

REVISTA *Calundu*

CONSTANTE GIRA: PLURALIDADE CONTÍNUA



VOL. 7, N. 2
JUL-DEZ 2023
ISSN 2526-9704

REVISTA CALUNDU

<http://calundu.org/revista>

<https://periodicos.unb.br/index.php/revistacalundu>

CONSTANTE GIRA: PLURALIDADE
CONTÍNUA

Volume 7, Número 2, Jul-Dez 2023

EXU DIASPÓRICO: UM CONCEITO DECOLONIAL FORJADO PARA COMPREENDER O PRINCÍPIO EXÚLICO DE COMUNICAÇÃO E A PEDAGOGIA DAS ENCRUZILHADAS

Alex Pereira de Araújo¹

DOI: <https://doi.org/10.26512/revistacalundu.v7i2.50906>

Resumo: Este trabalho trata do conceito *Exu Diaspórico*, o qual foi forjado para lidar com as pesquisas empíricas situadas dentro do quadro teórico da vaga decolonial. Sua concepção está ligada às tradições iorubanas diaspóricas nessa parte do Atlântico Sul onde emergiram outros sistemas resultantes, quer seja de fragmentos e vestígios de narrativas em gestos de memória e resistência, quer seja da tradução realizada pelo outro, muitas vezes, por meio de um processo de carnavalização cultural, que, por sua vez, se deu pela convivência com os bantu, com os povos autóctones e com o colonizador europeu. Este conceito se articula com o conceito de *língua-linguagem como encruzilhada* apresentado por Araújo (2021a), mas pode ser tomado, ainda, de forma independente. Portanto, trata-se de uma discussão conceitual que visa contribuir com as reflexões e pesquisas decoloniais. O conceito também está a cargo de noções como negritude e Baianidade. Contudo, ele aparece para reunir todas as representações de Exu que resultaram da diáspora negra em meio a um processo de carnavalização das tradições iorubanas em contato com outras culturas e cosmologias.

Palavras-chave: Exu Diaspórico. Conceito. Decolonial. Linguagem. Comunicação.

Resumen: Este trabajo aborda el concepto Exu Diaspórico, que se forjó para abordar investigaciones empíricas situadas en el marco teórico de la ola decolonial. Su concepción está ligada a las tradiciones diaspóricas yoruba en esta parte del Atlántico Sur donde surgieron otros sistemas, resultantes ya sea de fragmentos y rastros de narrativas en gestos de memoria y resistencia, o de la traducción realizada por el otro, a menudo a través de un proceso de carnavalización cultural que, a su vez, se produjo a través de la convivencia con los bantúes, con los pueblos indígenas y con el colonizador europeo. Este concepto está vinculado al concepto de lengua-linguaje como encrucijada presentada por Araújo (2021a), pero también puede tomarse de forma independiente. Por tanto, esta es una discusión conceptual que pretende contribuir a las reflexiones e investigaciones decoloniales. El concepto también se hace cargo de nociones como negritud y Baianidade. Sin embargo, parece reunir todas las representaciones de Exu que resultaron de la

¹ Doutor em Memória: Linguagem e Sociedade pelo PPGMLS da UESB com estágios doutoral na Sorbonne Nouvelle (Paris 3) e com bolsa do Programa de Doutorado sanduíche no Exterior da CAPES, é mestre em Letras: Linguagens e representações pela UESC, e licenciatura em Letras, habilitação Francês/Português pela mestra instituição. Faz parte do Movimento Negro Unificado em Itabuna-BA e do Grupo de Pesquisa em Linguagens, Poder e Contemporaneidade – GELPOC (IFBA). Atualmente é Membro do Conselho Estratégico Social da UFSB. E-mail: alex.scac@hotmail.com.

diáspora negra em meio de um processo de carnavalização de las tradiciones yoruba en contacto con otras culturas y cosmologías.

Palabras clave: Exu Diaspórico. Concepto. Decolonial. Lenguaje. Comunicación.

Introdução

Princípio cosmológico, porque foi o primeiro a ser criado, Exu ou Èṣù (em iorubá) apresenta-se, segundo as tradições iorubanas em África e na sua diáspora, como a protomateria criadora, cujo caráter expansivo e inacabado torna possível o aparecimento de todas as demais criações, incluindo, ainda, o aparecimento de outros sistemas epistemológicos e outras cosmologias (DRAVET, 2015; ARAÚJO, 2021a; 2021b; 2021c; RUFINO, 2015; 2018, 2019). Ele é o princípio animador da existência e em tudo há Exu. A encruzilhada é seu *espaço-tempo* e este fato pode explicar por que “a cultura negra é uma cultura das encruzilhadas” (MARTINS, 1997). Por isso, trato logo de dizer que sem encruzilhada não há linguagem e sem linguagem não há Exu (cf. ARAÚJO, 2021b). Mas, encarnado nas práticas afro-diaspóricas nas bandas de cá do Atlântico Sul, América Central e Caribe, Exu não só manteve, e mantém, vigorosamente o seu poder multifacetado, mostrando que o colonato europeu nas Américas não obteve o resultado esperado, como também evidencia as suas significações cotidianas entre nós, que são o resultado de muita resistência, envolvendo batalhas, negociações, autoritarismo (colonial e neocolonial), regimes de poder, violências, transgressões, silenciamentos e alianças experienciais na dinâmica colonial, conforme nos lembra Luiz Rufino em seu livro *Pedagogia das Encruzilhadas* (cf. RUFINO, 2019).

É a partir dessas considerações que gostaria de iniciar esta discussão cujo objetivo principal é desenvolver o conceito *Exu Diaspórico*, situado dentro do quadro teórico da Decolonialidade para compreender a *pedagogia das encruzadas* e para lidar com o princípio de comunicação que vem de Exu na Diáspora Negra e que está na ordem daquilo que discuto em *A língua-linguagem como encruzilhada: desafios e implicações tradutórias de um conceito decolonial em elaboração* (ARAÚJO, 2021a)². Por isso, tomo a

² No referido estudo, procurei encontrar uma ideia de língua como encruzilhada de memórias, saberes, culturas, arte e cosmovisões, a qual se encontra fora do esquema ocidental e que é regida pelo princípio exílico da comunicação. Em outros termos, quis forjar (ou trazer à tona) um conceito de língua-linguagem que pudesse expressar o pensamento e a cosmovisão da Diáspora negra africana com suas emanações ancestrais para que os pesquisados não sejam apenas objetos de pesquisa, mas sujeitos de suas falas, tendo

linguagem como encruzilhada e utilizo a obra *Bahia de Todos-os-Santos: guia de ruas e mistérios* do imortal Jorge Amado, para apresentar este novo conceito, tributário daquilo que foi dito antes. Neste caso, a perspectiva aqui adotada é aquela que vem das tradições iorubanas em que Exu é linguagem, a linguagem das linguagens! E como linguagem, Exu não permite a sua tradução integral, total (cf. ARAÚJO, 2021b). Mas, se alguém ousa a traduzir a sua intraduzibilidade, será afetado por suas artimanhas em um jogo de encruzadas onde são evocados “os princípios da mobilidade, da transformação, das imprevisibilidades, trocas, linguagens, comunicações e toda forma de ato criativo”. (RUFINO, 2018, p.74). E a quem é dado o poder de conhecer; aos não autorizados, nunca pode revelar seus segredos. Somente aquilo que Exu permite é revelado para que se tenha a dimensão de sua força e de sua potência. Por isso, me valho da sabedoria e do poder de Exu para forjar tal conceito que está a cargo das suas encruzadas e de suas linguagens.

