

## A LÍNGUA-LINGUAGEM COMO ENCRUZILHADA: DESAFIOS E IMPLICAÇÕES TRADUTÓRIAS DE UM CONCEITO DECOLONIAL EM ELABORAÇÃO

*LANGUAGE-LANGUAGE AS A CROSSROAD: CHALLENGES AND  
TRANSLATIONAL IMPLICATIONS OF A DECOLONIAL CONCEPT IN  
ELABORATION*

**Alex Pereira de Araújo**

<https://orcid.org/0000x>

Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, Brasil

E-mail: alex.scac@hotmail.com

### **Resumo**

Esta fase do processo de descolonização que estamos vivenciando tanto em África como nas Américas, tem colocado uma série de questões emblemáticas tanto de ordem prática quanto teórica. A discussão que este ensaio promove, se inscreve, no território da decolonialidade, como uma forma de reflexão sobre a concepção de língua e de linguagem que orientam pesquisas voltadas para as línguas que sobreviveram a política de apagamento, sobretudo, com o processo de gramatização das línguas europeias que determinou ainda a forma como a ciência da linguagem, nomeada de Linguística no final do século XVIII e início do XIX, constituiu-se enquanto *disciplina*, em termos foucaultianos. O processo de gramatização se refere à tecnologia linguística usada pelos europeus para dominar outras culturas do planeta, subvertendo a ecologia da comunicação humana, conforme advoga Auroux (1992). Este processo utilizou a produção de dicionários e de gramáticas tanto das línguas europeias quanto de outras línguas em que era preciso negociar. Portanto, é um trabalho que procurou encontrar um conceito de língua que se encontra fora do esquema ocidental. Em outros termos, a ideia aqui é mobilizar um conceito de língua-linguagem que expresse o pensamento e a cosmovisão da Diáspora negra africana com suas emanções ancestrais para que os pesquisados não sejam apenas objetos de pesquisa, mas sujeitos de suas falas, tendo um conceito mais coerente com a sua cosmovisão e com suas realidades linguísticas nesses passos de retomada que estamos dando nesta fase da descolonização.

**Palavras-chave:** Língua; gramatização; Diáspora negra; pesquisas linguísticas; sujeitos.

### **Abstract**

This phase of the decolonization process that we are experiencing both in Africa and in the Americas has raised a series of emblematic issues, both practical and theoretical. The discussion that this essay promotes is inscribed in the territory of decoloniality, as a form of reflection on the conception of language and language that guide research aimed at languages that survived the erasure policy, above all, with the grammatization process of European languages which further determined the way in which the science of language, named Linguistics in

the late 18th and early 19th centuries, was constituted as a discipline, in Foucauldian terms. The grammatization process refers to the linguistic technology used by Europeans to dominate other cultures on the planet, subverting the ecology of human communication, as advocated by Auroux (1992). This process used the production of dictionaries and grammars both in European languages and in other languages in which it was necessary to negotiate. Therefore, it is a work that sought to find a concept of language that is outside the Western framework. In other words, the idea here is to mobilize a language-language concept that expresses the thought and cosmovision of the African Black Diaspora with its ancestral emanations so that the researched are not just research objects, but subjects of their speech, having a concept more coherent with its cosmovision and with its linguistic realities in these steps of recovery that we are taking in this phase of decolonization.

**Keywords:** Language; grammatization; Black Diaspora; linguistic research; subjects.

## Introdução

A decolonialidade é um território de linguagens que lida com o constructo teórico ocidental de língua como algo que está a serviço de uma “necropolítica” e de um “necropoder” para dominar os corpos e a vida na potência da morte dos seres humanos, ao impor um modelo de pensamento e uma cosmovisão que promove o epistemicídio dos povos dominados (cf. MBEMBE, 2016).

Nestes termos, a ideia de língua que recebemos do modelo ocidental é totalmente incompatível com o modo como as cosmologias negro-africanas lidam com as questões relacionada com a língua-linguagem, domínio das encruzilhadas onde Exu e/ou Pombajira<sup>1</sup> “é o canal, o transmissor, a mensagem, o código, o trânsito.” (DRAVET, 2015, p.19). No entanto, este modelo ocidental precisa ser problematizado para que, a partir dele, tenhamos meios para fazer aparecer uma outra forma que seja capaz de promover o encontro do pensamento ocidental com as epistemologias diaspóricas nas Américas, e ainda desmascarar as formas de branquitude da língua, e dos corpos dos afro-americanos para contribuir com desarmamento dos processos que emergem desta necropolítica, e de seu necropoder que nos foram impostos pelo modelo ocidental.

Nessa encruza discursiva, a questão que colocamos é: se esta concepção de língua é incompatível com a cosmovisão diaspórica negra, então, qual seria o seu modo de pensar a

---

<sup>1</sup> Na tradição dos terreiros Bantu, é o Inquice das encruzilhadas que se assemelha a Exu, orixá na tradição jeje-nagô.

língua? A problemática que esta questão suscita, busca apontar certos equívocos pelos quais as línguas foram investidas pela cosmovisão ocidental numa versão irreal, em África e na Diáspora negra nas Américas; ou seja, como a hegemonia eurocentrista impôs um modo de ser às línguas tanto do lado africano do Atlântico Sul, quanto do lado de cá das Américas. Esta foi a intenção que nos levou as reflexões que apresentamos neste ensaio, cujo plano discursivo está estruturado em suas seções, para tratar, primeiramente, das concepções ocidentais de linguagem no mundo da Diáspora negra, tendo como objetivo evidenciar em que condições as línguas africanas foram subjugadas pela força hegemônica de uma cosmovisão que desenvolveu modos de dominar, aniquilando, várias culturas pelo mundo a fora. Em seguida, como desdobramento dessa discussão, tratamos da língua-linguagem fora do maniqueísmo ocidental enquanto um saber *a-traduzir*. A língua como encruzilhada: um conceito em elaboração, é o que se discute na seção seguinte, quando tratamos da sua funcionalidade e das suas implicações teóricas emergentes, desse conceito decolonial.

Em suma, trata-se de uma discussão decolonial que recorre às cosmovisões negras em que Exu ou Pombajira é evocado tanto como “princípio de comunicação”, quanto cosmológico, sendo aquele que o tempo todo nos faz recomeçar e a perceber a vida em sua encruza; ao mesmo tempo, que é o responsável pela força e energia que a tudo alimenta no cosmo, justificando porque “a cultura negra é uma cultura das encruzilhadas” (MARTINS, 1997, p.26). Portanto, trata-se de uma discussão que ajuda a compreender isso que é um dos desafios para sair da grande noite (ou no caminho do aprender a desaprender).

### **Concepções de linguagem e gramatização atravessando as línguas no Atlântico Sul**

As concepções de língua e de linguagem que encontramos na episteme ocidental, em contrapartida das cosmovisões das culturas negras, são o resultado tanto da sua expansão imperial quanto colonial com seu sistema escravocrata. Provavelmente, esta história tenha começado com Alexandre III da Macedônia, mais conhecido como Alexandre Magno (Ἀλέξανδρος ὁ Μέγας) ou Alexandre, o Grande. O seu império chegou a ter cerca de 5,2 milhões de km<sup>2</sup>, sendo considerado o maior da época.

