

Encruzilhada, indeterminação e sentido: insumos para uma Teoria Literária a partir da concepção de Exu como operador teórico

CROSSROADS, INDETERMINACY, AND MEANING: Contributions Toward a Literary Theory from the Conception of Exu as a Theoretical Operator

Marcos Ramos¹ 

Moises Nascimento² 

¹ Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO)
Universidad Nacional de Colômbia (UNAL)

² Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ)
marcosramosjunior@gmail.com
moises.literatura@gmail.com

Editora-chefe

Marcia dos Santos
Machado Vieira

Editoras convidadas

Lanie Miller
Fernanda Oliveira da Silva

Recebido: 14/04/2025

Aceito: 17/11/2025

Como citar:

NASCIMENTO, Moises; RAMOS, Marcos. Encruzilhada, Indeterminação e Sentidos: Insumos para uma Teoria Literária a partir da concepção de Exu como operador teórico. Revista Diadorim, Rio de Janeiro, v. 27, n. 2, e67940, 2025. DOI: 10.35520/diadorim.2025.v27n2a67940

Resumo

Este artigo propõe fundamentos para uma teoria literária a partir da filosofia nagô, tal como formulada por Muniz Sodré em *Pensar Nagô* (2017), elegendo Exu — orixá da encruzilhada, da ambiguidade e da comunicação — como operador teórico. Longe de representar apenas uma figura mitológica, Exu é aqui compreendido como princípio epistêmico que desestabiliza categorias centrais da crítica ocidental, como autoria, tempo e narrativa. A partir de uma abordagem teórico-conceitual que articula os campos da literatura, da filosofia africana e das epistemologias decoloniais, argumenta-se que a encruzilhada exuística constitui não apenas uma metáfora, mas um método crítico. No lugar da hermenêutica da estabilidade, propõe-se uma leitura fundada na indeterminação, na oralidade e na performance ritual. O artigo sustenta que a narrativa, no pensamento nagô, não é representação, mas acontecimento, e que a crítica deve ser compreendida como prática de escuta encarnada. Ao reinscrever o corpo, o sagrado e a ancestralidade como

vetores teóricos, a proposta aqui desenvolvida desafia os limites do cânone literário e afirma a potência das epistemologias afro-diaspóricas como fundadoras de novos regimes de leitura e pensamento crítico.

Palavras-chave:

Teoria Literária; Epistemologia Afro-Diaspórica; Filosofia Nagô-Iorubá; Muniz Sodré

Abstract

This article proposes foundational elements for a literary theory grounded in Nagô philosophy, as formulated by Muniz Sodré in *Pensar Nagô* (2017), by electing Exu — orisha of the crossroads, ambiguity, and communication — as a theoretical operator. Far from being merely a mythological figure, Exu is understood here as an epistemic principle that destabilizes central categories of Western literary criticism, such as authorship, time, and narrative. Through a theoretical-conceptual approach that articulates the fields of literature, African philosophy, and decolonial epistemologies, the article argues that the Exuian crossroads constitutes not just a metaphor, but a critical method. In place of a hermeneutics of stability, it proposes a mode of reading grounded in indeterminacy, orality, and ritual performance. The article maintains that narrative, in Nagô thought, is not representation but event, and that criticism must be understood as a practice of embodied listening. By reinscribing the body, the sacred, and ancestry as theoretical vectors, the proposal developed here challenges the boundaries of the literary canon and affirms the power of Afro-diasporic epistemologies as foundational to new regimes of reading and critical thought.

Keywords:

Literary Theory; Afro-Diasporic Epistemology; Nagô-Yorùbá Philosophy; Muniz Sodré

Entre Orún e Ayé: Exu na encruzilhada da crítica literária

A teoria literária contemporânea enfrenta um paradoxo constitutivo: enquanto se afirma como campo plural e interdisciplinar, ainda se debate com os legados coloniais que moldaram seus fundamentos. O eurocentrismo epistêmico, enraizado na primazia do logos sobre o corpo, da escrita sobre a oralidade e do indivíduo sobre a comunidade, persiste como norma não declarada, limitando sua capacidade de dialogar com epistemologias não ocidentais. Embora vertentes pós-estruturalistas tenham questionado a universalidade de categorias como “autor”, “texto” e “sentido” (Barthes 1967; Foucault 1992; Derrida 1973), a crítica literária segue

refém de uma hermenêutica que privilegia a abstração em detrimento da experiência sensível, a linearidade histórica em vez da circularidade ancestral e a autonomia do sujeito em lugar da relacionalidade comunitária. Nesse cenário, a emergência de epistemologias do Sul e a crítica ao epistemicídio (Grosfoguel 2016), por exemplo, colocam em xeque a própria ideia de um cânone teórico neutro, exigindo que a teoria literária se reinvente como prática descolonizadora¹ — não apenas incluindo vozes marginalizadas, mas reestruturando-se a partir de seus sistemas de saber.

No contexto afro-brasileiro, tal deslocamento ganha contornos urgentes quando tradições de matriz nagô-iorubá — herança cultural, religiosa, linguística e cosmológica dos povos iorubás, comumente denominados “nagôs” — são reconhecidas como arquiteturas conceituais capazes de reconfigurar radicalmente noções como autoria, textualidade e interpretação. Muniz Sodré (2017) exemplifica essa virada ao desvelar o potencial filosófico do Candomblé, não como mística dissociada da razão, mas como episteme que opera a partir de uma lógica relacional, antagônica aos dualismos cartesianos. É nesse horizonte que o presente artigo propõe um gesto teórico que consiste em eleger Exu, orixá da encruzilhada e da comunicação, como paradigma para uma teoria literária fundada em saberes afro-diaspóricos. A análise desenvolvida aqui está hegemonicamente comprometida com a obra *Pensar Nagô*, de Muniz Sodré (2017), cuja filosofia da *Arkhé*² constitui a espinha dorsal argumentativa do texto. No entanto, esse percurso interpretativo não se furta a diálogos pontuais com outras autoras e autores que, desde diferentes tradições críticas, contribuem para complexificar os sentidos do gesto exuístico³ na linguagem e na crítica.

A escolha de Exu como operador teórico não é arbitrária, mas emerge de sua posição singular na cosmologia nagô-iorubá. Enquanto figura liminar, Exu habita o *èrindínlógún* — espaço-tempo de indeterminação onde os caminhos se bifurcam

¹ A noção de *prática descolonizadora* designa um gesto crítico voltado à transformação efetiva das formas de produção e circulação do conhecimento, em diálogo com experiências históricas e cosmo-percepções não ocidentais. Diferencia-se da categoria mais ampla de *decolonialidade* (Mignolo, 2008; Quijano, 2000), entendida como horizonte teórico-político que denuncia a colonialidade do poder e do saber, ao propor uma ruptura epistemológica com a modernidade eurocêntrica. Enquanto a *decolonialidade* constitui um marco conceitual geral, a *prática descolonizadora* refere-se a ações situadas — metodológicas, pedagógicas, interpretativas — que instauram modos alternativos de ler, escrever e pensar, deslocando as hierarquias herdadas do colonialismo. Assim, mais que incluir vozes subalternizadas no cânone, trata-se de reconfigurar os parâmetros da crítica a partir de epistemologias afro-diaspóricas, ameríndias e outras matrizes do Sul global.

