

Quando as imagens sobrevivem: o axé na poesia de Edimilson Pereira

Jeean Karlos Souza Gomes¹

Resumo: A Força Vital está presente nos seres vivos, ela é, pois, o sinônimo de vida. Este trabalho levantou questões a respeito do axé e da própria Força. O aporte teórico partiu de Leite (1997) e Oliveira (2003). Esses autores definem a Força a partir da cosmovisão banto e yorubá. Para esses povos, a palavra, em si, carrega poder e, por isso, tem que ser manejada com cuidado. Como a Força se manifesta na palavra, a Literatura carrega axé e magia em sua composição, e é na poesia de Edimilson de Almeida Pereira que apontamos o axé presente nos versos forma imagens da cosmovisão afrodiáspórica. Nessa poesia, portanto, a palavra é imagem que emana Força.

Palavras-chave: Axé; Força Vital; Orixás.

Title: When the images survive: *axé* in the poetry of Edimilson Pereira

Abstract: The Vital Force is present in living beings; it is, therefore, synonymous with life. This work raised questions about *axé* and the Force itself. The theoretical contribution came from Leite (1997) and Oliveira (2003). These authors define the Force based on the Bantu and Yoruba cosmologies. For these peoples, the word itself carries power, and thus must be handled with care. Since the Force manifests in the word, Literature carries *axé* and magic in its composition, and it is in the poetry of Edimilson de Almeida Pereira that we point to the *axé* present in the verses, forming images of the Afro-diasporic worldview. In this poetry, therefore, the word is an image that emanates Force.

Keywords: Axé; Vital Force; Orixás.

1 Que força é essa?²

“Que força é essa?” é a terceira faixa do disco Fé brasileira (1986), da banda de axé music Chiclete com Banana. Propomos uma interlocução com o eu lírico da canção da banda soteropolitana e Nietzsche, a fim de entender a Força Vital. O eu lírico, ao longo do refrão, lança perguntas retóricas. O seu questionamento é gerado a partir de algo da ordem da razão incognoscível: a presença de uma força para além da sua compreensão. Sendo assim, ele julga desnecessário nomeá-la, entendê-la ou analisá-la, apenas segue cantando e vivendo conforme o refrão: “Responder/ Todo mistério da vida/ Pra quê/ De onde vem essa força/ Por quê/ Se o

¹ Doutor em Letras pela Universidade Federal do Rio Grande (2025), Mestre em Literatura Comparada (2021) pela Universidade Federal de Pelotas. Atualmente é professor da rede municipal de Pelotas, Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-8588-0956>.

² Música disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=E8dK0FieOaM>. Acesso em 8 de ago. de 2025.

importante é viver”.

Entre o diálogo entre Chiclete e Friedrich Nietzsche, vê-se que ambos entram em acordo “o importante é viver”. No entanto, ao seu procedimento niilista, o filósofo alemão delineia o conceito de amor *fati*. É por esse conceito que ele se guia para uma certa forma de existência. Com isso esclarece: “Minha fórmula para a grandeza no homem é amor *fati*: nada querer diferente, seja para trás, seja para frente, seja em toda a eternidade. Não apenas suporta o necessário, menos ainda ocultá-lo (...), mas amá-lo...” (Nietzsche *apud* Rubira, 2008, p. 229). Nietzsche intenta alargar a percepção sobre uma nova relação com a vida e com o tempo. O além-do-homem (*Übermensch*) consiste na superação do homem, a saber, na necessidade de superação do homem uma vez que a força superior maior foi perdida: Deus está morto. Esses conceitos, em conjunto, formam as bases da filosofia de Nietzsche, buscando criar uma nova cultura que enfatize a afirmação da vida, a criação de valores próprios e a aceitação abissal do destino.

Amar o necessário, ou seja, amar a vida independente de como ela seja. Mas aquelas questões não podem ficar jogadas ao ar da retórica, a nossa contribuição para o diálogo é, portanto, circundá-las. Para esse efeito, recorreremos à cosmovisão africana e seus questionamentos epistemológicos como o prenúncio de uma filosofia futura (*Philosophie der Zukunft*), além do bem e do mal (*Jenseits von Gut und Böse*).