Dizem que sua política não interferia diretamente na vida cultural dos povos conquistados; ou seja, ao invés de impor a sua cultura aos povos dominados, o seu império a absorvia, incorporando os saberes e as tecnologias locais em um processo de alexandrização ou helenização. Desse modo, a episteme ocidental é algo que surgiu de forma híbrida e depois passou por um processo discursivo de homogeneidade que apagou a memória desta diversidade e de sua gênese híbrida. A romanização da política imperial helênica e, posteriormente, o processo de cristianização desta política se valeu daquilo que Lyotard chamou de metanarrativas (cristãs) e daquilo que Foucault identificou como pastoral cristã para apagar da nossa memória as epistemologias dos povos conquistados e escravizados.

As metanarrativas cristãs foram responsáveis tanto pela redução do pensamento ocidental ao modelo socrático-platônico, quanto pelos epistemicídios dos diversos povos dominados. Toda a cosmovisão do período pré-socrático e toda sua episteme ficaram à margem e quase desapareceram da história em decorrência destas metanarrativas e dos dispositivos<sup>2</sup> que elas suscitaram. Graças a Nietzsche que estudou o grego antigo e conseguiu ter acesso a uma parte desse conhecimento e de sua epistemologia, que é possível hoje falar que o modelo socrático-platônico nos tornou cativos de um esquema de ilusões que a própria alegoria da caverna sintetiza muito bem esse modelo que representa algo que não existe e que jamais existirá que é o modelo idealizado de ser humano, muito superior daquilo que o homem consegue ser. Foi a partir desse modelo que o nazifascismo conseguiu, apesar de sua loucura interna, utilizar “amplamente as ideias e artifícios de nossa racionalidade política” para cometer crimes contra a humanidade, valendo das mídias para sua difusão (cf. FOUCAULT, 1995, p.232). Embora tenha uma singularidade histórica, o nazifascismo não é nada original, porque empreendeu a mesma política racista usada pelo imperialismo eurocêntrico.

---

<sup>2</sup> O termo dispositivo é usado aqui como discursivo e não-discursivo, estando sempre inscrito em um jogo de poder que, por sua vez, está ligado “a uma ou a configurações do saber que dele nascem mas que igualmente o condicionam”, conforme diz Foucault (1979, p. 246).

A “ciência da linguagem” também está inscrita nesse modelo socrático-platônico, caracterizado pelo seu logocentrismo e pelo seu binarismo cujo esquema se materializa na linguagem em dois polos: um positivo e outro negativo, ou seja, em esquemas binários, como: bem e mal; céu e inferno; vida e morte; verdadeiro e falso; Deus e o diabo; homem e mulher; branco e negro; civilizado e bárbaro etc.

Ao longo da história dessa ciência, três concepções de linguagem dominaram os cenários e a *disciplina* que controla ainda as possibilidades de formular indefinidamente proposições novas. Neste caso, o termo disciplina se refere a um princípio de controle da produção do discurso, ao fixar os limites do jogo de uma identidade que tem a forma de reatualização permanente das regras (FOUCAULT, 1996, p.36). Estas concepções são: *a linguagem como expressão do pensamento; a linguagem como instrumento de comunicação* e, por fim, *a linguagem como forma de interação*.

A primeira concepção está associada a fase ou período em que apareceram as primeiras reflexões acerca daquilo que a filosofia helênica resolveu chamar de gramática (γραμματική) no século III a.C., mas que seus fundamentos já apareciam em sânscrito, ainda na Idade do Ferro, precisamente, no século VI a.C. Já a segunda concepção se filia aos empreendimentos estruturalistas (teorias da comunicação); incluindo, ainda, a vertente transformacional. Por fim, temos a terceira concepção que aparece associada as discussões empreendidas pelas teorias da enunciação. Mas, de longe a primeira concepção foi aquela que mais dominou a história da ciência da linguagem, englobando ainda os estudos de filologia que ganharam fôlego em Alexandria, ainda que o termo só tenha aparecido em 1777 com Friedrich August Wolf. A respeito do período em que a linguística decidiu comparar as línguas classificadas como indo-europeias, também está associado a primeira concepção, pois a intenção era comparar as línguas para construir a protolíngua.

Mesmo tendo passado por três fases distintas, antes de reconhecer qual seria “seu verdadeiro e único objeto”, a linguística não deixou de seguir tal modelo (cf. SAUSSURE, 1995, p.7). Mesmo tendo essas três concepções de linguagem apontadas, a linguística não saiu deste modelo esquemático cujo jogo nos impõe, há bastante tempo, uma

*vontade de verdade*, essa “que a verdade que ela quer não pode deixar de mascarar-la” (FOUCAULT, 1996, p.20).

Esta *vontade de verdade* que Foucault considera como um dos sistemas de exclusão que se encontra na história dos sistemas do pensamento ocidental, além de se apoiar em um suporte institucional, “é também reconduzida, mais profundamente sem dúvida, pelo modo como o saber é aplicado em uma sociedade, como é valorizado, distribuído, repartido e de certo modo atribuído.” (FOUCAULT, 1996, p.17). A título simbólico, Foucault recorda o velho princípio grego “que a aritmética pode bem ser o assunto das cidades democráticas, pois ela ensina as relações de igualdade, mas somente a geometria deve ser ensinada nas oligarquias, pois demonstra as proporções na desigualdade.” (FOUCAULT, 1996, p.18).

É esta mesma *vontade de verdade* que aparece em um texto do Diretório<sup>3</sup> de 3 de maio de 1757, que expressa e justifica o desejo do Marquês de Pombal em consolidar sua necropolítica imperialista no Brasil, ao proibir o uso do Nheengatu, que era a língua geral falada em toda costa pelos jesuítas e bandeirantes para se comunicar com as populações de nativos ameríndios, conforme podemos observar no sexto parágrafo que foi convertido em lei:

Sempre foi máxima inevitavelmente praticada em todas as nações, que conquistaram novos domínios, introduzir logo nos povos conquistados o seu próprio idioma, por ser indisputável que este é um dos meios mais eficazes para desterrar dos povos rústicos a barbaridade dos seus antigos costumes e ter mostrado a experiência que, ao mesmo tempo que se introduz neles o uso da língua do príncipe que os conquistou, se lhes radica também o afeto, a veneração e a obediência ao mesmo príncipe. Observando, pois, todas as nações polidas do mundo este prudente e sólido sistema, nesta Conquista se praticou tanto pelo contrário, que só cuidaram os primeiros conquistadores estabelecer nela o uso da língua que chamam geral, invenção verdadeiramente abominável e diabólica, para que, privados os índios de todos aqueles meios que os podiam civilizar, permanecessem na rústica e bárbara sujeição em que até agora se conservaram. Para desterrar este pernicioso abuso será um dos principais cuidados dos diretores estabelecer nas suas respectivas povoações o uso da língua portuguesa, não consentindo por modo algum que os meninos e meninas que pertencem às escolas e todos aqueles índios que forem capazes de instrução nessas matérias usem a língua própria das suas nações, ou da chamada geral, mas unicamente a portuguesa, na forma que sua Majestade tem recomendado

<sup>3</sup> Criado no pela política do Marquês de Pombal, era um órgão composto por homens de confiança do governo português, cuja função era gerir os antigos aldeamentos.

em repetidas ordens, que até agora não observaram, com total ruína espiritual e temporal do Estado. (cf. ALMEIDA, 1997, p.371)<sup>4</sup>.