Mas, cabe assinalar que não estamos tratando da mesma acepção que o termo linguagem tem na estrutura e nos sistemas de pensamento do mundo ocidental, orientado pelas *metanarrativas* que expressam, materializando, o modelo socrático-platônico, vulgarizado pela teologia dos doutores da Santa Sé e por sua variante protestante. Então, alguém pode perguntar: que linguagem é essa? Ela tem algum ponto em comum com o modelo ocidental?

Exu: Princípio de comunicação e as epistemes das encruzadas frente ao logocentrismo

Como expressão da cosmovisão das culturas iorubanas, esta linguagem subverte toda ordem do modelo ocidental que é composta por binarismos cujo esquema fragmenta a linguagem em: linguagem verbal e linguagem não-verbal, língua e fala, texto e discurso, linguístico e extralinguístico, pragmática e estilística, sintaxe e semântica, fonologia e fonética etc. Portanto, ela tem sua própria pedagogia cujos caminhos apontam para além dos limites do *λόγος* (logos) dominante, por causa de suas encruzilhadas. É por meio dela que Exu fala e faz falar. Por este motivo que “atribuímos uma importância fundamental ao fenômeno da linguagem” (FANON, 2008, p.33). E em se tratando de uma sociedade hierarquizada como a brasileira, em que há muitas dificuldades para mobilizar seus

um conceito mais coerente com a sua cosmovisão e com suas realidades linguísticas nesses passos de retomada que estamos dando nesta fase da descolonização.

membros em torno da luta comum para a sua própria transformação, conforme observa Kabengele Munanga (2008); a epistemologia que vem de Exu aparece como uma abertura para o caminho da superação da necropolítica³ colonial que foi mantida e atualizada no programa estatal chamado “Democracia racial brasileira” sob a máscara da “mestiçagem” de Gilberto Freyre e do movimento modernista brasileiro (cf. ARAÚJO, 2021c).

Ora, se este projeto estatal falhou e continua a falhar, mesmo nestes tempos em que as discussões sobre os processos de descolonização estão em voga por todo o continente americano, torna-se mais que necessário uma resposta a este modelo que se vale da necropolítica em que “matar ou deixar viver constituem os limites da soberania” (MBEMBE, 2016, p.123). E esta resposta só deverá ser pautada e consagrada à vida e ao respeito a diversidade racial e cultural dos povos que formam boa parte dos Estados nacionais nas Américas, subvertendo a forma como a soberania vem sendo exercida por meio do controle sobre a mortalidade, sobretudo, das populações negras que anseiam a igualdade racial, juntamente com os povos da floresta. Para tanto, será preciso conhecer as linguagens de Exu que carregam consigo uma concepção de língua/linguagem que deve tornar mais acessível o conhecimento daquilo que estas linguagens representam, colocando em ação o princípio exúlico de comunicação, regente de todo o saber linguístico. Nesta ordem, a linguagem e o saber linguístico precedem o saber pedagógico que, por sua vez, é responsável pela difusão da epistemologia que se constituiu em torno do conjunto de cosmovisões que herdamos da Diáspora negra africana e do colonialismo europeu, e é justamente aí que Exu se multiplica nessa encruza aberta à infinitude de combinações possíveis e impossíveis, já que tudo está em movimento e se movimenta com o sopro exúlico que possibilita trocas “entre informações atmosféricas (do ambiente) e informações viscerais (da interioridade), pelo viés de algo móvel, fluido, dinâmico.” (DRAVET, 2015, p.17). Mas como Exu teria surgido nessas tradições epistêmicas difundidas pela pedagogia das encruzas com as rasuras da oralidade em momentos sagrados de oralituras?

De acordo com tais tradições epistemológicas iorubanas, difundidas entre nós, nessas bandas de cá do Atlântico, foi com Exu que as línguas se espalharam pela terra.

³ Este termo é usado por Achille Mbembe para nomear aquilo que Michel Foucault considerou como a expressão máxima do poder da soberania que tem a capacidade de decidir “quem deve viver e quem deve morrer”; ou seja, ele apresenta esta nomenclatura em substituição à biopolítica usada por Michel Foucault principalmente em seu curso *Il faut défendre la société*, ministrado no Collège de France entre 1975 a 1976; mas, subverte a discussão promovida por Foucault para tratar da violência colonial que ainda persiste no mundo diaspórico negro.

Dentre as muitas explicações que encontramos nessas tradições, há uma que diz que este acontecimento teria ocorrido, porque, ao nascer, Exu tinha uma fome voraz que o levou a comer todos os seres vivos e a própria mãe que lhe dava o que comer. Como a fome continuava, ele quis comer o pai que reagiu correndo atrás do filho com uma espada, deferindo golpes que dividiu Exu em duzentos pedaços. Todavia, ele teria ressurgido de um último pedaço que sobrou, obrigando seu pai a perseguir e a dividir seu filho em outros duzentos pedaços. Até que todos os cantos da terra fossem povoados com uma parte de Exu, seu pai teve que o perseguir por nove vezes sucessivas; levando a crer, portanto, que as línguas nasceram assim com Exu, e, ao mesmo tempo, são também as suas encruzilhadas que surgiram dos seus pedaços divididos pela espada. Todas juntas se assemelham a ele, tendo os dois princípios universais do masculino e do feminino num corpo andrógono, falando na palavra e no silêncio.

Dito de outro modo, foi a fome de Exu que o fez falar e foi aí que a comunicação surgiu com o mundo e como Exu tornou-se o princípio da comunicação. Este acontecimento também explicaria por que sua boca é que fala para o *Ifá*⁴; ou seja, porque “todos os caminhos do *Ifá* falam através de Exu” (DRAVET, 2015, p.20), o primeiro elemento a ser gerado, o primeiro a ser criado. E por carregar “a fala das forças do mundo” (DRAVET, 2015, p.19), sua fala não é direta, mas sendo o intermediário, o canal, o transmissor, o trânsito, a mensagem e o código; Exu é aquele de quem todos dependem por ser ainda o restituidor de força.

Enfim, “sua linguagem é pura metáfora: é, a um só tempo, o signo semiótico e o fenômeno sensível, o sentido e o sentir. Sua fala é potencialidade do sentido semântico, mas também é potência de sentidos sensoriais, uma vez que Exu está fora e dentro do corpo.” (DRAVET, 2015, p.20). Por isso, a noção de *língua-linguagem* que emana das culturas que cultuam Exu, difere muito do modo como os teóricos ocidentais da linguagem encaram os fenômenos linguísticos, sobretudo, aqueles que sustentam as noções de língua e fala, além daquilo que o ocidente considera como linguagem (cf. ARAÚJO, 2021a; 2021b).