Essa cosmovisão concebe o humano, o universo, a família, o tempo, o governo através de uma perspectiva ímpar. Em seu livro *Cosmovisão Africana no Brasil: elementos para uma filosofia afrodescendente* (2003), Oliveira detalha cada uma dessas concepções. Discorrendo sobre o universo, em que o sagrado é onipresente, o autor elenca um item idiossincrático dessa filosofia: a Força Vital. Que força é essa, afinal? É da filosofia banto que vem a resposta. A Força é a expressão do sagrado, segundo Oliveira,

A Força Vital como vitalidade universal é capaz de individualizar-se nas relações entre o homem e a natureza. A profunda relação daquele com esta está nela sedimentada, uma vez que ela é a força capaz de gerir tal relação. Essas relações não se restringem apenas à relação homem-natureza, mas também incide sobre a realidade social bem como sobre a relação do Homem com o sobrenatural (Oliveira, 2003, p.43).

E, segundo Leite (1997, 104), “refere-se àquela energia inerente aos seres que faz configurar o ser-força ou força-ser, não havendo separação possível entre as duas instâncias, que, dessa forma, constituem uma única realidade.”. A Força e o ser são entrelaçados, um não existe sem o outro, tal como Apolo e Dioniso. Ela mostra-se, portanto, imprescindível à vida e às relações entre homem e natureza. Essa força, pois, anima, gesta vigor e vitalidade, e cada um de nós a carregamos e expressamos através da palavra:

[...] a palavra aparece como substância da vitalidade divina utilizada para a criação do mundo, confundindo-se com o chamado sopro ou fluido vital, sendo que no homem essa herança manifesta-se, em uma de suas formulações, através da respiração. O conjunto força vital/ palavra/ respiração é elemento constitutivo da personalidade, emergindo plenamente quando o homem o estrutura de maneira a criar a linguagem e o exterioriza através da voz. [...] Nesse sentido deve ser lembrado que a palavra é elemento desencadeador de ações ou energias vitais (Leite, 1997, p.105).

Sendo a palavra inerente à Força Vital, o que com aquela produzimos contém a vitalidade da força, a literatura³ que utiliza a palavra como matéria prima se inclui como uma de suas expressões. Na filosofia banto, a palavra ganha outro significado, extrapolando a visão ocidental, nesse sentido, o próprio conceito de literatura é portanto tencionado⁴, e uma vez que a palavra é detentora de tal poder, Oliveira (2003, p.45) assevera:

Deve-se lembrar, entretanto, que a palavra, uma vez proferida, é uma energia nem sempre controlável e interfere na existência. Daí a necessidade de quem as pronuncia deter os conhecimentos necessários para que faça bom uso da energia-palavra, posto que ela é capaz de engendrar coisas, tanto construtivas quanto destrutivas.

Com isso, voltamos nossa discussão para as palavras de Edmilson de Almeida Pereira, poeta que emana axé em seus versos.

Edimilson Pereira, filho da cidade de Juiz de Fora, Minas Gerais, traça sua carreira como poeta. Essa trajetória se iniciou aos 22 anos, com o lançamento do livro “Dormundo” (1985). Além de escritor, é também professor do departamento de letras da UFJF, suas publicações no âmbito acadêmico atravessam as áreas da educação, cultura e literatura. É na união entre professor e poeta que a sua poesia é forjada, em suas palavras:

Sempre tive a poesia como um entre outros processos de criação de conhecimento. Sempre pensei como uma maneira de produzir sentido para a existência humana e para as outras existências com as quais a gente faz contato. E ao pensar a poesia como conhecimento, há uma estrutura didática que dialoga muito bem com minha conduta em sala de aula (Pereira *apud* Morais, 2019, ONLINE).

³ A literatura a qual nos referimos é à poesia de rua, poesia afro-brasileira/ negra, ao rap e hip hop, à oraliteratura, à literatura de terreiro, dentre outras expressões da linguagem.

⁴ Tanto a cultura yorubá quanto a banto transmitiam seu conhecimento através da oralidade, é então pela palavra oral que a sua produção literária se deu. Freitas cita um exemplos dessa literatura: “Mãe Stella de Oxóssi, ialorixá do Ilê AxéOpô Afonjá, membro da Academia de Letras da Bahia, é uma escritora singular, pois sua palavra literária no espaço afro-diaspórico do terreiro: grafa livros imateriais através da oratura em uma rede secular desde África, tecendo pontes que fundem tempo-espaço; sulca as folhas, transmutando as páginas escritas em importantes obras que ganham as bibliotecas mundo afora; grifa o *verbo* em outras folhas, agora as das árvores sagradas, macerando-as para extrair o sumo, insumo da palavra que se transforma em fármaco de corpos, *corpus* poético ainda ilegível aos não-iniciados. [...] por meio da análise dos provérbios que ‘evocam’ uma sabedoria-síntese restaurante ao próprio campo dos Estudos Literários” (Freitas, 2016, p.74).