Além de subverter a verdade que busca omitir, este fragmento evidencia como as políticas linguísticas estavam e estão a cargo dos interesses da política imperialista adotada pelos modernos estados europeus, revelando ainda que a forma helênica de conquista foi substituída por uma mais desumana. Em contrapartida, a ciência da linguagem procurou, ao longo de sua história, deixar de lado o político do linguístico, sob o discurso da neutralidade científica. O fragmento também é a prova de como “as nações polidas do mundo” abusaram dos “povos rústicos”, ao desrespeitar seus antigos costumes para colonizar não apenas o espaço geográfico, mas o corpo e a alma desses povos conquistados.

Este modelo também foi usado em África, onde o olhar de fora identificou dois grandes grupos linguísticos: os bantus e os yorubas ou nagôs, além do fom (Fɔngbè), uma língua que pertence ao grupo bê da subfamília cuá e que é falada na África Ocidental, principalmente, na região do Benin e no sudoeste da atual Nigéria. Do lado de cá, as línguas brasílicas foram classificadas também em dois grandes grupos: o macro-jê e o tupi, sendo o Nheengatu, o resultado do *processo de gramatização* que este falar sofreu para atender aos interesses da Santa Sé e dos bandeirantes. Foram os jesuítas aqueles que escreveram a gramática e o léxico do Nheengatu para catequizar, nesta língua, os diversos povos indígenas em suas missões que consistiam ainda em explorar a mão de obra dos nativos (cf. ARAÚJO, 2021a, 2021b).

A gramatização, neste caso, deve ser entendida como “o processo que conduz a *descrever* e *instrumentalizar* uma língua na base de duas tecnologias, que são ainda hoje os pilares de nosso saber metalinguístico: a gramática e o dicionário.” (AUROUX, 1992, p.65, grifos do autor). Esta noção nos é cara porque ela sintetiza toda essa cosmovisão europeia que redefiniu “profundamente a ecologia da comunicação humana” dando ao Ocidente um meio

---

<sup>4</sup> O diretório de 1758 que trata da proibição oficial do uso da língua geral, sendo convertido em lei pelo alvará de 17 de agosto de 1758. O fragmento mostra o parágrafo 6, que trata do ensino de português e tupi nas missões.

de conhecimento/dominação sobre outras culturas no planeta (AUROUX, 1992, p. 8-9). Em outras palavras, o termo gramatização expressa, com precisão, essa tecnologia usada na própria Europa para forjar o nacional e, em seguida, para impor o eurocentrismo em sua expansão colonial em África, nas Américas e no Novíssimo Mundo. Esta noção também está por trás do saber e da prática teórica que direcionam os estudos linguísticos para o esquema “comparativista”. Esta corrente que antecedeu o momento em que Ferdinand de Saussure consegue estabelecer a língua como objeto de estudo da Linguística<sup>5</sup>, já vinha reivindicando o estatuto de ciência da linguagem para esta prática teórica que se desenvolveu em torno do parentesco genético das línguas, da explicação histórica e das línguas nelas e por elas mesmas (cf. AUROUX, 1992). Sob a ordem da gramatização, a ciência da linguagem, batizada de Linguística, atua conforme os interesses do poder hegemônico europeu sobre o mundo, constituindo em mais um meio de dominação e apagamento das culturas locais.

Apesar de todo esse aparato, muitas culturas resistiram, conservando parte de suas epistemologias para manter vivas suas cosmovisões e mundividências, como é o caso dos povos originários das Américas, e da Diáspora negra africana, formada pela resistência principalmente dos povos de origem nigero-congolesa e da grande família das línguas do tronco bantu.

Enquanto o modelo hegemônico ocidental, que domina a linguística, forjou uma ideia de língua-linguagem que se baseia em línguas que são resultantes da ação belicosa do poderoso Império Romano, substituído pela Santa Sé e, logo, depois, pelas nações-estados que surgiram com a modernidade, as cosmovisões dos povos da floresta nas Américas e a cosmovisões negras diaspóricas parecem deixar no ar a pergunta: “queremos lidar com mundos no mundo ou línguas?” (SANTANA, 2019, p.73).

Além de evidenciar que a concepção de língua-linguagem que se encontra nessas duas cosmovisões plurais, está ancorada fora desse esquema ocidental e de sua gramatização, esta

---

<sup>5</sup> O termo linguística aparece no alemão como neologismo em 1777, sendo reutilizado, em 1808, pelo erudito alemão Johann Severin Vater e posteriormente adaptado em francês no ano de 1812, conforme nos lembra Auroux (1992, p.12).

questão ainda nos coloca uma outra pergunta: que conceito língua-linguagem podemos encontrar no conjunto de tradições dos povos diaspóricos? As seções seguintes vão justamente tratar dessa discussão sobre esse conceito de língua-linguagem que está em suspenso nessas tradições, mas que podemos encontrar seus contornos que diferem do modelo hegemônico ocidental.

### **A língua-linguagem fora do maniqueísmo ocidental: um saber *a-traduzir***

A discussão apresentada por Tiganá Santana em *Tradução, interações e cosmovisões africanas* é o ponto de partida para iniciar a temática desta seção e das demais que tratam do conceito de língua-linguagem, como dissemos, há pouco. Ao lidar com questões ligadas ou relacionadas à tradução e às interações, o autor vai tecendo reflexões num “dizer negro, a partir do que foi originalmente proposto por intermédio do encontro entre os poetas e pensadores Aimé Césaire, León Damas e Léopold Senghor, e magistralmente deslocados por pensadores como Achille Mbembe” (SANTANA, 2019, p.66). É neste trabalho que vamos encontrar a base de uma concepção de língua-linguagem que emana da ancestralidade de boa parte dos povos originários da África subsaariana, e de seus descendentes aqui na Diáspora negra em terras americanas, onde “novos sistemas, linguagens, novas materialidades, imaterialidades e impermanências”, urdiram-se. (SANTANA, 2019, p.66). Dito de outra forma, é preciso ressaltar que, quando pensamos nessas cosmologias negras em seus fluxos diaspóricos, “não temos nas américas [sic], se quisermos, apenas fragmentos e vestígios de narrativas existenciais egressas de partes do continente africano.” (SANTANA, 2019, p.66). Mas, também não podemos nos esquecer, jamais, em que condições históricas esses fluxos diaspóricos aconteceram; ou seja, que

Os africanos transplantados à força para as Américas, através da Diáspora negra, tiveram seu corpo e seu corpus desterritorializados. Arrancados de seu domus familiar, esse corpo, individual e coletivo, viu-se ocupado pelos emblemas e códigos do europeu, que dele se apossou como senhor, nele grafando seus códigos linguísticos, filosóficos, religiosos, culturais, sua visão de mundo. Assujeitados pelo

perverso e violento sistema escravocrata, tornados estrangeiros, coisificados, os africanos sobreviveram às desumanas condições da travessia marítima transcontinental foram destituídos de sua humanidade, desvestidos de seus sistemas simbólicos, menosprezados pelos ocidentais e reinvestidos por um olhar alheio, o do europeu. (MARTINS, 1997, p.24).

