plano, quando a gente tem uma coisa que muda, a gente tem uma dificuldade de entender, mas a gente se adipipa, como é que fala? Se adapta [...] Porque é difícil, mas é bom. Tem que se arrebitar, como é que fala? Se adaptar... isto, a essa téra. Ói, ói a minha dificuldade, mas é bom. Então vamo fazer uma coisa? Existe muita dificuldade nessa terra, as pessoas que não sabe andar, então aprenda a pular. Salve a rua!”

Depois disso, ele puxou uma série de cantigas – de *pontos*, mais uma vez, de acordo com o linguajar das religiões brasileiras de matriz centro-africana, como a macumba, a umbanda e a quimbanda – de ressonâncias cosmográficas. Deixemos Seu Tranca Rua com seus pontos repletos de sol e de lua, de meia-noite e madrugada. Por ora basta-nos saber que essa entidade é também um Exu. Trata-se de um *Exu catiço*, mais precisamente. Ou seja, de um Exu de alta hierarquia na umbanda, também chamado de *Exu coroadado*, que guarda uma relação íntima com o orixá oeste-africano das encruzilhadas, além de vincular-se aos espíritos da Aruanda. Entidades como esta, com seus atos mágicos, sua prosódia cheia de reminiscências da fala dos milhares de centro-africanos que vivenciaram o cativeiro no Brasil e sua parafernália ritual, estabelecem pontes transatlânticas multidirecionais, num encontro e num diálogo que só poderiam ter ocorrido nas Américas²⁰.

Não precisamos, porém, entrar nos detalhes do simbolismo dinâmico e performático dos povos pertencentes ao tronco linguístico bantu para perceber que estamos diante de novas dimensões e novos desafios imaginativos. Por um lado, as pontes dos catiços não são triviais. Elas não unem duas coisas, dois conjuntos homólogos ou categorias estáveis, previamente estabelecidas. A terceira margem do rio desses Exus reinantes envolve pelo menos uma transformação que gera uma série de torções referenciais.

¹⁹ Encontrei Seu Tranca Rua, entidade que será apresentada sucintamente a seguir, no terreiro de candomblé Ilê Axé Ifé Oraminan. Agradeço tanto a ele quanto à comunidade religiosa em questão por permitirem e mesmo facilitarem a interação de pesquisa algo insólita que desenvolvi diretamente com este espírito incorporado. Como Seu Tranca Rua só aparece no Oraminan uma vez a cada ano, sempre em fevereiro, frequentei sua festa por três vezes consecutivas, travando com ele – e não como o público assistente nem com os membros humanos do terreiro – um diálogo etnográfico longo e intermitente.

²⁰ THOMPSON, Robert Farris. *Flash of the Spirit: African and Afro-American art and philosophy*. Nova York: Vintage, 1984.

Seu Tranca Rua das Sete Encruzilhadas, afinal, vem, com seu passo alquebrado²¹, de outro mundo, da Aruanda. Trata-se de outro plano, espelhado e invertido, povoado pelos sucessores brasileiros dos *bissimbi*, *kianda* e *minkisi* centro-africanos. Por meio da Calunga – a imensa superfície d'água que, para os praticantes da maioria das religiões recém-mencionadas e os falantes de línguas como o Kikongo e o Kimbundu, separa transversalmente estas duas metades do cosmo e longitudinalmente as duas costas do Atlântico – a Aruanda aparta-se terminantemente deste mundo. Contudo, ambas as duas ou quatro dimensões cósmicas estão paradoxalmente entrelaçadas à totalidade das experiências dos seres viventes. Os mortos e os outros espíritos influenciam o cotidiano continuamente.

Por outro, o desenho inicial da encruzilhada de sete caminhos de Pai Célio não é apenas exponenciado e simultaneamente aberto pelas virtualmente infinitas possibilidades de uma *f-Exu*, como vimos até agora. Se tudo isso acontecia com os múltiplos caminhos de uma encruzilhada só, agora encontramos um Exu coroadado que reina concomitantemente sobre Sete Encruzilhadas. Significativamente, Seu Tranca Rua costuma ser chamado, com certa intimidade, de Seu Sete. Resta saber, na fala citada, que se deu em meio a uma de suas travessias pelo espelho da Calunga, o que significa andar *sempre plana* e o que é uma encruzilhada *plano*.