Sua poesia, impregnada pelo conhecimento, produz então sentidos para nossa existência, explora o popular e os elementos das culturas banto e yorubá, trabalha com uma escritura que “fere a sintaxe” (Pereira, 2019, p.98). Carrega a memória da experiência diaspórica, atuando como bálsamo para cicatrizar as feridas ainda expostas por aquele processo. É povoada por orixás, ressoa os lamentos do *blues*, contém axé nas palavras.

Ao longo de sua carreira, o poeta mineiro coleciona vários prêmios, sua primeira premiação foi no ano de 1984, antes de se lançar como escritor, naquele ano, Edimilson ganhou “o concurso de contos ‘Palavra/Vivani ’em Juiz de Fora-MG [...] e lhe concederam “menção honrosa no ‘I Concurso de Contos da Academia Juizforana de Letras’” (Literafro, online). Logo após três anos, ganhou mais uma menção honrosa através da obra em co-autoria com Núbia Pereira de Magalhães Gomes *Assim se benze Minas Gerais*. Em 1988, vence “o primeiro lugar, na categoria poesia, no ‘Concurso Nacional de Literatura Editora UFMG’” (Literafro, online). A década de 80 portanto foi plena em premiações, fenômeno que ocorreu na década seguinte. Todos esses prêmios destacam a relevância do poeta à literatura contemporânea brasileira. Como Pereira está no grupo dos poetas contemporâneos, a fortuna crítica não é abrangente. Além disso, o objeto *poesia contemporânea* evoca outras questões.

Essas questões, além da palavra ser sagrada, é também política. E como a palavra é detentora desta dicotomia: construtiva ou destrutiva, pode gerar uma política embasada em uma daquelas características. A serviço da destruição, a política ganha o prefixo “necro”, relativo à morte, resultando em “Necropolítica” (Mbembe, 2011). Nesse ensaio intitulado “Necropolítica”, Mbembe dilata o conceito de biopolítica, de Foucault, que é pautado em “uma cesura biológica” (Mbembe, 2011, 128), ou seja, a raça como a principal tecnologia de separatismo de um Estado soberano (Mbembe, 2011). O teórico camaronês ainda explica como a necropolítica se instala nas organizações soberanas conhecidas, são elas: a colônia, o Estado nazista, a ocupação colonial contemporâneo, na Palestina, por exemplo, e o Estado moderno. O que todos eles têm em comum? A arma biológica, a raça. Direcionamos a questão ao Estado moderno, ainda me apropriando das palavras de Mbembe:

Em nosso mundo contemporâneo, armas de fogo são implantadas no interesse da destruição máxima de pessoas e da criação de “mundos de morte”, formas novas e únicas da existência social, nas quais vastas populações são submetidas a condições de vida que lhes conferem o *status* de “mortos-vivos” (Mbembe, 2011, p.146).

No Brasil, à população negra é imposta o *status* de “mortos-vivos”, e “80 tiros te lembram que existe pele alva e pele alvo/ Quem disparou usava farda (Mais uma vez)” (Emicida, 2019). Os versos contundentes de Emicida deixam registrado que os 80 tiros foram

disparados por militares, matando o músico Edvaldo dos Santos Rosa, 46 anos, a sua pele, para os atiradores, era “pele alvo”. Casos de racismo e abuso de poder não são exclusividades do Brasil; nos Estados Unidos a população negra também está sob a mira da necropolítica. Em 2020, o caso de George Floyd gerou comoção mundial. Floyd foi asfixiado por um policial branco, durante uma abordagem, mesmo clamando por vida dizendo: “*I can’t breathe*” — Não consigo respirar —, George Floyd foi morto no local. Através do poder destrutivo, o Estado, guiado pela necropolítica, elege quem morre, sendo assim, morte, “doença, corrupção, miséria, guerra” (Oliveira, 2003, p. 119) visam à destruição do indivíduo, e conseqüentemente diminuem a Força Vital. Por outro lado, o que aumenta a Força Vital “é saúde, prosperidade, fertilidade, ética etc. (*ibidem*). Uma outra maneira de restituir a Força, — abordado no próximo subcapítulo —, é a realização da Makumba, do ebó que se utiliza de vários elementos da natureza que contém a Força Vital.