Em África, aqueles que ficaram, também sobreviveram a este sistema caracterizado por tal necropolítica que marcou a história da humanidade com toda essa violência tão absurda, expressão maior da desumanidade de quem a cometeu para desumanizar. O continente africano se viu sem sua população jovem, transplantada à força para atuar no sistema *Plantation* do outro lado do Atlântico sul. Sem a mão de obra dos seus jovens, as populações dos diversos povos tiveram que lidar com a fome e com a ausência de seus entes, violações de suas mulheres, além da ocupação e divisão de suas terras pelos invasores europeus. Do lado de cá do Atlântico, foram os indígenas que ensinaram os caminhos das matas para os povos de África se aquilombar e resistir a tudo isso, pois, como nos lembra Makota Zimeuaanga<sup>6</sup>, os negros não conheciam as matas de cá.

A exemplo das cosmovisões dos povos originários das florestas que não separam os humanos da natureza<sup>7</sup>, os diversos povos que formam o complexo diaspórico, têm uma palavra que expressa bem essa relação que é *ubuntu*, ou seja, que todos estamos interligados uns aos outros. Além disso, estes povos apresentam entre si muitas intersecções, reforçando e expressando a cultura da encruzilhada, cujo tempo é percebido não linearmente como aquele pensado no ocidente, mas em uma forma espiralar porque sua força também é espiral, “podendo ser centrífuga e centrípeta” (DRAVET, 2015, p.18).

Estas cosmovisões são expressões de mundividências que mantêm um outro tipo de relação com o meio ambiente, pois tudo é resultado de uma mesma energia que, ao mesmo

---

<sup>6</sup> Mais conhecida como Makota Valdina, nascida Valdina de Oliveira Pinto, foi uma ativista, educadora e religiosa da tradição dos terreiros de Angola que se definia como “eu sou angoleira”.

<sup>7</sup> Aqui levamos em consideração o trabalho de Ailton Krenak, nosso ancestral dos povos originários das Américas no presente que diz: “o cosmo é natureza. Tudo que consigo pensar é natureza.” (KRENAK, 2020, p.17).

tempo, alimenta e mantém a interação entre as partes diferentes cujo “poder do todo-no-todo é a vida em si mesma”, no dizer de Fu-kiau em *Self-healing power and therapy – old teaching from Africa* (FU-KIAU, 2001, *apud* SANTANA, 2019, p.68). A tradição *bantu* considera que *Kalunga* é a fonte desse poder universal, o qual “fez todas as coisas acontecerem no passado, faz acontecerem hoje, e, sobretudo, fará as coisas acontecerem amanhã.” (FU-KIAL, 2001 *apud* SANTANA, 2019, p.68).

Na cultura de tradição iorubana, quem fala é o *Ifá*<sup>8</sup> pela boca de Exu, porque, sendo o primeiro a ser gerado, é ele “a voz, o mensageiro, aquele que avisa, alerta, prevê, aconselha. Diz-se que aquilo que Exu fala sempre deve ser seguido, pois que dele todos dependem para estar em harmonia com as forças do mundo.” (DRAVET, 2015, p.20). Portanto, Exu “é o fluxo da comunicação entre um e outro, o sopro da memória que reúne passado e presente, o sopro da vida que reúne ancestralidade e descendência.” (DRAVET, 2015, p.19). Estas observações, feitas por Dravet (2015), a respeito de Exu, situado na Diáspora negra, em terras brasileiras; evidenciam certas aproximações com a base do sistema *kongo* de pensamento; ou seja, se na cultura de tradição iorubá, Exu está em todo ser vivo como força animadora, dinâmica e viva; na tradição *bantu*, *Kalunga* é a dimensão integral do ser (*kala*), a força ontológica primeira e também corresponde ao “conjunto de criações que transbordou o vazio (*kalunga walunga mbungi*); conjunto a partir do qual as coisas passam a ser.” (SANTANA, 2019, p.19, grifos do autor).

Como parte do sistema biótico, a língua-linguagem, nestas cosmovisões, não pode nem deve ser usada como instrumento de ações que possam desencadear no rompimento dessa interação biótica que consiste na harmonia e no equilíbrio de tudo o que há no mundo. Por ser parte do sagrado, ela contém muitos segredos, sobretudo, os da biose. Enfim, a língua-linguagem faz parte dessa força cujo “princípio de comunicação” é Exu seja na cultura de tradição iorubá ou na cosmovisão congo-angola, identificado como Pombajira.

---

<sup>8</sup> O *Ifá* diz respeito à tradição oracular na cultura iorubana. *Orunmilá* é quem está a cargo do oráculo *nagô*.

Ora, se Exu ou Pombajira é o “princípio da comunicação”, “sua linguagem é pura metáfora: é, a um só tempo, o signo semiótico e o fenômeno sensível, o sentido e o sentir.” (DRAVET, 2015, p.20). E, para além do maniqueísmo da linguagem ocidental, Exu está fora e dentro do corpo, falando “em positivo e em negativo, na luz e nas trevas, na palavra e no silêncio.” (DRAVET, 2015, p.20). Se Exu se cala, algo irá acontecer, pois “seu silêncio carrega em si toda a potencialidade de sua fala.” (DRAVET, 2015, p.20). Enquanto “princípio de comunicação”, Exu está sempre armando e tramando para que a língua-linguagem esteja sempre em movimento no curso-discurso, na palavra falada, ou seja, em seu estado de inacabamento, estando sempre *a-traduzir*. Nesse sentido, tomando emprestado as palavras de Santana (2019, p.74), “traduzir é lidar com códigos, não necessariamente linguísticos”, pois a língua-linguagem apresenta-se como encruzilhada de Exu, ao mesmo tempo, que é sua manifestação cujo fluxo permite a mobilidade, a transformação, as imprevisibilidades, trocas, comunicações e toda forma de ato criativo.

Partimos desse “princípio de comunicação”, é que pensamos na elaboração de um conceito de língua-linguagem que seja mais apropriado para lidar com as questões ligadas a estas cosmovisões que estão sitiadas pelo pensamento hegemônico europeu, tanto na Diáspora quanto em África.