Acredito que na topografia de Exu, a noção de *plano* é uma armadilha conceitual, um truque topológico e cosmológico. Descontando-se a linguagem peculiar dos catiços – que é marcada pelas expressões, pela cadência e pela sintaxe legadas pelos últimos centro-africanos que desembarcaram por aqui –, como podemos lidar, afinal, com essa proposição estranha? Como o adjetivo *plano*, a locução adverbial *sempre plana* e, arrisco acrescentar, a categoria substantivada *um plano* podem ser definidos na geometria mágica de alguém que atravessa uma única superfície formada, exatamente, pela interseção de *dois planos*, a Calunga? E, mais ainda, por uma entidade que está ao mesmo tempo nestes dois ou quatro lugares diferentes, nos dois lados do Atlântico, na Aruanda e em sua própria festa – que ocorre parcialmente no mundo dos vivos?

Ponto de amarração

E vou ficar um pouco. Na encruzilhada. Porque ela é o único lugar que existe. Não existem margens opostas. Estamos todos na encruzilhada. E é dessa encruzilhada que lhes falo, como o monstro que aprendeu a linguagem dos homens.²²

²¹ SLENES, 2008.

²² PRECIADO, Paul B. *Um apartamento em Urano: Crônicas da travessia*. Tradução de Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Zahar, 2019, s. p.

Entramos por uma porta e, se não saímos por ela mesma, pelo menos permanecemos próximos a seu limiar. Começamos com o enigma levantado pelos sete caminhos da encruzilhada de Pai Célio e chegamos às sete encruzilhadas de Seu Tranca Rua. Com este ponto de encerramento, retomo uma questão sintética que permeia este ensaio como um todo. Como pensar pensamentos humanamente inconcebíveis? Ou, de forma mais pragmática, o que devemos mobilizar para interagir com outras lógicas, instanciadas por símbolos poderosos e autodesdobráveis, que representam a si mesmos²³, interações multidimensionais e realidades divinas?

Tal pergunta nos conduz, forçosamente, a um conjunto aberto de respostas parciais. Porém, imagino que deve ter ficado claro, pelo menos, que determinados caminhos – como apostar em lógicas simplistas e causalidades unilineares, ceder às primeiras impressões, contentar-se com um arcabouço conceitual ralo ou fazer a encruzilhada caber em algum tipo de individualismo metodológico solipsista – não levam muito longe. É melhor dar alguns passos atrás e, como vinha dizendo, fazer, apenas, perguntas cada vez mais interessantes. Afinal, estamos pisando num terreno que não é somente nosso, que é atravessado por forças e intensidades não-humanas²⁴. Como dizem os primeiros versos de um ponto de Tranca Rua:

Quando passar na encruzilhada
Não se esqueça de olhar pra trás

Olha que lá tem morador
Seu Tranca Rua é quem mora lá

Se tentarmos adotar, ou pelo menos intuir de forma necessariamente crua, o ponto de vista de Exu ou dos Exus, logo perceberemos que é preciso aumentar cada vez mais o tamanho, a bitola dos problemas, dos enigmas prático-simbólicos trazidos pelas encruzilhadas. Dessa forma, talvez consigamos identificar seus aspectos centrípetos e centrífugos e seu movimento contínuo de transformação. Fechar algumas possibilidades, muitas vezes significa abrir outras saídas. Não é a toa que entidades como Seu Tranca Rua podem nos erguer algumas barreiras, mas nunca deixam de nos oferecer mais e mais caminhos.

Existe muita dificuldade nessa terra, já dizia o próprio. E, de fato, termino este ensaio com uma sensação estranha. Não estamos quase lá. Pelo contrário, temos agora novas dimensões do espaço-tempo para atravessar. É como se avançássemos, por alguns dos sete

²³ ESPINOZA, Baruch de. *Ética*. São Paulo: EDUSP, 2018; WAGNER, Roy. *Symbols that Stand for Themselves*. Chicago: Chicago University Press, 1986.

²⁴ ANJOS, 2008.

caminhos de Pai Célio, para cair nas artimanhas ambíguas e equívocas do nosso *trickster* divino, chegando paradoxalmente mais longe de nossa meta. Porém, neste caso como em tantos outros, talvez o movimento seja o único lugar conveniente, ainda que pouco habitável, para o entendimento humano.