Além de se manifestar na palavra, essa Força está presente nos vegetais, minerais, animais, seres inanimados e seres humanos (Ribeiro, 1996); nas proporções subatômicas “as partículas são também ondas de energia.” e logo após os estudos da Teoria da Relatividade Geral, de Einstein, “As partículas passaram a ser tratadas a partir de então como ‘pacotes de energia’ denominados quanta e, mais tarde, fótons” (Correia, 1999); nos textos e hipertextos, nas entrelinhas, na intertextualidade, nos sentidos e nas interpretações que a palavra pode principiar. A Força Vital, portanto, sempre esteve presente, o que diferencia, contudo, são seus nomes, para alguns são partículas; outros a chamam de energia e fótons; para os Jedis — da saga *Star Wars*⁵ (Lucas, 1977) — é apenas Força; para os bantos e yorubás, a Força Vital é o axé.

Embora o eu lírico da canção homônima ao subtítulo queira apenas desfrutar e sentir a vitalidade da força, gostaria, ainda assim, de responder às suas indagações. “Que força é essa?” Essa força é a Força Vital, a energia, os fótons, as partículas, é o axé. “De onde vem essa força?” Vem do preexistente, ela é “O sagrado que premeia todos os espaços da vida dos africanos” (Oliveira, 2003, p.44) “ela é tomada como fonte primordial da energia que engendra a ordem natural do universo [...]” (Oliveira, 2003, p.44). Como é vital, o axé deve ser conservado, e quem o conserva é Exu, como veremos adiante. Todavia, concordamos com o eu lírico do Chiclete e Nietzsche, “o importante é viver”.

⁵ Nessa saga, criada por George Lucas, a Força é usada de duas formas: os cavaleiros Jedi a usam pela justiça, e os Sith a usam de maneira deturpada, agindo por interesse próprio, guiados pela necropolítica. A Força dos Jedi é muito próxima da Força Vital dos banto, Obi-Wan Kenobi a descreve desta maneira: “A Força é o que dá poder ao Jedi, É um campo de energia criado por todos os seres vivos, ela nos envolve e penetra. É o que mantém a galáxia unida” (Star Apud Fabro, 2019).

2 Axé, ancestrais e orixás

O axé é a Força Vital e dinâmica, presente no ser, no pulsar do ritmo e do coração, no sangue, na relação entre humanos, ancestrais e orixás. Portanto é a “força mágico-sagrada, a energia que flui entre todos os seres, todos componentes da natureza” (Augras, 2008, 64). Sendo polissemântico, é possível ler o axé de três maneiras, Beniste (2004, p.276-278) as define:

Àṣẹ — como palavra, representa o “Que assim seja”, definido o conceito de que é Deus, O Ser Supremo, somente Ele, que permite a realização de um pedido ou da outorga de algum poder. Ao dizer Àṣẹ ao final de uma oração ou um pedido, a idéia é a de que “Deus é quem irá decidir se o pedido será aceito ou não”, embora a oração seja destinada a um òrìṣà. Nestes casos, o òrìṣà exerce a sua função de intermediário, intercedendo junto ao Ser Supremo [...]. Àṣẹ — como matéria, representa as forças e o poder de todos os elementos representados por símbolos que se identificam com as divindades, ṣàṣàrà, oṣẹ, àbèbè, as folhas (ewè), árvores, cânticos, rezas, e o próprio Candomblé, muito apropriadamente definido como Ilê Àṣẹ, Casa do Àṣẹ, e sua dirigente definida como Ìyálàṣẹ, a Zeladora do àṣẹ.

Àṣẹ — como fluido mágico que não tem forma mas é sentido, e que dá vida e forma a tudo que existe. Em sua ação de criar e recriar, se desgasta e é preciso ser revivido com preceitos, ervas e cânticos, com rituais diversos que permitirão a relação constante entre o àiyê e o òrun.

Ficamos com a terceira definição. Ela é a que melhor se encaixa para a discussão deste trabalho. No terreiro, o axé é plantado e transmitido para todos os seus membros e elementos (Santos, 1986), aqui ele é plantado na poesia e transmitido aos seus leitores, em sua forma mágica, portanto, transpassa os textos dando sentido e vida.