² Em *Pensar Nagô* (2017), Muniz Sodré propõe a *Arkhé* não como um princípio originário fixo, à maneira da filosofia grega, mas como força vital em movimento. Trata-se de uma concepção dinâmica da origem: não um ponto transcendente ou metafísico, mas energia (axé) que se atualiza continuamente em práticas rituais, linguagens e relações. Essa formulação desloca a noção ocidental de *arché* como fundamento imóvel e abre caminho para pensar o conhecimento como rede viva de presenças e interações.

³ A expressão *gesto exuístico* refere-se a uma operação crítica inspirada na lógica de Exu, orixá da comunicação e da encruzilhada. Em vez de buscar sínteses ou reconciliações — próprias da tradição dialética ocidental —, o gesto exuístico mantém a tensão, a ambiguidade e o trânsito entre polos inconciliáveis. Trata-se de uma prática de leitura e escrita que privilegia a abertura, o deslocamento e a instabilidade criadora, convertendo a indeterminação em método. Nesse sentido, o gesto exuístico desestabiliza o logos eurocêntrico e propõe uma crítica fundada na coexistência de contradições e multiplicidades.

e os sentidos se multiplicam. Essa ontologia da encruzilhada, como assinala Sodré (2017), subverte a epistemologia ocidental obcecada com fixações semânticas, propondo em seu lugar uma hermenêutica do movimento, na qual o texto literário é reinscrito como campo de forças entre o visível (Ayé) e o invisível (Orún). Nesse sentido, a proposta dialoga com Leda Maria Martins (2021), para quem a “oralitura” — fusão entre oralidade e escrita — desestabiliza a hierarquia colonial que privilegia o grafocêntrico, revelando o corpo como médium de significação. Nesse horizonte, aproxima-se também da concepção estética de Edimilson de Almeida Pereira (2022), que propõe, com os modelos Orfe(x)u e Exunouveau, um fazer poético fundado no “reconhecimento dos contrastes”, na valorização da “pluralidade” e no “experimentalismo do discurso”, em contraponto às “linhas do contraste e da síntese” que historicamente moldam o imaginário da nação brasileira. Ao mesmo tempo, ressoa a crítica de Paul Zumthor (2010) à tirania do escrito, que silencia epistemologias baseadas na escuta e na memória ancestral.

A implicação radical dessa abordagem reside em sua capacidade de desmontar pressupostos estruturais da hermenêutica ocidental. Se, para Hans-Georg Gadamer (1983), a interpretação ocorre na “fusão de horizontes” entre leitor e texto — movimento ainda preso à lógica da compreensão racional e da mediação discursiva —, a encruzilhada propõe uma outra economia do sentido. Ela exige um salto ontoepistemológico, o reconhecimento de que o sentido literário não se estabiliza na interioridade do sujeito ou no fechamento formal da obra, mas é gestado na tensão contínua entre o humano e o divino, entre a experiência individual e o pertencimento ancestral-comunitário. Nessa perspectiva, o axé — força vital que circula e anima todos os seres e fenômenos, conforme a tradição iorubá interpretada por Juana Elbein dos Santos (1986) — adquire estatuto de categoria crítica. Ele desestabiliza a concepção tradicional da “obra fechada” — entendida como estrutura de sentido estável e autônoma — e vai além mesmo da proposta de “obra aberta”, formulada por Umberto Eco (1971), que ainda concebe o texto como sistema autônomo de possibilidades interpretativas. Em contraste, o pensamento nagô propõe uma textualidade relacional, em que a abertura não decorre apenas da polissemia interna, mas da imersão no rito⁴, na corporeidade e na ancestralidade. A obra, assim, deixa de ser um objeto a ser decifrado e passa a ser entendida como campo ritual de atualização do mito — uma matriz em perpétua vibração, cuja leitura não se esgota, mas se renova a cada reencontro entre corpo, voz e memória.

Ao situar Exu como centro epistemológico, este artigo não pretende apenas expandir o horizonte da teoria literária, mas confrontar os limites coloniais de sua

⁴ Na tradição nagô, *mito* (itàn) e *rito* (àşę) não se confundem: o mito transmite narrativas fundacionais e memórias ancestrais, enquanto o rito é o gesto performativo que as atualiza no presente. O mito fornece a matriz simbólica; o rito a torna acontecimento vivo, incorporando corpo, canto, dança e oferenda. Dito de outro modo, o mito preserva e transmite, o rito atualiza e transforma — distinção que permite compreender a literatura não apenas como representação, mas como campo ritual de reativação da memória e do sagrado.

constituição moderna. A tradição crítica europeia consolidou a figura do autor como sujeito autônomo e genial — ainda que tensionada por Foucault (1969), ao propor a função-autor como efeito discursivo. A filosofia nagô, entretanto, desloca esse paradigma ao conceber a autoria como experiência coletiva e ancestral, enraizada na corporeidade e nas forças que atravessam o indivíduo. A crítica exuística⁵, nesse sentido, não apenas contesta categorias como “autor” e “texto”, mas propõe uma outra ontologia da criação, da linguagem e do próprio ato de ler. Essa inflexão alcança também as vertentes pós-estruturalistas: se Derrida (1967) desestabiliza o signo pela disseminação, Exu reinscreve o sentido na trama viva do Itàn (memória ancestral), onde passado e futuro convergem em um presente ritualmente ativado. O desafio, portanto, não está em substituir um centro por outro, mas em habitar a encruzilhada como método⁶ — espaço-tempo onde a crítica se torna rito⁷, a leitura se torna presença, e a teoria literária se abre à vibração plural dos mundos em relação. É precisamente esse o esforço que este artigo se propõe a desenvolver.

Filosofia Nagô-lorubá e o Deslocamento Epistêmico

A filosofia nagô, conforme sistematizada por Muniz Sodré em *Pensar Nagô* (2017), não deve ser compreendida como um repertório mitológico ou um conjunto de crenças tradicionais, mas como um sistema epistemológico com estrutura própria, fundado em princípios distintos daqueles que orientam a racionalidade ocidental. Enquanto o pensamento moderno europeu — especialmente nas matrizes cartesiana e hegeliana — organiza-se com base em dicotomias como sujeito/objeto e razão/natureza, o pensamento nagô opera por meio de uma ontologia relacional, na qual corpo, oralidade, ritmo e ritual constituem modos legítimos e sofisticados de produção de conhecimento. Trata-se de uma epistemologia que se vincula ao campo das *epistemologias do Sul*, ao recusar o universalismo abstrato e afirmar, em contrapartida, uma pluralidade de racionalidades situadas, interdepen-

⁵ O termo *crítica exuística* designa uma prática interpretativa inspirada na lógica de Exu, marcada pela indeterminação, pelo trânsito e pela abertura. Em lugar de reduzir o texto a significados fixos, a crítica exuística enfatiza o movimento e a ambiguidade, valorizando a coexistência de múltiplas vozes e sentidos. Trata-se de uma crítica que não apenas analisa, mas performa a própria lógica da encruzilhada, instaurando instabilidade criadora no campo da leitura.