No fim das contas, aprender a pular é algo absolutamente necessário, dado que não é recomendável, ficar muito tempo nos cruzeiros da vida, ou, como diriam os seguidores de alguns dos cultos de matriz centro-africana, na *mpambu nzila*, o caminho encruzilhado. Este é o lugar poderosíssimo dos deuses e dos mortos, onde tudo pode ser feito e desfeito, onde toda perspectiva pode ser reposicionada e os feixes de relações que nos constituem podem adquirir outras geometrias, insuportáveis ou simplesmente não condizentes com a condição humana. Como diria, Pai Célio, continuando a fala citada na primeira página deste ensaio:

*“Se você não se conhecer a si próprio, você vai passar a vida toda no meio da encruzilhada. Você tem que se conhecer pra, a partir daí, você escolher o caminho que você vai trilhar. É este caminho, é esta energia, é estes fluídos, que obviamente vai dizer, que é, basicamente, Exu. Exu é isso, o caminho.”*²⁵

Talvez o sétimo caminho, que passa por *dentro de si mesmo*, então, passe pela aceitação da transitividade, da fluidez das coisas e da transitoriedade de nossa experiência, sempre afetável por diferenças de potencial, ou seja, por energias²⁶. Neste momento, chegamos também ao último desdobramento de nosso símbolo neste ensaio por meio da redução drástica de suas variáveis topográficas. Sem cair numa simplificação, muito pelo contrário, encarando Exu como uma espécie de conjunto infinito análogo à famosa definição de Deus por Spinoza – um ente que se confunde com a própria existência, marcado simultaneamente pela unidade, por atributos inumeráveis e pela onipresença imanente²⁷ – temos agora apenas um caminho.

Em se tratado de Exu ou dos Exus, a complexidade extra que adivinhamos nesse caminho que reúne todos os outros, é autoevidente. Acredito que o sétimo e, especialmente, o único caminho ou caminho-Exu, nos levaria para outras regiões, necessariamente internas que, dessa vez, dobram-se sobre elas mesmas. Tais domínios, marcados por propriedades emergentes, poderiam ser abordados, por exemplo, pela metafísica de processos que tem sido estudada pelos matemáticos das últimas décadas.

²⁵ BAGETTI, 2012.

²⁶ CARDOSO, Vânia Z.; HEAD, Scott. Matérias Nebulosas: coisas que acontecem em uma *festa de Exu. Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 35, n. 1, p. 164-192, 2015.

²⁷ ESPINOSA, 2018.

Pisamos, com isso, novamente num terreno conhecido, amplamente explorado pelas ciências sociais e pelos estudos da performance²⁸. Há toda uma literatura marcada pela interdisciplinaridade, que vai do interacionismo simbólico à antropologia simbólica, dos atos de fala ao caráter relacional da cognição e da performatividade à invenção e que tenta levar em conta o caráter ou a dimensão processual e performática de todas as coisas e entes que constituem a vida em sociedade, encarando a cultura – ou qualquer noção similar – como um conjunto de fenômenos que formam um todo necessariamente dinâmico e emergente, localizado e parcial.

Talvez estas leituras, junto às operações eminentemente práticas das religiões afro-brasileiras, as chamadas “religiões da mão”²⁹, nos indiquem que a voz do monstro, dos deuses ou do destino incerto que nos interpelam equivale, finalmente, a esse vetor para dentro, essa função-Exu, o caminho do orixá das encruzilhadas que se dirige direta e vertiginosamente em direção aos corpos, acompanhando-os e atravessando-os. Seguindo tal caminho, encaremos essa estranha verdade, potente e levemente sinistra, de que talvez a encruzilhada seja o único lugar significativo e corresponda de fato a tudo aquilo que existe. É por isso que sempre devemos pedir licença ao nosso *trickster* divino, antes de esboçar qualquer reação, iniciar algo novo ou dar o primeiro passo em direção ao nosso destino próximo.

Referências

ANJOS, José Carlos dos. *No Território da Linha Cruzada: a cosmopolítica afro-brasileira*. Porto Alegre: Editora da UFRGS/Fundação Cultural Palmares, 2006.

ANJOS, José Carlos dos. A Filosofia Política da Religiosidade Afro-Brasileira como Patrimônio Cultural Africano. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 9, n. 13, p. 77-96, jan./jul. 2008.

ANJOS, José Carlos dos; ORO, Ari Pedro. *Festa de Nossa Senhora dos Navegantes em Porto Alegre: sincretismo entre Maria e Iemanjá*. Porto Alegre: Editora da Cidade, 2009.

BAGETTI, Werner (Dir.). *Exu: além do bem e do mal* (documentário), 2012. Disponível em <http://nucleozero.com.br/?portfolio=exu-alem-do-bem-e-do-mal>. Acesso em: 02 abr. 2021.