Além de ser inerente à vida, é imprescindível para a comunicação, conforme aponta Luz: “A transmissão de axé religa as dimensões transcendentais e imanentes características da prática ritual, que [...] constitui as identidades dos seres humanos e da própria comunidade ou sociedade, e sua articulação com a Natureza” (1995, 565). Simas e Rufino argumentam que o axé funda a sua própria cultura, em suas palavras:

Em síntese, entendemos a cultura de axé como aquela que designa um modo de relacionamento com o real fundamentado na crença em uma energia vital — que reside em cada um, na coletividade, em objetos sagrados, alimentos, elementos da natureza, práticas rituais, na sacralização dos corpos pela dança, no diálogo dos corpos com o tambor e entre outras formas — que deve ser constantemente alimentada, restituída e trocada para que não se disperse (Simas; Rufino, 2019, p.89).

Nessa cultura o axé, portanto, impregna homens e mulheres, objetos e elementos; precisa, no entanto, ser restituído, pois “como toda força, pode diminuir ou aumentar” (Santos, 1986, 40). Por ser caracterizado como força, é possível analisá-lo e senti-lo, Ribeiro (1996)

traça meticulosamente seis leis a respeito do axé, algo parecido com o que Isaac Newton fez ao observar a queda da maçã:

(1) é absorvível, desgastável, elaborável e acumulável; (2) é transmissível através de certos elementos materiais, de certas substâncias; (3) uma vez transferido por essas substâncias a seres e objetos, neles mantém e renova o poder de realização; (4) pode ser aplicado a diversas finalidades; (5) sua qualidade varia segundo a combinação de elementos que o constituem e que são, por sua vez, portadores de uma determinada carga, de uma particular energia e de um particular poder de realização. O axé dos orixás, por exemplo, é realimentado através de oferendas e de ação ritual, transmitido por intermédio da iniciação e ativado pela conduta individual e ritual; (6) pode diminuir ou aumentar. (Ribeiro, 1996, p.51).

O axé, através dessas leis, "permite o acontecer e o devir" (Santos, 1986, p. 39). Longe de querer trancar o axé nos moldes das ciências exatas, as leis acima são apenas para nos guiar em seu entendimento. A lei de número 1 revela a sua característica de absorção, os indivíduos iniciados no candomblé, absorvem-no, por intermédio da "Ìyálôrisà – mãe dos òrisà" (Santos, 1986, 43), tornando-se enfim "um receptor e um impulsor de *àse*." (Santos, 1986, 37). Os elementos da lei 2 são água doce e salgada, sangue vermelho, branco e preto, leite do rio, pedras, coração, pulmão, raízes etc (Santos, 1986). A lei 3 é autoexplicativa. Uma das finalidades da lei 4, como aponta Luz (1996), é reforçar os seres do *Aiyê* e as entidades do *Orun* para dinamizarem a expansão do ciclo vital. A lei de número 5, por sua vez, nos explica como funciona o processo para restabelecer o axé dos orixás, dessa forma, ele está presente na relação entre esses e os humanos.

Por fim, a lei 6 nos lembra de conservar a força, pois ela pode tanto diminuir ou aumentar. Como já mencionado, a morte diminui a Força, o axé, entretanto, Oliveira esclarece:

[...] Quando morre um membro da comunidade, sua energia vital pode ser reconstituída através do funeral ritualizado que tem a função de transformar a energia vital deste indivíduo em Força Vital para a comunidade. [...] Vida e morte são etapas de perda e restituição de energia que anima o universo. O pensamento banto busca compreender e experimentar essa movimentação da vida. Por isso, os ritos funerários não enterram defuntos, mas geram ancestrais (Oliveira, 2003, p.112).

Através desse movimento de passagem, que é a morte, nascem os ancestrais. Nesse sentido, eles "são os mortos que vivem na memória coletiva das comunidades ou no sangue de seus descendentes. Logo, para além da sobrevivência mágica, os ancestrais têm uma sobrevivência histórica e hereditária" (Rosário, 2020, 38). Consideramos a diferença entre orixás e ancestrais, no entanto vale ressaltar que "Alguns autores sustentam que o òrisà [...] são ancestrais divinizados, chefes de linhagens ou de clãs que, através de atos excepcionais durante

suas vidas, transcenderam os limites de sua família ou de sua dinastia [...] (Santos, 1986, 102).