É sobre esta elaboração conceitual que a próxima seção vai discutir, ampliando ainda mais pontos, aqui, levantados sobre as questões ligadas à tradução como algo que lida com códigos de existências nestas cosmovisões ou como algo que “sugere reconhecer na linguagem o caráter enfeitiçante que lhe é constitutivo” (SILVEIRA, 2004, p.29). Neste caso, deve-se entender feitiço como magia em que “o seu *verdadeiro* é apenas a expressão de uma ordem que é transitória e precária, um acontecimento que envolve a magia das pessoas, a magia das palavras, a magia do conhecimento” (SILVEIRA, 2004, p.29, grifo da autora). Esse verdadeiro é bem diferente da cosmovisão maniqueísta ocidental, pós-banimento dos sofistas do mundo helênico, em que a *vontade de verdade* se impõe no lugar da verdade como algo fixo e excludente, ou seja, “algo como um sistema de exclusão (sistema histórico, institucionalmente constrangedor que vemos desenhar-se.” (FOUCAULT, 1996, p.14).

E este fato nos leva a perguntar: o que é essa *vontade de verdade* senão uma forma do feitiço da linguagem para esconder a verdade e o seu modo transitório e precário de ser? Ou talvez devêssemos considerar essa *vontade de verdade* de que Foucault tanto criticou e tentou desarmá-la, tenha sido responsável pelo tratamento dado pelos colonizadores aos povos originários do lado de cá e do outro lado de lá, na África, de “uma camada mais bruta, rústica, orgânica, uma *sub-humanidade*, uma gente que fica agarrada na terra.” (KRENAK, 2020, p.22, grifo nosso).

### **A língua-linguagem como encruzilhada: um conceito em elaboração**

Pensar na elaboração de um conceito de língua-linguagem a partir de toda essa discussão é reconhecer que estamos conectados com a energia e com a força das discussões que mobilizam os corpos negros, na Diáspora africana, no movimento decolonial nos impulsionando para “sair da grande noite”. Por outro lado, devemos reconhecer que este conceito sempre esteve implícito nessas cosmologias negro-africanas; ou seja, ele sempre esteve lá, livre nos terreiros de candomblés e de umbanda, mas aquilombado, falando por meio do silêncio *a-traduzir*, como parte daquilo que nossos ancestrais bantu chamaram de *ubuntu*. Mas, agora, este conceito precisa expandir seus limites por causa da decolonialidade, cuja força matricial vem desses espaços sagrados de libertação. Portanto, trata-se de um conceito presente que está integrado às cosmologias, epistemologias, espiritualidades, linguagens e filosofias que emanam dessa nossa ancestralidade negra. Em face da cosmologia ocidental hegemônica, a elaboração deste conceito de língua-linguagem está a cargo de atuar como mais uma forma de contradiscurso movido por outra vontade de saber daquela imposta pelo ocidente.

Certamente, haverá alguém que pergunte: é um conceito filosófico ou linguístico? Ou ainda, para que este conceito de língua-linguagem serve especificamente? Ora, se a sua elaboração está inscrita nas discussões da decolonialidade que, por sua vez, se nutre das cosmologias negro-africanas; então, se trata de um conceito que mobiliza filosofias para

pensar o linguístico em outras ordens epistemológicas, as quais se encontram fora do maniqueísmo ocidental. Por este prisma, o linguístico apresenta-se como códigos de existências, o que nos coloca diante de um sistema formado de várias encruzilhadas. Uma destas encruzadas é a tradução, a tradução negra que, neste caso:

Trata-se de estar no funcionamento de um trajeto de traduzir a partir de dentro, de referenciais apresentados pelos próprios sistemas, o que exige de nós uma primeira e profunda translação subjetiva, bem como nos demanda reconhecer a relevância disso para um modo de viver a história. (SANTANA, 2019, p.72).

Embora o autor se refira à expressão “tradução negra” como instantes presentes e do devir, no hoje, “sem aspirações universalistas”; ele também a considera ou a vê como “a retomada da experiência de coletividade em culturas negras” que as palavras *ubuntu* e *kalunga* expressam muito bem, ou, como diz a sentença proverbial kongo: “*Nzambi mu kanda kena: A Totalidade-Ancestral-Sempre-Presente*” (SANTANA, 2019, p.72-73). Esse trajeto de traduzir a partir de dentro, de que fala o autor, pode ser entendido de duas maneiras possíveis, ao menos; ou seja, uma que diz respeito ao trabalho do tradutor como o especialista que traduz e a outra conforme à discussão feita por Araújo e Ferreira (2010) que enfatizam, com Derrida e Bakhtin, que dentro da própria língua há a necessidade de tradução, e, neste caso, todos os falantes da língua ocupam essa função de tradutor, de uma forma que nem notamos, fato que nos remete àquilo que Geraldí (1997) trata como *atividades epilinguísticas* em oposição às atividades *metalinguísticas* e *linguísticas*<sup>9</sup>. No dizer de Geraldí (1997, p.24), estas atividades epilinguísticas “seriam operações que se manifestariam nas negociações de sentido, em hesitações, em autocorreções, reelaborações, rasuras, pausas longas, repetições, antecipações, lapsos, etc.”.

As atividades metalinguísticas já seriam o resultado do processo de gramatização das línguas pelas políticas linguísticas dos Estados-nações e da própria Linguística; enquanto as

---

<sup>9</sup> Estas constituem as três ações da linguagem mobilizadas pelos sujeitos, classificação que aparece em vários estudos da época.

atividades linguísticas dizem respeito tanto ao agenciamento dos recursos expressivos usados pelo locutor, quanto na sua compreensão pelo locutor, não demandando a interrupção da progressão do assunto tratado numa cena enunciativa qualquer. Esse parêntese que abrimos, ajuda-nos a ampliar a ideia sobre a forma como compreendemos aquilo que diz respeito ao linguístico.

Desse modo, agora, além de códigos de existências, pensamos o linguístico como as ações que realizamos por meio da linguagem, incluindo as questões ligadas à tradução (seja interna, na mesma língua, ou externamente para outra língua). Por consequência, esta ampliação nos faz pensar nos primeiros contornos para o conceito de língua-linguagem como encruzilhada, o que evidencia que se trata de um conceito aberto como as encruzadas de Exu ou Pombajira, porque “o caminho se faz caminhando”, tomando emprestada as palavras do título do livro *diálogo* de Paulo Freire com Myles Horton (cf. FREIRE; HORTON, 2003).

Em relação à segunda questão, a que trata sobre para que serve especificamente a elaboração deste conceito, podemos dizer, por ora, que se trata de uma forma *contra discursiva* que resulta da crítica ao modelo ocidental, ocidentalizante, que impõe sua cosmovisão sobre as outras, ao mesmo tempo, que procura atender as necessidades de outras cosmovisões como as da África subsaariana, as da Diásporas e as dos povos originários das Américas, cosmovisões que apresentam muita afinidade, especialmente, no que se refere à consciência de que o cosmo é uma grande comunidade onde todos estamos interligados coletivamente. Por outro lado, também podemos dizer que a sua especificidade reside no modo como será usado por quem tiver interesse neste conceito. Esta é uma de suas filosofias: manter-se aberto para interagir e expressar interação, como uma espécie de conceito-chave, mas sem ser chave, porque tudo já está conectado no cosmo e com o cosmo pela mesma força, pela mesma energia. E a linguagem é uma das expressões dessa força que anima os seres no cosmo, sendo Exu aquele que “carrega a fala das forças do mundo” (DRAVET, 2015, p.19).