Daí, procuro refletir sobre essas diferenças para pensar a linguagem como encruza, fora e dentro da ordem do pensamento ocidental, como demonstrarei mais

⁴ É o orixá da adivinhação e do destino, porta-voz de Orunmilá (‘Salvador’, um dos títulos da deidade suprema iorubana); não existe culto consagrado a ele. Como oráculo, é consultado no candomblé para saber se há obrigações a cumprir, e quais, para com algum outro orixá. Aqui, o termo também é usado para se referir a esta tradição oracular que se desenvolveu na cultura iorubana.

adiante com o conceito de Exu Diaspórico, o qual se articula à noção de *língua-linguagem* apresentada em Araújo (2021a). De certo modo, trata-se de uma tentativa exúlica de traduzir para a linguagem do mundo ocidental, o modo *a traduzir-se* ou *em tradução* dos mundos de Exu, ou seja, um modo de apresentar uma pedagogia das encruzas para compreender a Linguagem *em* Exu e *de* Exu.

Conceito e epistemes para além da Bahia de Todos-os-Santos

Sair da esfera do pensamento ocidental, ordenado pela linguagem de sua metafísica, causa, certamente, um desconforto grande; sobretudo, naqueles que se recusam a sair deste *lócus*, como sintetizam bem *A Alegoria da Caverna* de Platão e o prefácio de *As palavras e as coisas* de Foucault. O primeiro demonstrando como estamos presos a ilusões dessa linguagem; enquanto o segundo incide como a possibilidade de sair desta esfera nos inquieta e nos perturba ou “como o encanto exótico de um outro pensamento, é o limite do nosso [o ocidental]” (FOUCAULT, 1981, p.VIII, [adendo meu]).

Para quem vive na encruza do mundo diaspórico, sitiado pelo mundo ocidental, transitar pelos caminhos do insólito é mais comum do que pensa a vã e velha filosofia ocidental, sobretudo porque, entre nós, ser ou não-ser não é um problema ou uma questão, mas algo que o tempo todo é tomado como possível diante do impossível. O escritor baiano de *Tenda dos Milagres* e *Jubiabá*, Jorge Amado, é aquele que consegue transpor para a Literatura Brasileira o modo como essa encruza e seu trânsito acontece. Sendo a literatura um lugar onde memórias coletivas se cruzam com as memórias individuais, e tendo a verossimilhança como meio de expressão, a escritura amadiana evoca a figura de Exu como representação da sua presença na cultura que se desenvolveu na encruza que se tornou a Bahia, como aparece sintetizada logo na abertura do seu guia de ruas e mistérios, assim:

QUEM GUARDA OS CAMINHOS DA CIDADE DO SALVADOR DA BAHIA É EXU, orixá dos mais importantes na liturgia dos candomblés, orixá do movimento, por muitos confundido com o diabo no sincretismo com a religião católica, pois ele é malicioso e arrelento, não sabe estar quieto, gosta de confusão e de aperseio. Postado nas encruzilhadas de todos os caminhos, escondido na meia-luz da aurora ou do crepúsculo, na barra da manhã, no cair da tarde, no escuro da noite, Exu guarda sua cidade bem-amada. Ai de quem aqui desembarcar com malévolas intenções, com o coração de ódio ou de inveja, ou para

aqui se dirigir tangido pela violência ou pelo azedume: o povo dessa cidade é doce e cordial e Exu tranca seus caminhos ao falso e ao perverso. (AMADO, 2012, p.21, grifos do autor).

Ora, esta descrição feita pelo escritor baiano não apenas expressa a presença daquele que é o mensageiro e o princípio de comunicação dentro das tradições cosmológicas iorubanas difundidas aqui, mas revela a sua histórica relação com a resistência da cultura nagô que lutou contra o epistemicídio colonial na Bahia, impondo seu Nagocentrismo, principalmente, aos outros grupos étnicos vindos de África como os bantu e os jejes, cabendo aos nagôs a liderança na criação do Terreiro da Barroquinha, o primeiro candomblé do Brasil (cf. SILVEIRA, 2006; ARAÚJO, 2021c; 2023).

Em outros termos, ele guarda a cidade porque o seu povo o escolheu e lhe conferiu tal honraria. Aí ele está presente de forma material e imaterial, ele é parte da força que movimentou esse corpo que resistiu ao pelourinho, à escravidão, ao silêncio e à negação das divindades africanas. É ele quem guarda as memórias do legado nagô e da cultura baiana. Por isso, Exu é o símbolo da resistência negra na Bahia, palco da Revolta dos Malês, cuja liderança desse movimento foi exercida pelos mulçumanos de origem nagô.

Cultuado e respeitado nessas bandas de cá, ele é sempre alimentado e saldado em cada canto da capital baiana, pois sendo a população da cidade de São Salvador da Bahia de Todos-os-Santos majoritariamente negra e parda, não é de se estranhar que haja “Em cada ladeira um ebó, em cada esquina um mistério, em cada coração noturno um grito de súplica, uma pena de amor, gosto de fome nas bocas de silêncio, e Exu solto na perigosa hora das encruzilhadas.” (AMADO, 1979, p.13). Então, é assim que Exu vem sendo cultuado e alimentado ao longo da história da diáspora iorubana na cidade da Bahia, onde se fundiu com outras crenças como o catolicismo, religião do colonizador europeu e antiga religião oficial do Brasil nos tempos do imperador. Mas foram as constantes perseguições aos adeptos do candomblé que levaram muitos a se refugiarem no interior, principalmente nas cidades do recôncavo baiano, e outros no Rio de Janeiro.

Essa expansão dos candomblés da cultura nagô fez com que Exu novamente se repartisse, dando origem a outras entidades, principalmente, na Umbanda, religião afro-brasileira que reúne, no mesmo culto, orixás dos candomblés, caboclos, espíritos de pretos velhos e pretas velhas, entidades como Pombajira e a devoção dos santos católicos em torno do sincretismo religioso (cf. ARAÚJO, 2021c). Assim, nestas encruzadas com o modelo geral das tradições Ketu-nagô (iorubá), Jexá ou Ijexá (iorubá), Jeje (fon), Angola (bantu), Congo (bantu), Angola-congo (bantu) e com o candomblé de Caboclo, Exu

acabou se multiplicando em outras entidades ou em outras qualidades como: Exu Tranca Rua, Exu Sete Facas, Exu Caveira, Exu Gira Mundo, Exu Veludo etc. (cf. SODRÉ, 2009, p.3).

Estas qualidades se somam aquelas já existentes na cosmologia das culturas iorubanas (e jejes também), as quais representam os caminhos ou funções exercidas por este orixá mensageiro, como Eleba ou Elebara, Bará ou Ibara, Alaqueto, Abô, Odara, Aquessã, Lalu, Ijelu (o responsável pela eclosão da vida dos seres e pelo seu desenvolvimento), Ibarabô, Iangi, Baraqueto (aquele que guarda as entradas), Lonã (o protetor das vias e caminhos), Iná (evocado na cerimônia do padê⁵) etc.