Ancestrais e orixás não são portanto sinônimos, os segundos

são deuses que receberam de Olodumare ou Olorum também chamado de Olofin em Cuba, o Ser Supremo, a incumbência de criar e governar o mundo, ficando cada um deles responsável por alguns aspectos da natureza e certas dimensões da vida em sociedade e da condição humana (Prandi, 2001, p.20).

Santos (1986, p. 102) sinaliza essa diferença: “os *òrìsàs* então especialmente associados à estrutura da natureza, do cosmo; os ancestrais, à estrutura da sociedade”. Por conta dessa relação, cada orixá então assume poderes da natureza, cito alguns exemplos: Xangô, muito comparado ao Thor da Escandinávia e da Marvel, é o orixá da justiça e dos raios, a sua arma é o machado duplo, o oxé. Iansã é a orixá dos ventos; Ogum é o orixá da guerra e da metalurgia; Oxóssi é o orixá da caça e mata, sua arma é o ofá; Oxum é a orixá das águas doces. São essas algumas divindades que formam o extenso panteão yorubá.

Os orixás então com o poder do axé se manifestam, murmuram em nosso coração, “convivem” conosco. O poema “Inquices” (Pereira, 2004, p.13-14), trata dessa convivência:

INQUICES

São os antigos.

Morrem de um jeito
vivem de outro.
Vivem na gente
não sendo sangue.

Não sendo sangue
molham os ossos.
São os mesmos
que não eram antes.

São os que murmuram.

Sabemos deles
os apelidos.
Chamar é senti-los
andando em nós.

Andando em nós
alegres ou tristes.
Como uns velhos
quando meninos.

São os que matam.

Por encomenda
ou acerto de contas.
Também educam no
seu carinho.

No seu carinho
que não tocamos
O lado quente
da morte.

Os inquices são e são.

Porque comeram
o miolo da vida.
Com dentes
e fome.

Fome que se tem
todas as horas.
Ouvimos a lição
dos inquices.

Os que não morrem.

Inquice, também escrito *nkisi*, refere-se a orixás no candomblé de Angola e Congo. No Brasil, devido à diáspora, os inquices sofreram transformações e, assim, “esses espíritos perderam a força que tinham na África, visto que o sujeito foi retirado de seu clã familiar e de sua terra” (Hasselmann, 2018, 92), para a leitura do poema, consideramos, assim, a definição glossário do livro *A roda do mundo*, ele define Inquice da seguinte forma: “entidade dos cultos de origem banto correspondente ao orixá nagô” (Pereira; Aleixo, 2004, 45). O poema é então um mergulho na cosmovisão banto. Formado por versos curtos dentre eles cinco monósticos, que destacam as características das divindades, e oito quartetos, que reafirmam os versos isolados, o poema abre com um único verso: “São os antigos”. Isso indica que eles estão presentes desde o pré existente, fora da ordem cronológica, isto é, nos tempos *Aion* e *zamani*,⁶ num futuro e passado ilimitados (Monegalha, 2018). O verbo “ser” na terceira pessoa do plural irá sempre se referir aos inquices, repete-se por mais seis vezes, enfatizando as essências dos orixás. A estrofe dez é a mais enfática e apenas diz: “Os inquices são e são”. A dupla aparição desse verbo reafirma a potência das divindades. A morte, abordada na segunda estrofe, tem uma conotação diferente daquela dos mortais, porque os inquices são imateriais (Verger, 2012). “Vivem na gente/”, pois, conforme explica Prandi (2001, p.24), “Os iorubás acreditam que

⁶ No capítulo Criação do *Aiyê* explico as categorias dos tempos *Aion* e *zamani* detalhadamente.

homens e mulheres descendem dos orixás, não tendo, pois, uma origem única e comum, como no cristianismo”.

O quinto verso “não sendo sangue” remete ao fato de que “Os humanos são apenas cópias esmaecidas dos orixás dos quais descendem” (*ibidem*). A terceira estrofe, sobretudo nos versos oito e nove, revelam a multiplicidade dos orixás que ocorre por serem cultuados em diferentes territórios, sendo assim, recebem variados nomes (Beniste, 2004): “São os mesmos/ que não eram antes”. Esses nomes também são apelidos.