²⁸ HYMES, Dell. Breakthrough into Performance (1971). In: BEM-AMOS, Dan; GOLDSTEIN, Kenneth (Orgs.). *Folklore: performance and communication*. The Hague: Mouton, 1975; DAWSEY, John. Sismologia da performance: ritual, drama e *play* na teoria antropológica. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 50, n. 2, p. 527-570, 2007.

²⁹ JOHNSON, Paul. *Secrets, Gossip and Gods: the transformation of Brazilian candomblé*. Oxford: Oxford University, 2002, p. 35.

BARBOSA NETO, Edgar Rodrigues. Da feitiçaria como estética ritual nas religiões de matriz africana. *Cadernos de Campo*, São Paulo, v. 23, n. 23, p. 303-318, 2014.

BASCOM, William. *Ifa divination: communication between gods and men in West Africa*. Bloomington: Indiana University, 1991.

CARDOSO, Vânia Z.; HEAD, Scott. Matérias Nebulosas: coisas que acontecem em uma festa de Exu. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 35, n. 1, p. 164-192, 2015.

CARNAP, Rudolf. *Meaning and Necessity: a study in semantics and modal logic*. Chicago: University of Chicago Press, 1956.

DESPRET, Vinciane. *O que diriam os animais se...* Tradução de Cícero de Oliveira. Caderno de Leituras, n. 45. Chão da Feira: 2016.

DAWSEY, John. Sismologia da performance: ritual, drama e *play* na teoria antropológica. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 50, n. 2, p. 527-570, 2007.

ESPINOZA, Baruch de. *Ética*. São Paulo: EDUSP, 2018.

GATES JUNIOR, Henry Louis. *The Signifying Monkey: a theory of African American literary criticism*. Oxford: Oxford University Press, 1988.

HYMES, Dell. Breakthrough into Performance (1971). In: BEM-AMOS, Dan; GOLDSTEIN, Kenneth (Orgs.). *Folklore: performance and communication*. The Hague: Mouton, 1975.

JOHNSON, Paul. *Secrets, Gossip and Gods: the transformation of Brazilian candomblé*. Oxford: Oxford University, 2002.

LÉVI-STRAUSS, Claude. A estrutura dos mitos (1955). In: LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia Estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

MARTINS, Leda Maria. *Afrografias da Memória*. São Paulo/Belo Horizonte: Perspectiva/Mazza, 1997.

PRECIADO, Paul B. *Um apartamento em Urano: Crônicas da travessia*. Tradução de Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Zahar, 2019.

QUEIROZ, Vítor. *Olha Só, ô meu Tambú, como Chora o Candongueiro: a tradição no jongo de Guaratinguetá e Campinas (SP)*. 2011. 361 f. Dissertação (Mestrado em História Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2011.

RIBEIRO, Alessandra. *Requalificação Urbana: a Fazenda Roseira e a Comunidade Jongo Dito Ribeiro – Campinas/SP*. 2011. 140 f. Dissertação (Mestrado em Urbanismo) – Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo, Pontifícia Universidade Católica de Campinas, Campinas, 2011.

SÁLÁMI, Síkírù; RIBEIRO, Ronilda. *Exu e a ordem do universo*. São Paulo: Oduduwa, 2015.

SLENES, Robert. L'arbre nsanda replanté: cultes d'affliction kongo et identité des esclaves de plantation dans le Brésil du sud-est (1810-1888). *Cahiers du Brésil Contemporain*, n. 67/68, Partie II, p. 217-313, 2007.

SLENES, Robert. "Eu Venho de Muito Longe, Eu Venho Cavando": jongueiros cumba na senzala centro-africana. In: LARA, Silvia Hunold; PACHECO, Gustavo (Orgs.). *Memória do Jongo: as gravações históricas de Stanley J. Stein, Vassouras, 1949*. Rio de Janeiro/Campinas: Edições Folha Seca/CECULT, 2008.

STENGERS, Isabelle. *La Vierge et le Neutrino: les scientifiques dans la tourmente*. Paris: La Découverte, 2006.

TERMINI, Settimo. On Exlicandum versus Explicatum. In: SEISING, Rudolf; GONZÁLEZ, Veronica (Eds.). *Soft Computing in Humanities and Social Sciences*. Berlin: Springer, 2011.

THOMPSON, Robert Farris. *Flash of the Spirit: African and Afro-American art and philosophy*. Nova York: Vintage, 1984.

TURNER, Victor. *The Drums of Affliction: a study of religious processes among the Ndembu of Zambia*. Oxford: Claredon Press, 1968.

WAGNER, Roy. *Symbols that Stand for Themselves*. Chicago: Chicago University Press, 1986.