Este conceito de língua-linguagem que estamos discutindo sua elaboração, em elaboração, tem muito a ver também com a maneira como Barthes e Foucault encaravam, em suas práticas teóricas, a linguagem, investindo cada vez mais “numa pragmática, um num

sentido mais epicureu, o outro mais estóico [sic].” (DELEUZE, 1992, p.112). Talvez tenha sido entre os estoicos que Foucault conseguiu encontrar o fôlego que lhe faltava para a discussão sobre a *vontade de verdade* e o que é a verdade, e Barthes o prazer do texto com a filosofia de Epicuro. Foucault dizia estar convencido de que “tudo fala em uma cultura: as estruturas da linguagem dão forma à ordem das coisas” (FOUCAULT, 2000, p.80).

Barthes, por sua vez, afirmava que objetos, imagens, comportamentos podem significar, mas nunca de uma maneira autônoma, “significam sob a linguagem, mas nunca sem ela” (BARTHES, 1971, p. 12, grifo do autor).

Esses dois modos de ver a linguagem, encontrados em Foucault e Barthes e, que, para Deleuze, resultaram das leituras de cada um sobre estas respectivas correntes filosóficas, parecem ter o mesmo sopro que sai da boca de Exu ou a mesma ideia de que a linguagem é a força que está presente nas coisas e nos seres vivos, sendo também responsável pela harmonia que mantém a ordem do cosmo. Por tratarem do prazer e da felicidade como coisas perenes ligadas ao cosmo, estas correntes filosóficas, tão populares em suas épocas, foram silenciadas pelas metanarrativas produzidas pelo cristianismo que optou pela “farmácia de Platão” para alimentar as nossas dores, provenientes do pecado original, e para inculcar em nossas mentes que a felicidade e o prazer verdadeiros não são coisas desse mundo. E esse foi o momento mais astuto na história da humanidade, o momento em que a metafísica ocidental dominou toda a linguagem e o nosso modo de ser, exilando a felicidade e o prazer de viver nesta vida.

Foi justamente essa metafísica ocidental que tornou possível a fragmentação da linguagem e a separação das questões ligadas ao cosmo, sobretudo, àquelas que dizem respeito à relação dos seres com a natureza. É contra essa linguagem que controla o nosso corpo e a nossa mente, que propomos o uso da forma língua-linguagem, como expressão que se opõe a fragmentação da linguagem por tal metafísica ocidental, e por entender que a língua é um estado de ser da linguagem, sendo esta última, a força que sai da boca de Exu, o sopro que anima os seres no cosmo, a energia que nos mantém conectados uns aos outros e assegura a manutenção da harmonia cósmica.

Mas essa nossa proposição, que se encontra em estado de elaboração, pode, para alguns, perturbar “todas as familiaridades do pensamento” assentado nessa metafísica ocidental, que foi usada para colonizar nossos corpos, subvertendo todo o nosso estado de interação com o cosmo. Talvez, esse estranhamento perturbador tenha o mesmo efeito que o texto de Borges, sobre a biblioteca chinesa, tenha causado em Foucault, levando-o a escrever *As palavras e as coisas*, depois do riso causado, esse riso que nos faz lembrar do sopro que sai da boca de Exu, cuja frequência nos anima, animando todo o cosmo. Dito de outro modo, o riso de Foucault é a própria manifestação de Exu! E este foi um riso que fez acontecer “a impossibilidade patente de pensar nisso” (FOUCAULT, 1981, p. VIII); ou seja, em pensar em outras formas de pensamento fora da metafísica ocidental. Por isso, ele se deu “não sem um mal-estar evidente e difícil de vencer.” (FOUCAULT, 1981, p. XII). Certamente que este mal-estar de Foucault, não se iguala aquele sentido por Joseph Ki-Zerbo, historiador e político de Burkina Faso, quando lera Hegel dizer que

A África não é parte histórica do mundo. Não tem movimentos, progressos a mostrar, movimentos históricos próprios dela. Quer isso dizer que a sua parte setentrional pertence ao mundo europeu ou asiático. Aquilo que entendemos precisamente pela África é o espírito a-histórico, o espírito não desenvolvido, ainda envolto em condições de natural e que deve ser aqui apresentado apenas como no limiar da história do mundo (HEGEL apud KI-ZERBO, 1980, p. 57).

Movido por uma *vontade de verdade* imperialista-colonial, “que rege nossa vontade de saber”, Hegel, a exemplo de Immanuel Kant, desconhecia que durante cinco mil anos a civilização egípcia fora uma potência mundial e que existiu uma dinastia de faraós negros, responsável pela ampliação da extensão dos limites do reino que chegou até Meroé, no atual Sudão (cf. FOUCAULT, 1996, p.16). É claro que isso se deve, em parte, porque muitas das descobertas arqueológicas se deram depois de sua época; em outra, por causa dessa *vontade de verdade*, entendida aqui como sistema de exclusão, apoiado por um suporte institucional, que a reforça e a conduz por meio de práticas discursivas que orientam as práticas

pedagógicas para banir outras formas de pensar, tornando-as impensáveis (cf. FOUCAULT, 1996, p.16-17).

Evocamos esses fatos, porque eles estão ligados direta e indiretamente com o cenário linguístico, principalmente, dos países africanos que conquistaram suas independências em meados da década de 1970; como Angola, que tomamos como exemplo. Em outros termos, essa *vontade de verdade*, excludente e usurpadora da verdade, tem sido um dos maiores entraves no processo de descolonização do continente africano, porque continua interferindo no modo de ser das pessoas por meio da imposição de práticas discursivas que lidam com o saber local e as línguas nativas da mesma forma que aparecem no texto do Diretório de 1558 que proibiu o uso da língua geral no Brasil, como mostramos antes, e no texto de Hegel, há pouco, mencionado.

Essa *vontade de verdade*, no cenário de Angola, trata a língua do colonizador europeu como remédio contra as línguas locais, que, por sua vez, são tratadas como panaceias. Recebendo o status de língua oficial do país, na Constituição de 2010, o português tornou-se a língua do governo e a base da escolarização e da comunicação oficial, a exemplo do que aconteceu no Brasil, a partir de sua independência nas primeiras décadas do século XIX (cf. BERNARDO; SEVERO, 2018). De um lado, tal escolha demonstra que o Estado angolano “vai na contramão da visão de Agostinho Neto, líder do movimento de independência angolana e primeiro presidente do país em 1975”, o qual apostava em um modelo de ensino bilingue, contestando o discurso de que o multilinguismo de Angola seria uma panaceia (BERNARDO; SEVERO, 2018, p.217). Do outro, evidencia que o governo do país não levou em consideração a Declaração Universal dos Direitos linguísticos proclamada em 1996, a qual assegura em seu artigo XV que “Todas as comunidades linguísticas têm o direito a que sua língua seja utilizada como língua oficial dentro de seu território.” (UNESCO, 1996).