A quinta estrofe refere-se ao processo de criação das pessoas, de acordo com Oliveira (2003, 53) “A pessoa é o resultado de forças divinas como naturais. Sua essência está indissociavelmente ligada às divindades como aos elementos da natureza”. Dessa forma, os inquices estão “Andando em nós”, fazem parte de nós, deles herdamos suas “características, propensões e desejos, tudo como está relatado nos mitos” (Prandi, 2001, 24). Os versos “São que mata/ por encomenda/ ou por acerto de contas” expõe que essas divindades são temidas, no entanto elas impõem respeito e “educam no/ seu carinho”, nos protegem do “lado quente/ da morte”. Os inquices têm fome de vida, assim sendo, comem “o miolo da vida”.

O último monóstico, “Os que não morrem”, isto é, mesmo passando pelo trauma da diáspora e da escravidão, os orixás resistiram, no culto e na memória, transformaram-se através da releitura que foi o sincretismo religioso ocorrido no Brasil. Os orixás manipulam o axé através dos elementos naturais, conforme escreve Beniste (2004, p.79):

Os Òriṣà representam a personificação das forças da natureza e dos fenômenos naturais: nascimento e morte, saúde e doença, as chuvas e o orvalho, as árvores e os rios. Representam os quatro grandes elementos: fogo, ar, terra, água, e os três estados físicos dos corpos: sólido, líquido e gasoso. Representam ainda os três reinos: mineral, vegetal e animal, além dos princípios masculino e feminino, também presentes em sua representatividade. Tudo isso representa o poder vital, a energia, a grande força de todas as coisas existentes e que é denominada *àṣẹ*.

O axé, todavia, precisa de um transmissor, alguém ágil o suficiente para atalhar pelos caminhos; esse transmissor cria um elo entre os mundos *Aiyê* e *Orum*, assume, então, o papel de mensageiro, desse modo, as oferendas chegam e a comunicação é estabelecida. Esse mensageiro, por excelência, quebra o código, restitui o axé para todos e todas (Oliveira, 2007), ele é Exu.

3 Reflexão derradeira

Com o axé provindo das palavras; com Exu bagunçando e ordenando os signos, produzindo, assim, outros significantes, com orixás e ancestrais os versos de Edimilson Pereira

se constroem, geram um embate com o *logos*, abordam eticamente o preconceito racial e reafirmam seu lugar na poesia contemporânea. Dessa maneira, é possível pensarmos, ainda, com Walter Benjamin, que a obra de parte tem seu papel fundamental no instante em que inopera a estetização da política da visão de mundo fascista. Em seu lugar, a proposta é seu avesso: a politização da estética. O que também seria uma crítica da razão instrumental e do cegamento do iluminismo e da obliteração de uma possível dialética em suspensão. No caso de Walter Benjamin e de Edimilson Pereira, a suspensão dialética dá-se através de imagens de pensamento, imagens densamente expostas como imagens de pensamento. O embate entre poesia de axé e o *logos* da razão maquínica, produz uma tensão que nos faz enxergar as falhas do discurso da razão pura, essa poesia, então, é o deslocamento da razão, é o mergulho na mitologia banto e iorubá, não para explicá-la mas sim fruir.

Aqui, o que surge, então, é uma experiência [*Erfahrung*] de outra ordem, diferente daquela proposta por Kant, baseada em certo empirismo e calculável a partir da comprovação físico-matemática. A experiência de Edimilson Pereira é da ordem do terreiro, de um alcançar o inconsciente enquanto Medium, onde ainda se é possível experienciar o inexperienciável. Por isso, afirmamos, que tal nova epistemologia pertence à filosofia por vir [*kommend*], vindoura.

No por vir, encontra-se Exu em seu modo devir ou devir louco. O orixá da encruza, portanto, recusa as dicotomias ocidentais e assume várias formas: homem/mulher, fortuna/desgraça, bem/mal dentro/fora, tudo simultaneamente. Ao assumir essas várias faces, Exu realiza o devir. Sendo assim, os significantes atravessam, giram, espalham-se e se transformam em outros sentidos, cores e vertigens do inexperienciável.

Se Exu, então, reconecta o *Orum* com o *Aiyê*, a poesia de Edimilson, por sua vez, reconecta o contemporâneo com a sabedoria ancestral, é através dela, portanto, que acessamos o brilho dos orixás ou inquices e nos revela outras facetas de mundos silenciados.