Esses novos sistemas que emergiram com a transposição dos povos que cultuam Exu para alhures, demandam novas discussões em função de outras concepções suscitadas por esses outros sistemas. É daí que vem a ideia de se pensar Exu nessas outras encruzas como possibilidades de tradução, como metalinguagem e como atividade *epilinguística*⁶, em termos geraldinos ou geraldianos (cf. GERALDI, 1997, p.23). Desse modo, Exu e Èṣù, ou ainda Eshu (na *Santería* cubana e caribenha), não correspondem aos mesmos sistemas cosmológicos, embora existam pontos em comuns, pois as formas como são percebidos não se equivalem. Por outro lado, formam parte de um grande sistema cosmológico que se originou da Diáspora Africana, ou seja, nasceram do mesmo ponto de partida, mas, historicamente, se transformaram em outras versões ou variantes da fonte primeira.

O forjamento do conceito como *vontade de saber*

O conceito que busco forjar aqui tem a ver com essas encruzas e com a *vontade de saber* que se encontra no complexo campo da metafísica ocidental com sua linguagem (cf. FOUCAULT, 1996; ARAÚJO, 2020; 2021a). É esta *vontade de saber* que rege o desejo consciente e inconsciente de traduzir Exu para a metafísica ocidental (frente aos desafios de lidar com algo intraduzível), e para refletir sobre o seu poder e sua dimensão

⁵ O padê é o termo utilizado para se referir ao alimento ritualístico que se oferece a Exu, àquele que primeiro come, segundo as tradições cosmológicas iorubanas.

⁶ Este tipo de atividade comunicacional diz respeito ao modo como os falantes de uma língua tomam ‘os próprios recursos expressivos como seu objeto’, ao realizar autocorreções, reelaboração, pausas longas, lapsos, repetições, hesitações etc. Além desta atividade, o emérito professor da UNICAMP, identifica outras duas: a atividade metalinguística e a atividade linguística.

no complexo cosmológico afro-diaspórico. Neste caso, deve-se reconhecer que tanto Exu (ou Eshu) quanto Èṣù demandam o controle de seus saberes e poderes, pois estão sob ordem do discurso de dadas *sociedades de discurso* (candomblés ou centros de macumba, umbandas) e de seus *rituais*, ou seja, há um controle sobre aquilo que se pode dizer (e saber) a respeito daquilo que caracteriza um tipo de “jogo ambíguo de segredo e de divulgação” (FOUCAULT, 1996, p.40).

Ora, tudo isso porque há uma razão de ser que vem de uma tradição que se disseminou neste complexo cosmológico que diz que se deve “seguir o preceito, salvar o respeito, guardar o segredo” para manter o Axé (kalunga entre os bantu). E este fato revela que há uma forma de poder em si mesmo que, por sua vez, mobiliza uma série de saberes neste jogo instituído por tal tradição, a qual é responsável por um sistema de comunicação que registra, acumula e promove deslocamentos. Em outros termos, deve-se reconhecer que se tem apenas acesso a uma parte do saber, qual seja, aquele que se encontra na superfície; pois, a outra parte encontra-se fora do alcance daqueles que não pertencem a tais sociedades, como dito antes. Contudo, o princípio exílico de comunicação está acessível para que o jogo ambíguo de segredo e divulgação aconteça, promovendo a sua linguagem, como fonte geradora de outras linguagens e de outros sistemas cosmológicos.

Esta noção de princípio exílico de comunicação não diverge do inatismo linguístico, defendido pelo linguista norte-americano Noam Chomsky (2005), posto que a linguagem é algo que está no corpo desde a sua concepção enquanto sopro do ar animador que vem da boca de Exu ou enquanto linguagem que nasce de Exu (ou com Exu). E esta linguagem vem com a sua energia e a sua força. Por isso, o ato de fala é a mais perfeita tradução da linguagem de Exu, porque é um ato animador que promove a comunicação, a interação, a ligação entre corpos falantes e moventes num espaço-temporal que é único e irrepitível, ou seja, não se pode alterar um ato de fala já realizado, pois o que já foi dito em uma circunstância enunciativa jamais será realizado com as mesmas condições de produção (já que o cosmo está em constante movimento).

Ora, este princípio exílico de comunicação é responsável pelo aparecimento dos sistemas de comunicação que emergem de novas cosmologias e pelas suas atualizações, pois Exu é sempre ordem, mesmo quando instaura a desordem. Por esta medida, um sistema de comunicação existe para que se registre, acumulando ou deslocando os elementos, mas também se apropriando de outros e, ao mesmo tempo, para distribuir todo

o seu saber. E este saber, em saberes, pode ser chamado de *episteme* de Exu ou ainda *episteme exúlica*.

O seu estudo e ensinamento constituem sua epistemologia, e, dentro dela pode-se admitir que haja uma *Epistemologia das Encruzas*. Talvez seja o mesmo que Rufino (2015, 2018, 2019) vem chamando de *Pedagogia das Encruzilhadas* ou ainda *Pedagogia das Encruzas*. Contudo, vejo nestas expressões sintagmáticas um problema de ordem política que provém da etimologia do termo pedagogia, mas antes de continuar minha argumentação, já começo pedindo meu *Agô* e vênias ao Exu Carioca, Luiz Rufino por julgar provocar uma desordem conceptual em sua poética exúlica com a pedra que Exu lançou agora, atingindo o ontem. E qual seria este problema? Suponho que haja uma incompatibilidade de ordem política, porque, etimologicamente, o termo pedagogia é uma referência histórica a uma prática ligada a escravidão que teve lugar na Grécia Clássica; ou seja, os pedagogos ou παιδαγωγέω (*paidagōgeō*) eram os escravizados que acompanhavam as crianças até a escola. Portanto, trata-se de uma referência comprometida com um sistema de opressão e exploração de outrem. Foi por isso que optei em não usar a expressão de Luiz Rufino nessa discussão e nas próximas em que a sucederão.

Sendo assim, o conceito, que ora apresento, está a cargo também de tratar dos aspectos metalinguísticos referentes ao princípio exúlico de comunicação, ou seja, lidar com as terminologias usadas para lidar com Exu e seus sistemas de comunicação e representações, além de contribuir com o processo de descolonização do ser e com a luta antirracista. Ele nasce, portanto, com o propósito de representar uma ideia de síntese ou conjunto de modos como Èṣù se reparte se transformando em outras formas como Exu ou Eshu; mas também se multiplicando em outros subsistemas como ocorreu na Umbanda e mesmo nos candomblés Ketu e bantu, mantendo em seus propósitos outros modos de compreender o princípio exúlico da comunicação e a Epistemologia das Encruzas. Ele serve ainda a outro conceito, como disse antes, o de língua-linguagem que busca subverter a noção de língua, herdada do modelo ocidental.

Enfim, é dentro dessa ordem que proponho o conceito de *Exu Diaspórico*, animado por sua força e energia que permeiam a cultura afro-brasileira, cujo espaço geopolítico se encontra na encruza latino-americana. Como princípio de comunicação, Exu é também o articulador de linguagens que circulam em suas vias, formando as suas encruzas onde saberes e cosmovisões se encontram ora se estreitando ora se afastando

com seus processos de identificação e subjetividade. Este conceito é uma tentativa de tradução de algo que é intraduzível para a linguagem da metafísica ocidental.