Ora, esta declaração surge como forma de dizer que Políticas linguísticas, como essa, voltadas para o monolinguismo, acabam produzindo “efeitos sobre a maneira com as etnias se relacionam com suas origens históricas e até mesmo familiares, uma vez que se veem, cada vez mais, obrigadas a utilizar a língua dominante, isto é, o português” (BERNARDO;

SEVERO, 2018, p.223). Elas começam com uma série de violências simbólicas, mas, a necropolítica está por trás de suas ações, evidenciando ainda que a concepção de língua e de linguagem fazem parte da vontade de saber, regida pela *vontade de verdade* eurocêntrica, a qual favorece “apenas uma parcela da sociedade que domina a língua portuguesa – uma elite e sujeitos das áreas urbanas.” (BERNARDO; SEVERO, 2018, p.222).

Em termos da teoria da reprodução de Bourdieu e Passeron, temos, neste caso, os herdeiros dos colonizadores mantendo a antiga ordem, imposta pela velha metrópole europeia (cf. BOURDIEU; PASSERON,1985). Em suma, podemos dizer que “o período de pós-independência angolana afinçou-se a partir de uma reestruturação de práticas coloniais, usando de forma coercitiva o agenciamento econômico e financeiro” (BERNARDO; SEVERO, 2018, p.221). Nessa engrenagem, o linguístico também faz parte do mercado financeiro, pois as línguas dos países mais industrializados têm mais valor que as dos países considerados subdesenvolvidos e pobres.

O exemplo angolano nos ajuda, de um lado, a entender, um pouco, como se deu o caso brasileiro, iniciado no século XIX; e, de outro, ajuda-nos a perceber parte do funcionamento dessa necropolítica que busca suprimir a diversidade cultural e linguística, investindo contra os saberes locais. Ele também nos serve para justificar a nossa intenção de trazer à tona esse conceito de língua-linguagem (*a-traduzir*), que encontramos nas raízes mais profundas das cosmovisões de nossos ancestrais na Diáspora negra nas Américas, com o qual, ao menos, podemos questionar o modelo hegemônico ligado à necropolítica ou, de forma mais contundente, podemos apresentá-la como um contradiscurso que combata e, ao mesmo tempo, constitua uma saída para desarmar esta parte da engrenagem de tal necropolítica.

Em suma, esse conceito de língua-linguagem, como qualquer conceito, apresenta implicações tanto teóricas quanto práticas para quem deseja mobilizá-lo; uma vez que está ligado à questão de escolha teórico-metodológica do pesquisador/pesquisadora. De início, podemos dizer que a sua funcionalidade está assentada nas práticas que ocorrem nas cosmologias africanas (bantu, fom e nagô) transplantadas para o lado de cá do Atlântico; mas, enquanto algo que se inscreve no campo do científico (do fazer ciência), esse conceito

também questiona: o que é uma ciência? O que é uma teoria? O que é um conceito? Enfim, trazer à tona esse conceito tem a ver com a forma ou os modos como esse fazer científico vem ocorrendo e tratando a língua-linguagem sobre o prisma da cosmovisão hegemônica europeia, com suas concepções de linguagem e com a gramatização das línguas como forma de dominar as línguas para subjugar os seus falantes (os povos).

Em outros termos, é um conceito que expressa a razão negra de ser e estar presente no cosmo como parte sua, como linguagem, como discurso (ou contradiscurso), como dimensão integral e lugar dessa nossa razão, como essência africana; ou ainda, feitiço, conhecimento e ciência (*Kindoki*)<sup>10</sup>. E quanto às implicações de ordem teórico-prática?

Em face do pensamento hegemônico ocidental, este conceito de língua-linguagem apresenta certas implicações, porque foi pensado fora de sua ordem. Ele contém uma razão negra que está atenta à realidade diaspórica com sua concepção de linguagem e, ao mesmo tempo, reivindica uma ciência (discurso) que dialogue com os sujeitos enquanto sujeitos, não como meros objetos de pesquisa, já que “quem observa, também é observado”. Além disso, esta discussão, bem como sua proposição, é uma forma de mostrar que a vontade de verdade de Hegel estava completamente equivocada ao afirmar que a África setentrional possuía um espírito a-histórico. Mas em sua razão negra de ser, e, como gesto decolonial, tal conceito atua como um tira-feitiço para nos libertar das amarras da gramatização das línguas e das concepções hegemônicas de linguagem do mundo ocidental; e, por ser expressão de uma cosmovisão que surgiu antes das formas hegemônicas ocidentais, é contrário à gramatização e a sua representação metalinguística. Sendo assim, temos um conceito que reflete sobre as ações linguísticas e epilinguísticas, ou seja, é um conceito que se atém a estas ações, porque elas concentram os atos de fala em si mesmos com suas partilhas e negociação dos sentidos entre os falantes, além dos assuntos ligados ao modo de pensar próprio das cosmovisões negras. Portanto, trata-se de um conceito que está voltado aos interesses dos falantes

---

<sup>10</sup> No dizer de Zamenga B., o termo ou vocábulo “KINDOKI não é outra coisa senão o conjunto das INTERAÇÕES” (cf. B. 1996, p.11, *apud* SANTANA, 2019, p.69) – (As palavras em caixa alta forma originalmente destacadas pelo autor).

(pesquisados) e de sua cosmovisão; e, por esta escolha teórico-prática, eles não serão meros objetos de pesquisa, mas sujeitos. Há, neste sentido, uma preocupação como as trocas devem existir entre quem pesquisa e quem é pesquisado, como uma espécie de pesquisa-ação em que é preciso dar retorno à comunidade alvo da pesquisa, o que requer um compromisso ou pertencimento por parte do pesquisador/pesquisadora. Enfim, esses são os contornos iniciais que lançamos ao longo da discussão que se dedicou aos desafios e tradução desse conceito decolonial de língua-linguagem, como uma ferramenta forjada no fogo azul da nossa herança ancestral para lidar com nossas memórias, com o tempo espiralar que marcam as culturas negras com as suas encruzilhadas e com a força de Exu ou Pombajira.

### **Considerações Finais**

Afim de apresentar os contornos desse conceito decolonial, traçamos um percurso em que houve a necessidade de demarcar aquilo que faz parte das cosmovisões negras com aquilo que o ocidente nos impôs com sua cosmovisão hegemônica. Mas a sobrevivência das cosmovisões negras só evidencia que a resistência existiu e ainda existe. O estado de clausura com seus castigos que levaram muitos dos nossos ancestrais à morte não foi suficiente para calar a força da nossa linguagem que vem de Exu ou Pombajira.

Falar pelo silêncio já era uma expressão dessa linguagem, uma expressão ancestral, uma forma de Exu se comunicar, e, este gesto que apresentamos, na forma proposicional desse conceito decolonial, ecoa essa resistência contida no silêncio nosso de cada dia na Diáspora negra nas Américas. Deveríamos ter ido mais na direção de sua aplicabilidade do que ter ficado no plano epistemológico da discussão. Mas esta escolha só tornou mais evidente que a linguagem está sempre em uma encruzilhada e que o mundo é formado por um grande sistema de encruzadas.