⁶ *Encruzilhada como método* indica uma abordagem epistemológica que faz da travessia e do cruzamento de caminhos o próprio princípio de conhecimento. Diferente dos modelos hermenêuticos ocidentais, que buscam síntese e estabilidade, a encruzilhada metodológica mantém tensões não resolvidas, privilegiando a fricção produtiva e a abertura relacional. Nesse registro, interpretar é colocar-se no limiar, entre mundos e temporalidades, acolhendo o inacabamento como condição do saber.

⁷ A formulação *a crítica se torna rito* expressa a ideia de que a leitura, no horizonte nagô, não é apenas operação intelectual, mas acontecimento performativo. Como no Candomblé, em que o rito atualiza a presença do sagrado, a crítica entendida como rito implica uma escuta encarnada e coletiva, capaz de reativar memórias e mobilizar forças ancestrais. A leitura, nesse sentido, não se limita à interpretação de signos, mas participa de uma coreografia simbólica em que texto e leitor se transformam mutuamente.

dentos e enraizadas em cosmopercepções⁸ diversas. No centro dessa proposta está o conceito de *Arkhé*, mobilizado por Sodré não como fundamento metafísico imóvel, mas como manifestação de uma força vital dinâmica: o *axé*. Diferentemente da concepção ocidental de origem como ponto fixo e transcendental, a *Arkhé* nagô é energia em movimento, que se atualiza continuamente nas práticas simbólicas, nos gestos rituais e nas mediações comunicacionais. Assim, o saber não se organiza a partir de categorias hierárquicas ou representações estáticas, mas como rede viva de relações, ativada pela presença e pela escuta, onde a linguagem não é mera designação, mas acontecimento sensível que participa do mundo.

Nesse contexto, Exu não deve ser reduzido a uma figura mitológica periférica, mas compreendido como operador ontológico⁹ que expressa, em sua própria dinâmica, os princípios da *Arkhé* nagô. Como mediador por excelência, Exu encarna uma lógica que subverte especialmente certa compulsão por sínteses totalizantes e categorias estabilizadoras, oferecendo em seu lugar uma epistemologia fundada na encruzilhada — espaço de ambiguidade produtiva, trânsito simbólico e instabilidade criadora. Enquanto a tradição filosófica europeia privilegia o logos como princípio de inteligibilidade do mundo, a cosmopercepção nagô opera por meio de signos encarnados. O conhecimento se realiza no corpo, no gesto, na performance ritual. A transmissão do saber não se dá, portanto, por meio de proposições abstratas, mas através de práticas simbólicas em que o corpo não é portador do significado — é o próprio meio da significação. Como destaca Sodré (2017), na tradição nagô a palavra não é signo arbitrário subordinado à representação, mas manifestação de presença, ela não descreve o mundo, ela *acontece no mundo*, corporificando-se na materialidade vibrátil do canto, da dança e do rito.

A ênfase na oralidade e no ritual, própria da filosofia nagô, evidencia os limites do modelo hermenêutico ocidental, cujo sujeito crítico é comumente concebido como uma consciência desencarnada, presumidamente capaz de distanciamento e neutralidade interpretativa. Esse modelo ignora que toda leitura é, antes de tudo, um ato de incorporação, um gesto que envolve o corpo, os afetos e a escuta si-

⁸ O termo *cosmopercepções* designa formas de apreensão e organização do mundo que integram dimensões materiais, espirituais, estéticas e políticas em uma visão relacional. Diferentemente da noção ocidental de “cosmovisão”, que tende a reduzir o mundo a um sistema de representação simbólica, a ideia de cosmopercepção enfatiza a experiência encarnada, o vínculo comunitário e a presença do sagrado como operadores de sentido. Assim, cada cosmopercepção não apenas interpreta a realidade, mas a constitui em sua vivência cotidiana, oferecendo bases epistemológicas alternativas às da racionalidade eurocêntrica.

⁹ A expressão *operador ontológico* indica uma categoria que atua no próprio plano do ser, não apenas como recurso simbólico ou figura alegórica. Ao ser pensado como operador ontológico, Exu não é um mito periférico convocado para ilustrar conceitos, mas uma força que estrutura modos de existência e de conhecimento. Ele encarna princípios da *Arkhé* nagô — movimento, trânsito, ambiguidade — e os atualiza nas práticas de linguagem, corpo e rito. Nesse sentido, a crítica literária não mobiliza Exu como metáfora, mas como fundamento vivo de uma ontologia relacional que desloca o logos eurocêntrico.

tuada¹⁰. No pensamento nagô, o intérprete não ocupa a posição de observador exterior, mas se insere como partícipe em um campo de forças simbólicas, no qual texto e leitor se coengendam ritualmente. A crítica, nesse registro, aproxima-se da dinâmica do jogo de búzios — prática divinatória central no Candomblé — em que interpretar é negociar sentidos com entidades invisíveis, reconhecer presenças e ouvir o que não está imediatamente dado. O texto, como o corpo que o escuta, é animado por *axé* — força vital que exige engajamento sensível e ético, e não apenas operação intelectual.

Essa concepção lembra a crítica de Sylvia Wynter (2003) ao homem ocidental como paradigma universal da humanidade, ao evidenciar os limites ontológicos e epistêmicos desse modelo. No entanto, o pensamento nagô vai além, não apenas denuncia o viés racializado e colonial da razão moderna, mas integra, de modo constitutivo, o sagrado como dimensão indissociável da política, da estética e do conhecimento. É nesse contexto que a relacionalidade, princípio organizador da epistemologia nagô, desfaz a ilusão da autonomia estética do texto literário. Se o estruturalismo o concebeu como um sistema fechado de signos, e o pós-estruturalismo celebrou sua abertura infinita (Barthes 1968), Sodré propõe uma alternativa ontológica, o texto como corpo em relação, enredado em tramas ancestrais, vinculado a ecologias de saber que atravessam o humano e o não-humano. Ler, nesse horizonte, é situar-se na encruzilhada — espaço-tempo do *kairós*¹¹, onde passado e futuro se entrelaçam no presente vivido, e onde a crítica assume a forma de uma prática de cuidado e reciprocidade. Tal como o ebó no Candomblé — oferenda ritual que reequilibra forças e restaura fluxos —, a leitura torna-se um gesto de escuta comprometida com a vitalidade do texto. Essa abordagem não abdica do rigor, mas o redefine. O rigor, aqui, não está na submissão a metodologias universalizantes, mas na capacidade de reconhecer o texto como entidade viva, portadora de *itàn* (história ancestral) e *orí* (destino individual e coletivo), exigindo da crítica não apenas análise, mas presença.