Então, aproximações e afastamentos estão sempre em constantes tensões, sobretudo, no campo da linguagem, como já identificava Saussure em seus cursos de Linguística Geral na Universidade de Genebra no início do século XX. Sendo o senhor das encruzadas, das vias, caminhos e percursos, Exu é, por excelência, o senhor das metodologias e aquele que domina ainda os corpos que percorrem os seus caminhos e estão no cosmo. É também o senhor dos discursos, essas entidades enunciativas que expressam mundos com suas poéticas, com suas epistemes e os dominam por meio de práticas discursivas. Como senhor que domina o caos, pondo tudo sob suas ordens, Exu também é aquele que rege os sentidos das palavras e das coisas, dominando a semântica do cosmo e toda a comunicação que inclui as traduções.

A proposição do conceito em questão, portanto, levou em consideração todos esses aspectos que ora apresento. Mas o desafio é colocar tudo isso neste conceito de uma forma que seja traduzido para o logos ocidental, e traduzir significa aqui um ato de interação (cf. SANTANTA, 2019). Por este prisma, a tradução está a cargo da alteridade e da comunicação. Portanto, tem a ver com o outro e com a comunicação entre mundos, entre pessoas, entre utopias em heterotopias etc. Em outros termos, trata-se de um conceito que procura superar o preconceito ocidental e a falta de diálogo que estão a cargo das práticas discursivas responsáveis por materializar ou pôr em prática o racismo eurocêntrico por meio de sua parte pragmática: a necropolítica com seu epistemicídio.

E esse conceito busca desarmar tal artimanha, utilizando a via da racionalidade para atingir o racionalismo eurocêntrico com o seu colonialismo. Aqui, a racionalidade é encarada como uma faculdade humana em oposição ao racionalismo que engendra o racismo em suas práticas discursivas para fundamentar teorias eugênicas e as necropolíticas, ao ocultar todo o poder que envolve uma produção de bens de dominação, inculcação e doutrinação.

A problematização e a lapidação teórica do conceito em tradução

É a partir desta racionalidade que busco sintetizar a compreensão sobre Exu no mundo diaspórico por meio do conceito proposto, chamado *Exu Diaspórico*. E neste percurso surge o primeiro desafio que é traduzir o intraduzível, já que está em constante

transformação, mobilizando a ordem em face do caos criado por nós, meros mortais. Por outro lado, tal impossibilidade de traduzir Exu, explicaria porque ele se multiplicou entre nós, nessas bandas de cá do Atlântico, criando outros sistemas em meio ao caos causado pela colonização. O segundo desafio é obedecer a condições tão rigorosas que possam atender à racionalidade necessária à sua tradução intraduzível. O terceiro desafio é provar a sua aplicabilidade que justificaria o seu forjamento.

Em outros termos, a problemática que envolve sua criação começa com estes três desafios exúlicos que podem ser superados diante das demandas contemporâneas das culturas diaspóricas e frente à necessidade de traduzir Exu para o mundo ocidental. Por isto, este conceito chamado *Exu Diaspórico* é uma forma de enfrentamento e, como tal, requer que se recorra à memória e a emanações ancestrais que resistiram, ao longo dos tempos, à necropolítica e aos epistemicídios empreendidos pelo colonialismo europeu, mas é ainda um meio de aproximar e interagir com o mundo ocidental e ocidentalizado.

Ora, o primeiro desafio traz consigo uma questão que é: Para que se quer traduzir Exu em um conceito? –, ou seja, qual a finalidade de querer traduzir algo intraduzível? Mas, por outro lado, existe ainda, uma questão de ordem mais prática que é: Como traduzir algo que não se traduz ou de que maneira se pode traduzir o intraduzível?

Além destas questões inventariadas aqui, há outras que são próprias do ato de traduzir, como demonstram Araújo e Ferreira (2010), retomando as discussões promovidas por Derrida acerca da tradução e do sujeito que traduz, cuja concepção de língua-linguagem está bem próxima daquela que toma Exu, deidade nagô, como princípio da comunicação e senhor das linguagens, estando ligado a *avanços/recuos/travessias* (cf. DRAVET, 2015, p.23). Ainda assim, corre-se o risco de se cair na fetichização ou presunção antropológica, algo que pode acontecer com alguém que não tem a permissão de traduzir Exu. Por esta razão, ele, o senhor das encruzas, faz cair no feitiço de sua linguagem (cf. SILVEIRA, 2004), mantendo-se intraduzível ou *a-traduzir*. Portanto, traduzir Exu, não é uma tarefa simples, pois, há de se levar em consideração, estas questões-problemas e a concepção de linguagem que está por trás desta deidade iorubana.

Responder a tais questões é um compromisso que aqui se assume como uma espécie de acordo que faço com Exu para traduzi-lo neste conceito em estado de concepção. E como parte do acordo firmado com aquele que fala por meio do Ifá, segundo as tradições iorubanas, será traduzido apenas o permitido, aquilo que se pode e que se deve dizer sobre esse orixá.

No forjamento do conceito, aqui, enunciado, não se deve nem se pode perder de vista que dispersão e desordem fazem parte do modo como Exu mantém o cosmo em sua ordem e em movimento; ou seja, ambas são necessárias ao ordenamento das coisas e de tudo que há no cosmo, incluindo as epistemes (ou *épistémès*) que materializam as culturas das encruzas e que emanam os seus poderes por meio das práticas discursivas que se dão em cenas enunciativas. A ação de ordenar depende, portanto, da dispersão e da desordem para que haja movimento e para que Exu possa fazer isso acontecer.

Contudo, tal dispersão não repele a dimensão integral do ser que se encontra na *Epistemologia das Encruzas* e no princípio exúlico de comunicação que rege suas cosmologias, tendo em vista que ela remete ao fato de Exu repartido em 200 pedaços e ao seu sopro exúlico que está em tudo no cosmo, como força unificadora. Por isso, sua linguagem, em linguagens, é heterogênea, comunicativa, interativa, dialógica e altruística, propriedades caras ao conceito aqui em tradução e em lapidação.

As demandas diaspóricas negras em torno do conceito

Como se trata de um conceito forjado no tempo presente, neste agora que surge diante de nós, ele carrega consigo as demandas das culturas diaspóricas negras de nossos dias, as quais foram enunciadas por Frantz Fanon, Juliano Moreira, Aimé Césaire, Édison Carneiro, Neusa Santos Souza, Lélia Gonzáles, Beatriz Nascimento, Sueli Carneiro, Achille Mbembe, Leda Martins, Kabengele Munanga etc.; mas, aqui, tomei como ponto de partida apenas três desses autores citados: Juliano Moreira, Aimé Césaire e Frantz Fanon, por conta do limite deste espaço de discussão.