Referências

ALEIXO, Ricardo; PEREIRA, Edimilson de Almeida. *A roda do mundo*. 2. ed. Belo Horizonte: Objeto livro, 2004.

BANANA, Chilete com. Que força é essa? São Paulo: Continental, 1987. Vídeo. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=E8dK0FieOaM>. Acesso em: 13 dez. 2025.

BENISTE, José. *Òrun - Àiyé: o encontro de dois mundos: o sistema de relacionamento nagô-yorubá entre o céu e a Terra*. 4. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

DEHAENE, S. *Os neurônios da leitura: como a ciência explica a nossa capacidade de ler*. Tradução: Leonor Scliar-Cabral. Porto Alegre: Penso, 2012.

FABRO, Nathalia. O que é a Força de Star Wars? Revista Galileu, São Paulo, 14 dez. 2019. Disponível em: <https://revistagalileu.globo.com/Cultura/noticia/2019/12/o-que-e-forca-de-star-wars.html>. Acesso em: 13 dez. 2025.

FOUCAULT, M. *História da sexualidade: a vontade de saber*. 3. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1980.

FREITAS, Henrique. *O arco e a arkhé: ensaios sobre literatura e cultura*. Salvador: Ogum's Toques Negros, 2016.

HASSELMANN, Janaína Gonçalves. Ancestralidade e natureza: um estudo de caso sobre os saberes tradicionais de cosmovisão africana no NZO Nkise Nzazi. 2018. 152 f. Dissertação (Mestrado em Patrimônio e Sociedade) - Universidade da Região de Joinville (Univille), Joinville, 2018.

LEITE, Fábio. Valores civilizatórios em sociedades negro-africanas. *África*. Revista USP, São Paulo, n. 18-19, p. 103-118, 1997. DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2526-303X.v0i18-19p103-118>.

LUZ, Marco Aurélio de Oliveira. *Agadá: dinâmica da civilização africano-brasileira*. Salvador: Centro Editorial e Didático da UFBA: Sociedade de Estudos da Cultura Negra no Brasil, 1995.

MBEMBE, Achille. *Necropolítica*. Tradução de Renata Santini. São Paulo: n-1 edições, 2011.

MONEGALHA, Fernanda. *O tempo do sentido: Cronos e Aion no pensamento deleuzeano*. O manguezal: revista filosófica, São Cristóvão, v. 1, n. 2, p. 88-95, 23 jun. 2018. Disponível em: <https://seer.ufs.br/index.php/omanguezal/article/view/9411>. Acesso em: 13 dez. 2025.

MORAIS, Moura. Edimilson de Almeida Pereira: poeta revisa obra e luta por agora. *Tribuna de Minas*, [S. l.], 15 dez. 2019. Disponível em: <https://tribunademinas.com.br/noticias/cultura/15-12-2019/minha-escrita-sonha-e-luta-pelo-agora-diz-escritor-edimilson-de-almeida-pereira.html>. Acesso em: 13 dez. 2025.

OLIVEIRA, David Eduardo de. *Cosmovisão Africana no Brasil: elementos para uma filosofia afrodescendente*. Fortaleza: LCR, 2003.

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

RIBEIRO, Ronilda Yakemi. *Alma Africana no Brasil. Os Iorubás*. São Paulo: Oduduwa, 1996.

RUBIRA, Luís. O Amor Fati em Nietzsche: Condição Necessária Para A Transvaloração? *Polymatheia - Revista De Filosofia*, [S. l.], v. 4, n. 6, 2008. Disponível em: <https://revistas.uece.br/index.php/revistapolymatheia/article/view/6516>. Acesso em: 13 dez. 2025.

SANTOS, Juana Elbein dos. *Os Nàgo e a morte: Pàde, Àsèsè e o culto Égun na Bahia*. Tradução de Universidade Federal da Bahia. Petrópolis: Vozes, 1986.

SIMAS, Luiz; RUFINO, Luiz. *Flecha no tempo*. 1. ed. Rio de Janeiro: Mórula, 2019.

VERGER, Pierre Fatumbi. *Notas sobre o Culto aos Orixás e Voduns na Bahia de Todos os Santos, no Brasil, e na Antiga Costa dos Escravos, na África*. Tradução de Carlos Eugênio Marcondes de Moura. 2. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2012.

Recebido em: 15/01/2026.

Aceito em: 01/03/2026.