Transportando-se essa diferença para o ato da criação literária, pode-se conceber um escritor como ativo (e não médio), pelo predomínio da exterioridade do complemento de objeto

¹⁰ A expressão *escuta situada* designa uma prática interpretativa que reconhece a impossibilidade de neutralidade e assume o lugar, o corpo e a historicidade do intérprete como constitutivos do ato de ouvir. Diferente da escuta abstrata ou universalizante do modelo ocidental, a escuta situada implica reconhecer que toda interpretação se dá em um campo de relações — afetivas, comunitárias, ancestrais — que atravessam o sujeito. No horizonte nagô, essa escuta não é apenas percepção auditiva, mas participação no *axé* e nos fluxos rituais que animam texto, corpo e mundo.

¹¹ Na tradição grega, *kairós* designa o “tempo oportuno”, distinto do *chronos* (tempo cronológico, linear). No contexto da filosofia nagô mobilizada por Sodré, o termo é reinscrito para indicar um presente expandido e ritual, no qual passado e futuro se entrelaçam continuamente. Mais do que um instante favorável, o *kairós* aqui compreende a temporalidade da encruzilhada: um tempo vivido como acontecimento, em que a crítica se realiza como presença, escuta e cuidado, não como abstração linear ou síntese histórica.

(a matéria narrada), o que era bem o caso do autor clássico. O mesmo não se poderia dizer, entretanto, de um ícone ocidental da mística de escrever, como Flaubert, propriamente médio, porque nele o ato criativo não é exterior à sua pena (“eu sou um homem-pena, eu sinto por ela, por causa dela”), o que faz da escrita literária uma hipóstase do sujeito: no sentido absoluto, escrever por si mesmo, não por um complemento de objeto ou por uma causa. (Sodré 2017, p. 73)

Ao comparar a exterioridade da narração clássica com a interiorização subjetiva da escrita moderna — exemplificada em Flaubert como “homem-pena” —, Muniz Sodré explicita como a literatura ocidental hipostatizou¹² o sujeito como centro absoluto da enunciação, dissolvendo a mediação com o mundo, com o outro e com o sagrado. A crítica nagô, ao contrário, não projeta a escrita como expressão autônoma de uma interioridade autoral, mas como prática relacional que se realiza no trânsito entre forças, corpos e temporalidades. O texto deixa de ser reflexo de um “eu” isolado para tornar-se extensão de uma coletividade viva, onde o autor é menos um demiurgo e mais um articulador de fluxos — um corpo em escuta, em travessia, em oferenda.

Exu como Limiar Teórico: Presença, Trânsito e Mediação

Longe de se restringir a uma figura mitológica, Exu, no pensamento de Muniz Sodré (2017), assume o estatuto de operador teórico.¹³ Enquanto a tradição filosófica europeia — de Aristóteles a Hegel — investiu na produção de sistemas conceituais baseados em identidade, não contradição e síntese, Exu atua como vetor de indeterminação e ambivalência, tensionando os limites do logos e instaurando o que se pode chamar de uma epistemologia da encruzilhada. Esse paradigma não busca resolver os antagonismos por meio de reconciliações abstratas, como na dialética hegeliana, cuja síntese pretende superar as contradições pela mediação racional. Exu, ao contrário, mantém os opostos em estado de vibração contínua, recusando o

¹² O verbo *hipostatizar* provém do grego *hypóstasis* (substância, fundamento) e significa atribuir existência substancial ou absoluta a algo que, originalmente, é relacional ou abstrato. No trecho, afirmar que a literatura ocidental *hipostatizou o sujeito* indica que o elevou à condição de entidade autônoma e central, como se fosse fundamento natural da criação literária. Em contraste, a filosofia nagô recusa essa absolutização e reinscreve a autoria em um horizonte coletivo, relacional e ancestral.

¹³ A expressão *operador teórico* refere-se a uma categoria que não funciona apenas como objeto de estudo, mas como princípio ativo de análise. Ao assumir Exu como operador teórico, Muniz Sodré propõe que a lógica da encruzilhada — trânsito, ambiguidade, indeterminação — organize a própria forma de pensar e interpretar, deslocando os modelos eurocêtricos baseados em identidade, síntese e estabilidade. Diferente de uma metáfora ou alegoria, o operador teórico age como método: estrutura a crítica, orienta o olhar e define novas possibilidades epistemológicas.

princípio da totalidade como horizonte do saber. Em vez de encaminhar-se à superação, sua lógica é a da coexistência tensa, da fricção produtiva entre polos que não se anulam, mas se reconfiguram mutuamente.

Se, para Hegel, a contradição deve ser superada pela razão dialética, Exu a radicaliza, convertendo-a em motor ontológico de um real em constante devir — um real no qual sentido e não sentido, ordem e caos, presença e ausência são dimensões indissociáveis de uma mesma força vital. Como operador teórico, Exu convoca a crítica literária a abandonar os modelos interpretativos que buscam coerência, centralidade ou estabilidade, propondo em seu lugar uma prática de leitura atravessada por ambiguidade, multiplicidade e abertura simbólica — uma crítica que, em sua própria estrutura, encarne o ritmo, a astúcia e a desestabilização que constituem a essência do orixá das encruzilhadas. Essa operação exige uma revisão radical do conceito de signo. Enquanto a semiótica ocidental, de Saussure a Peirce, o define como relação arbitrária entre significante e significado, a lógica exuística nagô o reconhece como campo de forças ritualmente ativado. Aqui, o signo não é veículo de representação, mas corpo energético que só ganha vida na performance — seja no Ilú (tambor) que invoca os Orixás, seja na palavra poética que desestabiliza a página.

A implicação para a teoria literária é densa. Ler sob a égide de Exu implica abandonar a ilusão do sujeito crítico como entidade autônoma, distanciada do objeto. Em seu lugar, surge um leitor-ogã — figura que, como no Candomblé, não interpreta, mas serve ao texto, reconhecendo-se como parte de uma rede relacional. O leitor não é centro de decisão, mas terreiro onde forças múltiplas (humanas e não humanas) agem. Como no transe de possessão, o crítico abdica da ilusão de controle, permitindo que o texto revele camadas de sentido inacessíveis à razão instrumental. A leitura por sua vez não segue a linearidade cronológica (passado-presente-futuro), mas o *kairós* — tempo oportuno do ritual, onde passado ancestral e futuro possível coexistem no agora expandido. Essa temporalidade, estudada por Sodré (2017), permite que o texto seja lido como evento sempre renovado, nunca esgotado. O texto não é voz única (do autor ou do leitor), mas coro de agências — vozes que sobretudo são ancestrais.