A escolha de cada um deles se justifica pelo pioneirismo e pela amplitude das suas reflexões que visavam descolonizar os nossos corpos negros ao investir contra o racismo institucional e/ou estrutural, implantados em nossas mentes desde África e aqui no Novo Mundo, nos legando um pensamento sobre o corpo muito próximo daquele que se encontra em Exu. Por meio de suas ações, eles demonstraram como o corpo e a linguagem foram colonizados, ao mesmo tempo, começaram a pensar em meios para fazer o processo inverso: a descolonização do ser, colocando também o corpo e a linguagem no centro dos seus esforços, contra estes mecanismos.

Em outras palavras, esses autores têm aqui a função de fundamentar o conceito em questão, para nos ajudar a compreender o princípio exúlico de comunicação e a

Pedagogia das Encruzilhadas; nesta discussão, traduzida como *Epistemologias das Encruzas*, pelas razões já mencionadas anteriormente.

Esta também é uma forma de reverenciá-los, relembando seus feitos e suas lutas antirracistas na primeira metade do século XX, quando o racismo científico era uma *vontade de verdade* que usurpava o lugar da verdade com a difusão de discursos racistas que se materializavam em práticas discursivas, responsáveis por toda sorte de violência física e simbólica que atuavam e ainda atuam no racismo institucional e/ou estrutural nesta diáspora, sobretudo, no Brasil, espaço geopolítico que mantém a maior população negra fora de África.

Em 1891, o médico baiano Juliano Moreira já colocava em xeque a questão racial no momento em que defendia sua tese doutoral na Faculdade de Medicina da Bahia, perguntando: “Quantas são as raças? Onde termina a raça branca? Onde começa a amarella [sic]? Onde acaba? Onde começa a preta?” (MOREIRA, 1891, p.136 apud JACOBINA, 2019, p.32). Estes questionamentos vieram à tona naquele exato tempo presente para denunciar e combater os “ridículos preconceitos de cores ou castas (...)” que dominavam os discursos e as pesquisas daquela época (cf. MOREIRA, 1922). Este baiano, nascido, em 1872, na capital da Bahia, tinha sido pupilo nesta mesma faculdade do etnólogo e médico legista, Raymundo Nina Rodrigues, célebre por defender “a ideia de que a mestiçagem entre as raças *superiores* e *inferiores* apaga as qualidades das primeiras e faz reaparecer as das últimas.” (MUNANGA, 2008, p.55; grifo meu).

Por esta razão, Nina Rodrigues buscou aplicar as teses do psiquiatra italiano Cesare Lombroso, principalmente, no campo da medicina legal (ou forense), pois ele defendia que as penas deveriam ser aplicadas em conformidade com a questão racial, sobretudo, aquelas justificadas por um suposto atavismo, que seriam responsáveis pela degeneração étnica provocada pela miscigenação. Em contrapartida, Juliano Moreira revolucionou a psiquiatria no Brasil, contribuindo com a criação de políticas públicas, ao difundir a ideia de que as condições sanitárias e educacionais adversas eram as principais inimigas da saúde mental. Eram elas que causavam o alcoolismo, a sífilis e as degenerações nervosas e mentais nas populações desprovidas de tais condições, sobretudo, as negras (incluindo os pardos) que, histórica e majoritariamente, viviam à margem da sociedade.

Assim, ao combater o racismo científico por meio de suas pesquisas, Juliano Moreira demonstrou que as doenças infecciosas e mentais acometiam mais as populações

que viviam em condições sociais precárias; portanto, não se tratava de problemas que surgiram em decorrência da miscigenação racial, como defendia alguns de seus mestres, a exemplo de Nina Rodrigues.

O médico baiano foi o primeiro a humanizar o tratamento de pacientes com problemas mentais no país ao assumir a direção do Hospício Nacional do Rio de Janeiro em 1903, onde deu ordens para abolir as camisas de força, retirar as grades das janelas e para separar adultos de crianças, nos legando um pensamento negro que não dissociava o corpo da linguagem com o espaço social. (Uma herança de seus ancestrais africanos?).

Mais tarde, Frantz Fanon, um jovem psiquiatra e revolucionário martinicano, também vai abalar a estrutura da lógica da linguagem do racismo científico e o eurocentrismo, ao trazer para o debate as questões ligadas à violência colonial, sobretudo, aos maus-tratos e aos epistemicídios, os quais impuseram *as máscaras brancas àqueles de peles negras*, efeito da *colonização do ser*, responsável, em muitos casos, pelas degenerações nervosas e mentais em muitos indivíduos negros e pardos (cf. FANON, 2008; 2020; 2022).

Esta *colonização do ser* acontecia e ainda acontece toda vez que uma criança negra, normal, tendo crescido no seio de uma família normal, tornava-se “anormal ao menor contacto com o mundo branco.” (FANON, 2008, p.129). De uma maneira mais ampla, esta violência colonial ia, aos poucos, criando um mundo compartimentado, e

sem dúvida é desnecessário, no plano da descrição, lembrar a existência de cidades nativas e cidades europeia, de escolas para nativos e de escolas para europeus, assim como não é necessário lembrar a existência do apartheid na África do Sul. Porém, se penetrarmos na intimidade dessa compartimentação, teremos ao menos o benefício de colocar em evidências algumas das linhas de força que ela comporta. Essa abordagem do mundo colonial, de seu arranjo, de sua disposição geográfica, nos permitirá delimitar as arestas a partir das quais se reorganizará a sociedade descolonizada (FANON, 2022, p.34).

Contudo, Fanon também reconhece que descolonizar os seres traz danos à saúde mental de muitos indivíduos, tendo em vista que “a descolonização é sempre um fenômeno violento.” (FANON, 2022, p.31). Em outras palavras, desconectá-los do mundo forjado pelo colonialismo também afeta as suas subjetividades forjadas por tal violência colonial, justificada pelo injustificável e indefensível pensamento eurocentrado que se diz civilizado e racional. E esta violência da colônia, que forjou tais subjetividades, não é uma antipolítica; é, sim, uma língua nativa da metrópole e a forma como ela faz

política (NOGUEIRA, 2020, p.3). Por esta razão é preciso lidar com o fenômeno da linguagem para descolonizar o ser.

Enquanto Fanon se dedicava a estudar e a denunciar os efeitos desta colonização eurocêntrica do ser, sobretudo, as dos corpos negros; seu conterrâneo, o poeta da *Negritude*⁷, Aimé Césaire vai usar a sua poética na política, mas também o político na poética para denunciar as atrocidades promovidas pela colonização europeia em meio às hipocrisias do seu humanismo que gerou em seu ventre burguês Adolf Hitler, alimentando-o com seu racismo científico e com seus filósofos idealistas, pois mesmo antes de Hitler existir, já tinham inventado a equação que o poeta da Martinica havia decifrado assim: *colonizar = coisificar* (CÉSAIRE, 2020, p.24).