Nesse sentido, não há apenas uma via a ser seguida ou a ser imposta a todos. Este conceito, forjado com o fogo azul da justiça, é uma emanção ancestral que vem à tona para tornar visíveis essas encruzadas e as cosmovisões que foram colocados nessa clausura ocidental, como as que reúnem os saberes nativos da floresta aqui nas Américas, além dos da Diáspora.

Neste traçado, fizemos uma crítica a forma como a Linguística se valeu da gramatização das línguas para se firmar como uma disciplina geral e totalizante, mas, ao mesmo tempo excludente, cuja *vontade de verdade* está a cargo do imperialismo e da sua necropolítica. Em suma, este é um conceito nascente que contém, em sua razão negra de ser, vetores de força de pensares africanos que resistiram a grande noite, mostrando que é possível a convivência com o diferente.

## Referências

ALMEIDA, Rita Heloísa de. **O Diretório dos Índios**: um projeto de “civilização” do século XVIII. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1997

ARAÚJO, Alex Pereira de. Exu: the language as a crossroad in black diasporic culture(s). **Academia Letters**, article 3098, 2021a. Doi: 10.20935/AL3098. Disponível em: <[https://www.academia.edu/51100240/EXU\\_THE\\_LANGUAGE\\_AS\\_A\\_CROSSROAD\\_IN\\_BLACK\\_DIASPORIC\\_CULTURE?email\\_work\\_card=thumbnail](https://www.academia.edu/51100240/EXU_THE_LANGUAGE_AS_A_CROSSROAD_IN_BLACK_DIASPORIC_CULTURE?email_work_card=thumbnail)>. Acesso em out.2021.

ARAÚJO, Alex Pereira de. O Candomblé e a desconstrução da noção de sincretismo religioso: Entre utopias do corpo e heterotopias dos espaços na Diáspora Negra. **Abatirá - Revista De Ciências Humanas E Linguagens**, vol.2, n.4, 2021b, p.357-388. Disponível em: <<https://www.revistas.uneb.br/index.php/abatira/article/view/13036>>. Acesso em out.2021.

ARAÚJO, Alex Pereira de; FERREIRA, Élide Paulina. Pelas veredas da tradução: entre mitos e palavras. In: **Anais I Congresso Nacional Linguagens e Representações – I CONLIRE**, III Encontro Nacional da Cátedra UNESCO de Leitura e VII Encontro Local do PROLER. UESC, Ilhéus, 2010, p. 1-8.

Disponível em: <[http://www.uesc.br/eventos/iconlireanais/iconlire\\_anais/anais-01.pdf](http://www.uesc.br/eventos/iconlireanais/iconlire_anais/anais-01.pdf)>. Acesso em jun.2021.

AUROUX, Sylvain. **A revolução tecnológica da gramatização**. Tradução de Eni Puccinelli Orlandi. Campinas-SP: Editora da Unicamp, 1992. (Coleção Repertórios).

BARTHES, R. **Elementos de semiologia**. Tradução de Izidoro Blikstein. – São Paulo: Cultrix, 1971.

BERNARDO, Ezequiel Pedro José; SEVERO, Cristiane Gorski. Políticas linguísticas em Angola: sobre as políticas educacionais in(ex)cludentes. **Revista da ABRALIN**, v. XVII, n. 2, p.210-233, 2018.

BOURDIEU, Pierre. ; PASSERON, Jean-Claude. **Les Héritiers** : les étudiants et la culture. Paris : Les Éditions de Nuit,1964

DRAVET, Florence Marie. Corpo, linguagem e real: o sopro de Exu Bará e seu lugar na comunicação. **Ilha do Desterro**, Florianópolis, v.68, nº 3, p.15-25, set/dez. 2015.

DELEUZE, Gilles. Rachar as coisas, rachar palavras. In: DELEUZE, Gilles. **Conversações**. Tradução Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 1992.

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

FREIRE, Paulo.; HOURTON, Myles. **O caminho se faz caminhando**: conversas sobre educação e mudança social. Petrópolis-RJ: Vozes, 2003.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**: aula no Collège de France: pronunciada em 2 de dezembro de 1970. Tradução Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

FOUCAULT, Michel. As palavras e as imagens. In: FOUCAULT, Michel. **Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento**. Tradução de Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000. (Col. Ditos e escritos vol. II).

GERALDI, João Wanderley. **Portos de passagem**.4.ed. São Paulo: Martins Fonte, 1997.

KI-ZERBO, Joseph (ed.). **História Geral da África**. São Paulo: Ática-Unesco, 1980.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. 2.ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

MARTINS, Leda Maria. **Afrografias da memória**: o reinado do Rosário no Jatobá. São Paulo: Perspectiva, 1997.

MBEMBE, Achille. **Sair da grande noite**: ensaio sobre a África descolonizada. Tradução de Fábio Ribeiro. Petrópolis-RJ: Vozes, 2019. (col. África e os Africanos).

MBEMBE, Achille. Necropolítica. Tradução Renata Santini. **Arte e Ensaio – Revista do PPGAV-EBA**, n.32, p.123-151, dez.2016.

MUNANGA, Kabengele. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil**: identidade nacional versus identidade negra. 3.ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

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

RAMOS, Paulo César; TOMESANI, Ana Maura. Racismo e Antirracismo: Produção Acadêmica e Ativismo Negro no Brasil. **Revista Brasileira de Políticas Públicas e Internacionais**, v. 5, n. 3, p. 342-372, dez./2020.

RETRATO da Mestra Makota Valdina. **Formação Transversal em Saberes Tradicionais UFMG**. 2 de maio de 2019. disponível em:  
<<https://www.youtube.com/watch?v=FAc4CJr4qtM&t=804s>>. Acesso em jun./2021.

RUFINO, Luiz. Pedagogia das encruzilhadas. **Revista Periferia**, v.10, n.1, p. 71 - 88, jan.-jun. 2018.

SANTANA, Tiganá. Tradução, interações e cosmologias africanas. **Cad. Trad.**, Florianópolis, v.39, nº esp., p.65-77, set-dez, 2019.

SAUSSURE, Ferdinand de. **Curso de Linguística Geral**. Trad. de Antônio Chelini, José Paulo Paes e Izidoro Blikstein. 20. ed. São Paulo: Cultrix, 1995.

SILVA, Tomaz Tadeu da. A produção social da identidade e da diferença. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). **Identidade e diferença**: a perspectiva dos estudos culturais. 8.ed. Petrópolis-RJ: Vozes, 2008.

SILVEIRA, Marialda Jovita. **A educação pelo silêncio**: o feitiço da linguagem no candomblé. Ilhéus-BA: Editus, 2004.

UNESCO. **Declaração Universal dos Direitos Linguísticos**. UNESCO, Barcelona, 1996. Disponível em <<http://www.penclubportugues.org/comites/declaracao-universal-dos-direitos-linguisticos/>> Acesso em jun./2021.

**Submetido em:** 27/06/2021

**Aprovado em:** 10/01/2022