Sodré, ao descrever Exu como energia da intermediação, aponta para uma redefinição do próprio ato crítico. Se a tradição europeia celebra a crítica como exercício de desmontagem (Barthes 1967) ou desconstrução (Derrida 1967), a epistemologia nagô a reconcebe como prática de cuidado, onde o intérprete não decifra, mas *negocia* sentidos em diálogo com forças invisíveis. Nesse sentido, Exu opera como desestabilizador da noção ocidental de “obra literária” como artefato autônomo e estável, para pensá-la como encruzilhada móvel e movente. A crítica literária que emerge dessa matriz não é um “alternativo exótico”, mas um projeto insurgente

que confronta a colonialidade do saber¹⁴. Dito de outra forma, enquanto o cânone ocidental organiza-se sob a lógica da episteme, hierarquizando saberes a partir de critérios eurocêntricos, Exu propõe uma gnose da encruzilhada, onde o rigor metodológico se mede pela capacidade de habitar contradições e escutar vozes silenciadas. Como argumenta Grada Kilomba (2019), descolonizar o conhecimento exige deslocar a pergunta “o que o texto significa?” para “como o texto *age* no mundo?”. Exu responde a isso transformando a crítica em ato *político-ritual*, onde interpretar é *re-existir* — recompor narrativas apagadas, reativar memórias emudecidas e, nas palavras de Glissant (1990), dar direito à opacidade do outro.

Oralidade, Corpo e Axé: Desestabilizando o Logocentrismo

Seja orientalista ou se configure como *afro*, a solicitação do corpo não implica “primitivismo” algum, como se poderia deduzir de um enunciado do tipo “a cultura das sociedades primitivas, por oposição à maior parte das sociedades históricas, visa a tornar possível a vida do corpo: é uma cultura para o corpo”. Na verdade, a solicitação do corpo não exclui o discurso, apenas diz respeito a outra formação discursiva, em que as proposições e as frases cedem lugar prioritário àquilo que Foucault designou como enunciados, embora no contexto metodológico de suas investigações filosóficas. (Sodré 2017, p. 82)

A hipótese deste artigo é que a concepção de linguagem proposta pela filosofia nagô, tal como desenvolvida por Muniz Sodré (2017), desloca radicalmente os fundamentos logocêntricos da teoria literária ocidental. Em vez de ancorar o sentido na abstração conceitual ou na fixidez do signo escrito, esse pensamento reorienta a palavra como acontecimento corporal, energia encarnada e gesto ritual. Importante sublinhar, no entanto, que, ao criticar o preconceito que associa corporeidade a formas culturais “primitivas”, Sodré recusa tanto a leitura eurocêntrica quanto certas representações internalizadas nas próprias epistemologias afrocentradas. Como destaca em referência à afirmação orientalista de que as culturas “primitivas” seriam

¹⁴ *Colonialidade do saber* designa a persistência de hierarquias epistêmicas forjadas no período colonial que seguem organizando quem pode conhecer, o que é reconhecido como conhecimento válido e como esse conhecimento circula, mesmo após o fim formal do colonialismo. Diferencia-se de *colonialismo* (dominação político-econômica histórica) por nomear a matriz de poder que sobrevive nas instituições, nos cânones disciplinares, nas línguas de prestígio e nos critérios de “rigor” que privilegiam epistemes eurocêntricas, desqualificando saberes afro-diaspóricos, ameríndios e outros como “não científicos”, “folclóricos” ou “locais”. Confrontar a colonialidade do saber, portanto, implica não apenas incluir novos objetos, mas transformar os próprios parâmetros de validação do conhecimento.

orientadas para o corpo, ele afirma que a centralidade do corpo na filosofia nagô não elimina o discurso, mas opera em outro regime enunciativo. Trata-se, segundo o autor, de uma “formação discursiva” distinta daquela que privilegia proposições e frases abstratas, deslocando o foco para o nível dos enunciados enquanto acontecimentos rítmicos e situados. Tal perspectiva aproxima-se de certas inflexões foucaultianas, mas as reinscreve em uma matriz onde o corpo não é objeto de poder, e sim instância produtora de saber, enraizado em cosmologias relacionais e práticas rituais. A linguagem, nesse horizonte, não opera como representação de ideias, mas como força que age no mundo — ela *acontece* no ritmo, na entoação, no movimento, instaurando realidades por meio de sua própria vibração. O que se entende por oralidade, nesse contexto, portanto, não se limita a uma oposição ao escrito, mas se constitui como tecnologia epistêmica e ontológica que ativa a memória coletiva e inscreve o corpo como lugar de saber.

O que está propriamente em jogo é outra diátese, também afei-ta às sutilezas do desvelamento originário do mundo. Origem, vale deixar bem claro, não é começo, e sim a atualidade manifestada como expansão e continuidade de um princípio que chamamos de Arkhé. Esta é sentida como irradiação de uma corporeidade ativa, da qual provém a potência (*axé*) com seus modos de comunhão e diferenciação. É o sensível enquanto protodisposição originária do comum que engendra a unidade dos sentidos e a conversão analógica (não dialética) de uns nos outros, desvelando a conaturalidade ou o copertencimento entre corpo e mundo. (Sodré 2017: p. 83)

Essa concepção de linguagem como acontecimento sensível se radicaliza quando Sodré (2017) propõe uma reorientação dietética do pensamento. Em oposição à tradição metafísica ocidental, que associa origem a um ponto inaugural ou transcendente, ele afirma a *Arkhé* como atualidade em expansão — uma irradiação sensível do mundo, vivida no corpo e mediada pelo *axé*. Como afirma o autor, origem não é começo, mas princípio continuamente atualizado, manifestação de uma corporeidade ativa que entrelaça o sensível, o comum e o sagrado. Trata-se, portanto, de uma ontologia em que os sentidos não se subordinam à razão abstrata, mas emergem de uma “protodisposição originária do comum” — da co-pertença entre corpo e mundo, onde percepção e conhecimento se fundam na experiência compartilhada. Essa formulação fornece a base para compreender como, na tradição nagô-iorubá, o saber não se organiza em torno da representação, mas da presença sensível.

Dito de outra forma, os pés que dançam ijexá, as mãos que tocam os atabaques, as vozes que entoam os oríkì — canto ou poema litúrgico iorubá que invoca qualidades, feitos e ancestralidades de pessoas, divindades ou comunidades — não

ilustram conceitos, mas os produzem, instaurando sentido pela repetição rítmica e pela ativação ritual. A palavra, nesse registro, é sempre performativa: não apenas narra, mas transforma; não apenas comunica, mas convoca — os ancestrais, o axé, o tempo espiralar e, sobretudo, Exu, senhor da palavra e da encruzilhada, que abre e multiplica caminhos de significação. Esse entendimento da linguagem ressoa, em certa medida, a crítica de Derrida (1967) à metafísica da presença, mas dela se distancia ao propor uma outra ontologia. Se a desconstrução desconstrói a ilusão da origem plena, a filosofia nagô não busca reencontrá-la, mas afirma a presença como vibração — como corpo em ressonância com o invisível, como mediação simbólica e afetiva. Trata-se de uma metafísica que não fixa, mas movimenta, que não representa, mas participa.