Era, e ainda é, por meio dela que se decidiu que entre colonizador e colonizado, deveria existir apenas “espaço para o trabalho forçado, a intimidação, a pressão, a polícia, os impostos, o roubo, o estupro, a imposição cultural, o desprezo, a desconfiança, o necrotério, a presunção, a grosseria, as elites descerebradas, as massas aviltadas” (CÉSAIRE, 2020, p.24). Por isso, ele escreve em seu *Discurso sobre o colonialismo* que:

Seria preciso, antes, estudar como a colonização funciona para descivilizar o colonizador; para brutalizá-lo no sentido apropriado da palavra, degradá-lo, despertá-lo para instintos soterrados, cobiça, violência, ódio racial, relativismo moral, e mostrar que toda vez que no Vietnã há uma cabeça decepada e um olho perfurado, e na França se aceita isso, uma menina é estuprada, e na França se aceita isso, um malgaxe torturado, e na França se aceita isso, há um acréscimo de peso morto na civilização, ocorre uma regressão universal, uma gangrena se instala, um foco de infecção se espalha, e que no final de todos esses tratados violados, todas essas mentiras propagadas, todas essas expedições punitivas toleradas, todos aqueles prisioneiros amarrados e “interrogados”, todos esses patriotas torturados, no final desse orgulho racial, estimulado, dessa jactância propagada, existe o veneno incutido nas veias da Europa, e o processo lento, mas seguro, do asselvajamento do continente. (CÉSAIRE, 2020, p.17).

Ora, este método desumano de colonizar o outro foi reproduzido por Hitler em suas tentativas de dominar toda a Europa, prendendo judeus, ciganos, comunistas, homossexuais e os enviando primeiramente para os guetos e depois para os campos de extermínios, onde, antes de morrer, eram escravizados; ou seja, o nazismo seguiu na íntegra a mesma equação: colonização = racismo. Portanto, os campos de concentração

⁷ Trata-se de um conceito criado por Aimé Césaire em 1935, para reavivar a identidade negra e sua cultura, violentada pela cultura colonial francesa, e, ao mesmo tempo, foi usado para criticar a hipocrisia da sociedade francesa frente as questões raciais. Depois, passou reformulação proposta por Léopold Sédar Senghor, que o aprofunda, opondo a razão helênica à emoção negra.

nazistas tinham a mesma filosofia e utilizaram as mesmas práticas racistas. Apesar disso, a Europa se eximia da sua culpa. Em seu lugar, era a loucura de Hitler que deveria pagar a conta. Mas esta loucura já não havia sido praticada em África, na Ásia e nas Américas pela empresa colonial?

Aimé Césaire não usou meias palavras para responder a tal questão, justamente, naquele momento do pós-guerra em que a Europa não conseguia entender, perplexa, o que tinha lhe acontecido, já que não conseguiu parar o nazifascismo bem antes de Hitler cometer toda aquela atrocidade. Este seu gesto de coragem, certamente, foi responsável por contagiar um jovem chamado Frantz Fanon, também nascido na Martinica, que cursava medicina na cidade de Lyon, França. Foi ele quem havia escrito a obra intitulada *Pele negra, máscaras brancas*, publicada em 1952, dois anos depois de o *Discurso sobre o colonialismo* de Aimé Césaire ser publicado pela *Éditions Réclame*.

Frantz Fanon era 12 anos mais novo que o poeta da *Negritude*, mas seus espíritos se completavam, seja pela coragem, seja pela poética política. Juliano Moreira também apresenta estes mesmos traços, os quais revelam, de um lado, como corpos negros foram arruinados pela linguagem do colonialismo que deliberadamente inculcou o medo, o complexo de inferioridade, o tremor, a prostração, o desespero, o servilismo; de outro, eles oferecem meios para regenerá-los por meio de um pensamento negro libertário, revolucionário, poético e político para o corpo negro ou oprimido pelo regime colonial eurocêntrico. Por conseguinte, além de enfrentar o racismo (estrutural e institucional), na condição de indivíduos negros, o baiano Juliano Moreira mais os martinicanos Aimé Césaire e Frantz Fanon desenvolveram, a meu ver, um pensamento sobre o corpo que tem a ver com o princípio de comunicação que se encontra em Exu, aquele cujo sopro anima o corpo vivo, a linguagem e o cosmo, mantendo-os interligados pelo mesmo processo e pela mesma força que governa o cosmo e tudo que nele há. Mas, esta forma de conceber o mundo e a linguagem entre os povos iorubanos é muito próxima daquela que aparece nas cosmologias dos bantu (cf. SANTANA, 2019, p.68).

Em suma, estes autores foram trazidos para esta discussão sobre tal concepção conceptual porque além de lidarem com as demandas diaspóricas do nosso tempo, trazem consigo este modo ancestral de perceber o corpo em sua dimensão integral com a linguagem e com o espaço, mas também reconhecer as necessidades do ser em um estado de descolonização e em busca de sua consciência ancestral negra dentro e fora do mundo diaspórico africano. Sendo assim, Fanon, Césaire e Moreira aparecem nos contornos deste

conceito, chamado *Exu Diaspórico*, que surge para expressar a multiplicação da deidade nagô com sua dispersão e unidade no mundo diaspórico negro; e, como tradução, para possibilitar o diálogo com o mundo ocidental com sua linguagem metafísica neste processo de descolonização do ser que vivenciamos hoje, na contemporaneidade. E este conceito extrapola os limites das tradições iorubanas, dada a multiplicação e ressignificação de Exu entre nós, seres em descolonização. Enfim, é um conceito cujos contornos refletem a forma como nossos corpos foram colonizados e como estão sendo descolonizados no mundo contemporâneo.

Considerações finais

Ora, o conceito decolonial que acabo de apresentar aqui, teve como objetivo principal compreender o princípio exúlico de comunicação e a pedagogia das encruzadas. Eis a sua razão de ser que, diretamente, responde à questão: para que o conceito *Exu Diaspórico* foi criado?

Antes de responder a tal questão, eu teria que ter em mente por quais motivos existe a necessidade de compreender o princípio exúlico de comunicação e a pedagogia das encruzadas (ou epistemologias das encruzadas); ou seja, deveria justificar por que se quis compreender tais coisas.

Ora, esta necessidade tem a ver com o ato ou ação de “descolonizar o ser” e com a decolonialidade, entendida aqui como uma qualidade que expressa a existência de algo em estágio de transição, um novo mundo em ascensão, mas que olha para a ancestralidade e para um tempo bem antes do jugo colonial que devastou continentes por meio dos epistemicídios e da mortandade de milhares de vidas.

Exu, deidade nagô, tem seu nome neste conceito por diversas razões. A primeira delas diz respeito ao princípio de comunicação que se encontra neste orixá do panteão iorubano, cuja tradição epistemológica diz que Exu é a ligação entre o Orum (Céu) com o Ayê (Terra) e sem ele não pode haver comunicação entre os humanos com os orixás. É este princípio que nos permite encarar a comunicação como um processo no qual corpo, linguagem e espaço estejam integrados como elementos vivos, “animados por um mesmo ‘sopro’ que os atravessa, ainda que na modalidade do invisível e – talvez – do incompreensível” (DRAVET, 2015, p.15).

A segunda razão se deve por causa daquilo que, poeticamente, Luiz Rufino chamou de *Pedagogia das Encruzilhadas* em sua obra que leva o mesmo nome. Aqui, ela

recebeu o nome de *Epistemologia das Encruzadas* para expressar as cosmovisões que emanam de Exu, os seus poderes e a sua refração, mas também as suas linguagens nestas outras margens do Atlântico, já que a tradução é percebida neste espaço discursivo como uma forma de interação entre interlocutores que estejam buscando o diálogo regido por uma política de relação.