Assim, a crítica literária que se deixa atravessar por essa concepção da linguagem não mais se limita à hermenêutica do texto como objeto autônomo, mas se reconfigura como prática de presença. Ler torna-se um gesto relacional, uma forma de escuta encarnada, um ritual de ativação do sentido. O texto, por sua vez, deixa de ser artefato fechado para tornar-se campo vibrátil de forças, onde memória, corpo e palavra se entrelaçam no tempo vivido da ancestralidade. Exu, nesse contexto, emerge como operador da linguagem performativa, figura que subverte a noção ocidental de comunicação como transparência. Enquanto Austin (1962) limita a performatividade ao âmbito discursivo, Exu a expande para o campo do corpo coletivo. Como já foi dito, ele não “representa” sentidos, mas os provoca através do movimento, do duplo sentido (*ewi*) e da travessia entre mundos (*Orún-Aiyê*).

Sodré insiste que a palavra nagô não comunica; *acontece*, reorganizando afetos e reativando memórias. Ler sob essa perspectiva exige um descentramento radical que consiste em abandonar a ilusão do sujeito crítico autônomo — herdeiro do *co-gito* cartesiano — e assumir-se como corpo-território. O leitor, assim, não decifra o texto, mas é atravessado por ele. Essa epistemologia desloca a teoria literária de seus alicerces eurocêntricos, propondo um paradigma onde o texto é evento kairológico — acontecimento único, irruptivo, que dissolve a linearidade cronológica em favor do tempo circular do Ayé. Exu, como senhor das encruzilhadas, não apenas simboliza, mas encarna essa virada.

Embora certas vertentes do pensamento ocidental recente tenham tensionado o modelo logocêntrico e autorreferencial da leitura — como as teorias pós-estruturalistas da diferença, a desconstrução ou mesmo abordagens fenomenológicas da recepção —, elas permanecem, em grande medida, atreladas a uma concepção abstrata da linguagem e a uma ontologia do sujeito dissociada da experiência ritual. A crítica derridiana, por exemplo, desestabiliza a fixidez do signo e denuncia a metafísica da presença, mas o faz a partir de um campo discursivo que permanece alheio ao sagrado, ao corpo e à ancestralidade como operadores de sentido. O próprio conceito de “diferença” em Derrida, embora potente, ancora-se em uma lógica de adiamento sem transcendência ontológica coletiva, ignorando as camadas cosmo-

lógicas e relacionais que estruturam as epistemologias afro-diaspóricas. De modo semelhante, as teorias da performance, especialmente aquelas influenciadas por autores como Judith Butler, reconhecem a instabilidade do sujeito e a performatividade da linguagem, mas frequentemente restringem essa performatividade ao plano político-discursivo, deixando à margem a dimensão espiritual e cosmológica que, na tradição nagô, é inseparável da linguagem viva. A diferença fundamental reside, portanto, no estatuto que essas tradições atribuem à linguagem, ao corpo e ao sagrado. Enquanto a crítica eurocentrada (mesmo em sua forma mais radical) busca tensionar os limites do signo a partir de dentro do próprio logos, a epistemologia nagô parte de outro ponto, da experiência encarnada e da cosmopercepção como horizonte ontológico inescapável. Segundo Muniz Sodré,

Não se trata de um pensamento para dentro do indivíduo, oposto a um pensamento voltado para fora – tal como alguns doutrinadores tentam caracterizar a diferença entre o modo de ser oriental e o ocidental. Trata-se, sim, da recusa de separação absoluta entre o dentro (o corpo) e o fora (o mundo), que leva a uma dimensão transbordante quanto às estruturas da representação restrita a palavras. (Sodré 2017, p. 81)

Ao fim e ao cabo, nossa proposição é que essa recusa da cisão entre interioridade e exterioridade — entre corpo e mundo, sujeito e linguagem — implica uma reconfiguração profunda do gesto interpretativo. Pensar a leitura a partir dessa lógica transbordante é abandonar o paradigma da representação como espelho ou tradução e acolher o texto como campo sensível de forças em circulação. É necessário reconhecer, no entanto, que essa proposta de leitura não pretende se apresentar como um modelo hermenêutico universal. Trata-se, antes, de uma perspectiva situada, cujo poder crítico se intensifica na leitura de textos que se constituem como acontecimentos rítmicos, que mobilizam o corpo, a ancestralidade, o mito e o sagrado como dimensões estruturantes da linguagem. Nesse sentido, narrativas afro-diaspóricas, poéticas de matriz oral, dramaturgias negras e expressões literárias que incorporam elementos performativos ou cosmológicos tendem a responder com maior densidade a essa escuta ampliada. Obras de autores como Conceição Evaristo, Edmilson de Almeida Pereira, Leda Maria Martins, Abdias do Nascimento ou Ana Maria Gonçalves, mas também de artistas como Ayrson Heráclito, Jaime Lauriano, Aline Motta, Rosana Paulino e Ventura Profana, por exemplo, convocam uma crítica que vá além da decodificação simbólica e se abra à corporeidade, à ritualidade e à polissemia dos afetos e das presenças.

Isso não significa, porém, que tal abordagem esteja restrita a uma espécie de “literatura de terreiro” ou que apenas textos explicitamente marcados pela ancestralidade africana possam ser lidos a partir desse paradigma. A teoria literária informada por

Exu não propõe um recorte temático, mas um deslocamento epistêmico. Ela convida a crítica a reconhecer outros modos de escuta, outras formas de presença, outras temporalidades de leitura. Nesse sentido, pode operar como uma ferramenta de leitura para qualquer texto, desde que o leitor esteja disposto a abdicar da centralidade do sujeito hermenêutico, da linearidade racional e da fixidez semântica. Ainda assim, é preciso reconhecer que a proposição aqui esboçada exige um tipo específico de disponibilidade, uma escuta que se arrisca no sensível, uma crítica que aceita dançar com o texto, permitindo-se ser atravessada por suas vibrações. Tal abordagem não oferece garantias interpretativas nem produz sínteses analíticas estáveis; ao contrário, ela opera no regime do *transe crítico*, no qual o saber é sempre parcial, situado e em movimento. Exu, como operador teórico, não fornece um caminho reto — ele multiplica os caminhos. Nesse gesto, a teoria se reencanta, não como retorno ao místico ou à irracionalidade, mas como abertura a epistemologias que reconhecem o corpo, o rito e a ancestralidade como formas legítimas e rigorosas de pensamento.

Ritual, Tempo e Sentido: A Narrativa como Acontecimento

Essa porta foi implicitamente sugerida pelo poeta americano Ezra Pound em sua conhecida classificação das formas poéticas: melopeia, fanopeia e logopeia. A primeira refere-se à prevalência da musicalidade na poesia, a segunda às imagens, e a terceira à dimensão das palavras. Se a transpusermos para o plano do pensamento, a diátese ativa característica da *loso* platônica e aristotélica tem a ver com a logopeia (portanto, com a lógica instrumental do discurso ou dos enunciados), ao passo que a música (como técnica ritualística de agregação de homens entre si e de humanos com divindades) e as imagens (que ensejam o deslocamento do espaço-tempo, temporalizando e espacializando o novo), logo melopeia e fanopeia, predominam na diátese média típica da *loso* oriental e africana. É em torno desse predomínio diferencial que estamos discorrendo. (Sodré 2017, p. 87)

Ao recuperar a classificação poética de Ezra Pound — *melopeia*, *fanopeia* e *logopeia*¹⁵ —, Sodré (2017) propõe um deslocamento fundamental no modo de

¹⁵ Em *ABC of Reading* (1934), Ezra Pound propôs três funções principais da poesia: **melopeia**, quando o efeito do poema se dá sobretudo pela musicalidade, pelo ritmo e pela cadência sonora; **fanopeia**, quando o poema atua pelo poder imagético, criando “quadros” ou visualidades na mente do leitor; e **logopeia**, quando a força está no jogo intelectual da linguagem, isto é, no raciocínio, no conceito ou no uso argumentativo das palavras. Ao mobilizar essa classificação, Sodré (2017) sugere que a tradição ocidental privilegia a *logopeia* (discurso lógico-racional), enquanto cosmopercepções africanas e orientais ressaltam o papel da *melopeia* e da *fanopeia* — ritmo e imagem — como formas de pensamento.

conceber o pensamento e suas formas expressivas. A predominância da *logopeia* na tradição filosófica ocidental evidencia sua vinculação com a lógica discursiva, abstrata e argumentativa, característica de uma diátese ativa centrada na produção racional de sentido. Em contraste, o predomínio da *melopeia* e da *fanopeia* em tradições africanas e orientais revela uma outra economia do pensamento, na qual o saber se organiza pela via do ritmo, da imagem e da mediação sensível, e não pela subsunção conceitual. Essa inflexão epistemológica reposiciona a linguagem como potência relacional, instauradora de mundos e não apenas representadora deles. É nesse horizonte que se compreende a radicalidade do pensamento nagô, cuja matriz não é lógica, mas rítmica; não é dedutiva, mas vibratória.

Esse deslocamento na forma de conceber a linguagem e o pensamento tem implicações decisivas para o modo como se entende a própria estrutura narrativa. Se a *logopeia* funda uma tradição discursiva voltada à ordenação lógica e à linearidade sintática, a prevalência da *melopeia* e da *fanopeia* nas cosmopercepções africanas sugere uma narrativa que não se desenvolve por encadeamento causal, mas por ritmos, imagens e intensidades sensoriais. Ou seja, a narrativa não se organiza a partir de uma lógica linear, causal e teleológica, como ocorre no modelo dominante do romance burguês ocidental — forma que, como observa Franco Moretti (1996), consolidou-se como dispositivo simbólico do capitalismo moderno, estruturando imaginários de progresso, interioridade e individuação. Em contraste, a narrativa nagô constitui-se como performance rítmica e ritualística, em que oralidade, corporeidade e presença do sagrado também operam na ativação do sentido. Trata-se de uma narrativa que não representa o mundo, mas o atualiza, não no plano da representação mimética, mas na inscrição do axé — força vital que, conforme Juana Elbein dos Santos (1986), atua na reorganização simbólica do real através do gesto, da voz e do corpo.

Dessa perspectiva, a indeterminação não se apresenta como ausência de sentido ou vazio a ser preenchido pelo sujeito hermenêutico, mas como estrutura ontológica do próprio texto, um campo aberto à multiplicidade, ao entrelaçamento de vozes e à irreducibilidade das experiências. É nesse campo que se inscreve Exu, cuja ação não traduz o caos como desordem, mas como potência criadora. Exu desestabiliza os alicerces narrativos ocidentais, fundados desde Aristóteles na *mimese* como espelho do real e na progressão coerente dos eventos, propondo em seu lugar uma lógica relacional, rizomática¹⁶ e disjuntiva, tal como concebida por Deleuze e Guattari (1980), na qual seres humanos, ancestrais (Egungun) e divindades (Orixás) coexis-

¹⁶ O adjetivo *rizomática* deriva do conceito de *rizoma* formulado por Deleuze e Guattari, em oposição ao modelo arbóreo de conhecimento, hierárquico e linear. O rizoma designa uma lógica de organização sem centro fixo, sem hierarquia, múltipla e conectiva, em que qualquer ponto pode ligar-se a outro. Aplicado à narrativa, o termo indica uma estrutura que não progride de forma causal ou teleológica, mas se expande por conexões laterais, rupturas e retomadas, em constante recomposição. No contexto nagô, a ideia de rizoma aproxima-se da encruzilhada: multiplicidade de caminhos coexistindo sem síntese final.

tem em planos narrativos entrelaçados, sem síntese conciliadora. Essa concepção da narrativa tensiona a ideia de totalidade harmônica, central ao romance moderno segundo Lukács (1920), e a substitui por uma dinâmica de interrupção e retomada, fundamentada, como já mencionado, no tempo *kairológico* — um presente expandido, cíclico, ritualmente carregado, que não se submete à cronologia linear, mas irrompe como acontecimento, reativando passados e futuros no agora do Ayé (mundo visível).

Nesse regime de escrita e leitura, o texto literário deixa de ser artefato autônomo orientado por coerência interna e passa a ser entendido como um campo ritual, uma superfície de inscrição onde as forças simbólicas se manifestam, se tensionam e se transformam. O que está em jogo não é apenas uma outra forma de narrar, mas uma outra ontologia da narrativa — uma que, ao se recusar à clausura, reconfigura a própria ideia de literatura como campo de vibração e mediação. A cosmopercepção nagô, nesse sentido, não apenas dissolve hierarquias entre natureza e cultura — como propõe a filosofia pós-humana de Donna Haraway (2016) —, mas integra o sagrado como dimensão ativa da narrativa. O *Axé*, força que anima palavras e gestos, transforma a autoria em ato coletivo, onde o “autor” é menos indivíduo do que médium de vozes ancestrais. Como observa Ngũgĩ wa Thiong’o (1986), em culturas orais africanas, a narrativa é patrimônio comunitário, e o narrador, um griot que tece memórias vivas. Sodré radicaliza essa ideia ao associar a escrita nagô ao rito de passagem, onde o texto não representa, mas convoca presenças, deslocando o narrador de sua posição centralizadora para uma fluidez polifônica que inclui até mesmo os silêncios do *Orín* (cosmos invisível).

Exu, como operador da indeterminação, não simboliza, mas performa essa ruptura. Ele é o arquiteto de uma narrativa que, nas palavras de Édouard Glissant (1990), não se deixa aprisionar por sentidos únicos, abrindo-se à opacidade como resistência epistêmica. Seu movimento desestabiliza a crítica literária ocidental, que, como aponta Gayatri Spivak (1988), frequentemente silencia o subalterno ao impor-lhe categorias analíticas alheias. Ler sob a égide de Exu exige uma hermenêutica do incompleto, onde a interpretação não busca dominar o texto, mas negociar com suas lacunas, suas ambiguidades, suas vozes interrompidas. Essa indeterminação exuística não é falha, mas estratégia decolonial.¹⁷ Grada Kilomba (2019) nos lembra que as narrativas negras frequentemente recorrem à fragmentação para subverter a violência da representação colonial. Mas na cosmovisão nagô, a abertura do sentido é gesto político, recusa-se a reduzir o sagrado a metáfora, o ancestral a personagem, o corpo a signo. O texto literário, assim, torna-se terreiro de palavras,

¹⁷ O termo *estratégia decolonial* refere-se a práticas críticas e criativas que resistem à imposição de categorias e modos de leitura herdados da colonialidade. Ao contrário de simplesmente denunciar a violência epistêmica, tais estratégias inventam formas alternativas de produção de sentido que subvertem o olhar colonial. Fragmentação, ambiguidade, opacidade ou indeterminação, quando mobilizadas em narrativas afro-diaspóricas, não são falhas de coesão, mas gestos políticos que recusam a lógica representacional eurocêntrica e afirmam epistemologias próprias, enraizadas em outras cosmopercepções.

espaço onde crítica e ritual se fundem, e onde a teoria literária, finalmente, se desprende de seu eurocentrismo para dançar, com Exu, nas encruzilhadas dos sentidos e nos sentidos das encruzilhadas.