Enfim, estamos diante de uma noção em tradução, pois já estava lá antes de ser expressa aqui, e a necessidade de dialogar a fez vir à tona; ou seja, foi a necessidade de *descolonizar o ser* que tornou possível o seu aparecimento. Em sentido estrito, seu emprego é destinado a pesquisas que lidam com as epistemes afro-brasileiras (ou da Améfrica) cujas tradições diaspóricas e com outras que tenham afinidades.

As suas implicações teóricas e de ordem prática ainda estão no estágio do vir a ser como possibilidade da abertura de outras encruzadas. Mas já se sabe que este é um conceito transitório, porque traduz este período historicamente marcado pela transição e porque está sob o poder de Exu, por isso, finalizo dizendo; Mojubá, Exu!

Referências

AMADO, Jorge. *Bahia de Todos-os-Santos: guia de ruas e mistérios de Salvador; posfácio de Paloma Amado*. — 1a ed. — São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

AMADO, Jorge. *Os pastores da noite*. 32.ed. Rio de Janeiro: Record, 1979.

ARAÚJO, Alex Pereira de. “A língua-linguagem como encruzilhada: desafios e implicações tradutórias de um conceito decolonial em elaboração”. *Revista Virtual Lingu@ Nostr@* v. 8, nº.2 (2021a); p. 76-99 jul/dez. 2021. Disponível em: <<https://periodicos2.uesb.br/index.php/lnostra/article/view/13091/7800>>. Acesso em maio de 2023. DOI: <https://doi.org/10.29327/232521.8.2-6>.

ARAÚJO, Alex Pereira de. “A ordem do discurso de Michel Foucault: 50 anos de uma obra que revelou o jogo da rarefação dos sujeitos e a microfísica dos discursos”. *Revista Unidad Sociológica*, Buenos Aires, ano 5, nº19, junho-setembro, 2020. Disponível em: <<http://unidadesociologica.com.ar/UnidadSociologica192.pdf>>. Acesso em maio de 2023.

ARAÚJO, Alex Pereira de. “Candomblé e direitos humanos na linha de frente das lutas do obá de Xangô da Bahia: um capítulo nos 100 anos do partido comunista brasileiro”. In.: Oliveira Leite, Gildeci; Fernandes Saraiva, Filismina; Prado, Thiago Martins Caldas. (Orgs.). *III Webinário estudos amadianos: 110 anos de nascimento de Jorge Amado*. 1ª ed. - Cachoeira, BA: Portuário Atelier Editorial, 2022.

ARAÚJO, Alex Pereira de. “Exu: the language as a crossroad in black diasporic culture(s)”. *Academia Letters*, San Francisco-CA, Article 3098, 2021b, p.1-6. Disponível

em:

<https://www.academia.edu/51100240/Exu_the_language_as_a_crossroad_in_Black_diasporic_culture_s_>. Acesso: 13 de janeiro, 2023.

ARAÚJO, Alex Pereira de. “Human rights: religious freedom and the anti-racist fight in the Latin American Black Diaspora”. In.: PATHAK, Yashwant; ADITYANJEE, Adit (Org.). *Human Rights, Religious Freedom and Spirituality: Perspectives from the Dharmic and Indigenous Cultures*. – Pune: Bhishma Prakashan, 2023.

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*, Eunápolis-BA, v. 2 – n. 4, 2021c, p. 357-388. Disponível em:

<<https://www.revistas.uneb.br/index.php/abatira/article/view/13036>>. Acesso: 14 de janeiro, 2023.

CARNEIRO, Edison. *Candomblés da Bahia*. – 6ª edição – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

CÉSAIRE, Aimé. *Discurso sobre o colonialismo*. Tradução Cláudio Willer com ilustração de Marcelo D’Saete. – São Paulo: Veneta, 2020.

CHOMSKY, Noam. *Novos horizontes no estudo da linguagem e da mente*. Tradução de Marco Antônio Sant’Anna. – São Paulo: Editora Unesp, 2005.

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>. Acesso em abril de 2023.

DRAVET, Florence Marie. “Corpo, linguagem e real: o sopro de Exu Bará e seu lugar na comunicação”. *Ilha do Desterro*, v.68, n.3, p. 20, Florianópolis, set/dez 2015. Disponível em:<<https://periodicos.ufsc.br/index.php/desterro/article/view/2175-8026.2015v68n3p15/30172>>. Acesso em dezembro de 2022.

FANON, Frantz. *Alienação e liberdade: escritos psiquiátricos*. Tradução de Sebastião Nascimento; prefácio de Renato Nogueira; introdução e notas de Jean Khalfa. – São Paulo: Ubu Editora, 2020.

FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Tradução de Lígia Fonseca Ferreira e de Regina Salgado Campos. 1ª edição. – Rio de Janeiro: Zahar, 2022.

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

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 coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. Tradução Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 1981.

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

JACOBINA, Ronaldo Ribeiro. *Juliano Moreira: da Bahia para o mundo, a formação baiana do intelectual de múltiplos talento (1872-1902)*. Salvador: EDUFBA, 2019.

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

MBEMBE, Achille. “Necropolítica”. *Arte e Ensaio* – Revista do PPGAV/EBA/UFRJ, Rio de Janeiro, n.32, dez/2016, p.123.

MOREIRA, Juliano. A luta contra as degenerações nervosas e mentais no Brasil (comunicação apresentada no Congresso Nacional dos Práticos). *Brasil Médico* 1922; II:225-6.

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

NOGUEIRA, Renato. “Apresentação: Fanon uma filosofia para reexistir”. In.: FANON, Frantz. *Alienação e liberdade: escritos psiquiátricos*. Tradução de Sebastião Nascimento; prefácio de Renato Nogueira; introdução e notas de Jean Khalifa. – São Paulo: Ubu Editora, 2020.

RUFINO, Luiz. “Exu e a pedagogia das encruzilhadas: sobre conhecimentos, educação e pós-colonialismo”. In.: *VIII Seminário Internacional As Redes educativas e as Tecnologia: Movimentos sociais*. ProPED, UERJ, junho de 2015.

RUFINO, Luiz. “Pedagogia das Encruzilhas”. *Revista Periferia*, Rio de Janeiro, v. 10, n. 1, p.74, jan/jun., 2018.

RUFINO, Luiz. *Pedagogia das Encruzilhadas*. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2019.

SANTANA, Tiganá. “Tradução, interações e cosmologias africanas”. *Cad. Trad.*, Florianópolis, v.39, n° esp., p.65-77, set-dez, 2019.

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

SILVEIRA, Renato. *O Candomblé da Barroquinha: Processo de constituição do primeiro terreiro baiano de keto*. Salvador: Edições Mainanga, 2006.

SODRÉ, Jaime. “Exu – a forma e a função”. *Revista VeraCidade* – Ano IV - Nº 5 – outubro de 2009.

Recebido em: 24/09/2023

Aceito em: 14/10/2023