Teoria Literária desde a Encruzilhada: Considerações finais

A proposta de uma teoria literária ancorada na filosofia nagô, tal como formulada por Muniz Sodré em *Pensar Nagô* (2017), e esboçada neste artigo, não se reduz a uma expansão periférica do cânone, nem se limita a um gesto de inclusão simbólica. Trata-se de uma intervenção radical, que tensiona os alicerces do projeto moderno-colonial ao reinscrever o sagrado, o corpo e a oralidade como fundamentos epistemológicos. Ao eleger Exu — orixá da encruzilhada, da ambiguidade e do trânsito — como operador teórico, este artigo procurou demonstrar que a literatura, longe de ser um repositório neutro de significações, configura-se como espaço de disputa entre memórias, forças e futuros possíveis. A encruzilhada exuística revelou-se, nesse percurso, não como simples metáfora, mas como método (caminho), um dispositivo epistemológico que reorienta a crítica literária como prática relacional, onde leitor e texto coabitam um mesmo plano de presença, mediados pelo *axé* que circula entre o visível (Ayé) e o invisível (Orún).

Nesse horizonte, categorias como autoria, sentido e tempo não são abolidas, mas deslocadas, tornam-se provisórias, porosas, reconfiguráveis. A epistemologia da indeterminação aqui mobilizada celebra a polifonia, a circularidade e o inacabamento como condições não do erro, mas da vitalidade do saber. Se a hermenêutica ocidental persegue clausura e coerência, a lógica nagô a desestabiliza com um convite ao transe: interpretar como dança, onde corpo e texto se entrelaçam em uma coreografia de forças ancestrais. As implicações políticas desse deslocamento são decisivas. Ao confrontar a colonialidade do saber — que historicamente relegou os conhecimentos africanos ao campo do folclórico ou do religioso —, os insumos para uma teoria literária propostos aqui reafirmam a legitimidade e a sofisticação das epistemologias afro-diaspóricas. Não se trata apenas de representá-las, mas de reconhecer neles ferramentas capazes de refundar os próprios parâmetros do pensamento crítico. A oralitura, a performance e a cosmopercepção nagô não são expressões culturais a serem interpretadas, são formas de pensamento em ação, que exigem uma crítica encarnada, sensível à presença do sagrado, à força da ambiguidade e à centralidade do coletivo.

Nesse sentido, este artigo não se encerra como síntese, mas se projeta como abertura. Se Exu é a encruzilhada, cabe à teoria habitar esse limiar — um lugar de escuta, de relação e de risco — onde vozes historicamente silenciadas, sejam de

*Eguns*¹⁸, *Orixás* ou comunidades diaspóricas, possam ser reconhecidas como produtoras legítimas de sentido. Pensar a literatura a partir desse lugar é, em última instância, devolvê-la ao seu campo originário, o encantamento. Um gesto sobretudo político. É nesse viver — ritual, insurgente, corporeificado — que pulsa a força descolonizadora de uma crítica que, longe de encerrar o texto, ousa dançar com ele.

Referências

BARBER, Karin. *The anthropology of texts, persons and publics: oral and written culture in Africa and beyond*. Cambridge: Cambridge University Press, 2020.

BARTHES, Roland. *O rumor da língua*. Trad. de Mário Laranjeira. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

DERRIDA, Jacques. *Da gramatologia*. Tradução de Miriam Chnaiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 1973.

ECO, Umberto. *Obra Aberta: Forma e indeterminação nas poéticas contemporâneas*. Tradução de Giovanni Cutolo. São Paulo: Perspectiva, 1971.

EVARISTO, Conceição. *Ponciá Vicêncio*. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2003.

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

FOUCAULT, Michel. *O que é um autor?* Tradução de António Fernando Cascais. Lisboa: Vega, 1992.

GLISSANT, Édouard. *Poética da relação*. Tradução de Eloisa Araújo Ribeiro. Rio de Janeiro: Cepe Editora, 2021.

GROSGUÉL, Ramón. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. In: BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGUÉL, Ramón (Org.). *Decolonialidade e pensamento afrodiáspórico*. Belo Horizonte: Autêntica, 2018. p. 81-110.

KILOMBA, Grada. *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. Tradução de Jess Oliveira. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. Tradução de Sebastião Nascimento. São Paulo: n-1 edições, 2018.

¹⁸ Na tradição nagô-iorubá, *Eguns* designam os espíritos dos ancestrais falecidos que permanecem presentes e ativos na comunidade. Seu culto, central em práticas afro-brasileiras como o Candomblé e o Batuque, envolve rituais de evocação, respeito e mediação entre vivos e mortos. Diferente da concepção ocidental de “fantasma” ou “espírito desencarnado”, os *Eguns* são forças coletivas de memória e continuidade, cuja presença assegura vínculos de pertencimento e atualização da ancestralidade no presente.

MIGNOLO, Walter. *Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política*. Tradução de Ângela Reis. *Cadernos de Letras da UFF*, Niterói, n. 34, p. 287-324, 2008.

NASCIMENTO, Abdias do. *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado*. São Paulo: Perspectiva, 2016.

OYĒWÙMÍ, Oyèrónké. *A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero*. Tradução de Wanderson Flor do Nascimento. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

PEREIRA, Edimilson de Almeida. *Entre Orfe(x)u e Exunouveau: análise de uma estética de base afrodiaspórica na literatura brasileira*. São Paulo: Fósforo Editora, 2022

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2018.

SANTOS, Juana Elbein dos. *Os nagô e a morte: pàdè, àsèsè e o culto Égun na Bahia*. Petrópolis: Vozes, 1986.

SODRÉ, Muniz. *Pensar nagô*. Petrópolis: Vozes, 2017.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?* Tradução de Sandra Regina Goulart Almeida et al. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

WYNTER, Sylvia. Unsettling the coloniality of being/power/truth/freedom: towards the human, after man, its overrepresentation—an argument. *CR: The New Centennial Review*, East Lansing, v. 3, n. 3, p. 257-337, 2003.

ZUMTHOR, Paul. *Performance, recepção, leitura*. Tradução de Jerusa Pires Ferreira e Suely Fenerich. São Paulo: Educ, 2007.