

SANKOFA

The Sankofa symbol is a stylized bird with its head turned back, carrying an egg in its beak. It is positioned between the letters 'K' and 'O' in the word 'SANKOFA'.

Revista de História da África e
de Estudos da Diáspora Africana

ano XVII, n. XXIX
dezembro de 2024

Autor Corporativo

SANKOFA. Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana, ano XVII, nº XXIX, dezembro/2024.

NEACP – Núcleo de Estudos de África, Colonialidade e Cultura Política

SANKOFA – Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana

Publicação semestral do NEACP – Núcleo de Estudos de África, Colonialidade e Cultura Política.

Departamento de História (USP). Av. Professor Lineu Prestes, 338. Cidade Universitária.

Sala M-4. São Paulo – SP – CEP 05508-900.

Telefone: (011) 3091-8599.

<http://sites.google.com/site/revistasankofa>

<https://www.revistas.usp.br/sankofa>

revistasankofa@gmail.com

SANKOFA

Revista de História da África e
de Estudos da Diáspora Africana

Ano XVII, n. XXIX – ISSN 1983-6023

Editor

Wilson do Nascimento Barbosa, Universidade de São Paulo. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Brasil.

Edição & Revisão

Apoena Canuto Cosenza, Instituto Mario Schenberg, Brasil.

Carlos Eduardo Alexandre Francisco, Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), Brasil.

Carlos Eduardo Dias Machado, Secretaria Municipal de Educação da Prefeitura de São Paulo (SME-PMSP) e Universidade de São Paulo (USP), Brasil.

Duarte Luciano Antunes, Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), Brasil.

Gabriel dos Santos Rocha, Universidade de São Paulo (USP), Brasil.

Gustavo Emilio Teixeira Bronze, Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP), Brasil.

Rafaél Antônio Nascimento Cruz, Colégio Universitário da Universidade Municipal de São Caetano do Sul (USCS) e Universidade de São Paulo (USP), Brasil.

Julia Franco Vicente, Universidade de São Paulo (USP), Brasil.

Renata Ribeiro Francisco, Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP), Brasil.

Simone Barboza de Carvalho, Universidade de Pernambuco (UPE), Brasil.

Capa e Diagramação

Rafaél Antônio Nascimento Cruz.

Conselho Editorial

Alberto Oliveira Pinto, Centro de História da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa Universidade de Lisboa, Portugal.

Alexandre Vieira Ribeiro, Universidade Federal Fluminense, Brasil.

Alexsander Lemos de Almeida Gebara, Universidade Federal Fluminense, Brasil.

Ana Mônica Henriques Lopes, Universidade Federal de Ouro Preto, Brasil.

Antônio Sérgio Alfredo Guimarães, Universidade de São Paulo. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Brasil.

Carlos Moreira Henriques Serrano, Universidade de São Paulo. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Brasil.

Celso Castilho, Universidade de Vanderbilt, Estados Unidos da América.

Danilo Luiz Marques, Universidade Federal de Alagoas, Brasil.

Eduardo Januário, Universidade de São Paulo, Brasil.

Fabiana Schleumer, Universidade Federal de São Paulo, Brasil.

Fabio Baqueiro Figueiredo, Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira, Brasil.

Flávio Thales Ribeiro Francisco, Universidade Federal do ABC, Brasil.

Irinéia M. Franco dos Santos, Universidade Federal de Alagoas, Brasil.

Kabenguelê Munanga, Universidade de São Paulo. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Brasil.

Leila Maria Gonçalves Leite Hernandez, Universidade de São Paulo. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Brasil.

Lígia Fonseca Ferreira, Universidade Federal de São Paulo, Brasil.

Maria Cristina Cortez Wissenbach, Universidade de São Paulo. Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, Brasil.

Mário Augusto Medeiros da Silva, Universidade Estadual de Campinas, Brasil.

Marina de Mello e Souza, Universidade de São Paulo. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Brasil.

Marina Gusmão de Mendonça, Universidade Federal de São Paulo, Brasil.

Matheus Gato, Universidade Estadual de Campinas, Brasil.

Mônica Lima e Souza, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil.

Muryatan Santana Barbosa, Universidade Federal do ABC, Brasil.

Nkolo Foé, Université de Yaoundé, Ecole Normale Supérieure, Camarões.

Rodrigo Bonciani, Universidade Federal da Integração Latino-Americana, Brasil.

Ronilda Iyakemi Ribeiro, Universidade de São Paulo. Instituto de Psicologia, Brasil.

Sebastião Vargas Ferreira Netto, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Brasil.

Valdemir Donizette Zamparoni, Universidade Federal da Bahia, Brasil.

Wilson do Nascimento Barbosa, Universidade de São Paulo. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Brasil.

Sobre a Sankofa

O conceito de Sankofa (*Sanko* = voltar; *fa* = buscar, trazer) origina-se de um provérbio tradicional entre os povos de língua Akan da África Ocidental, em Gana, Togo e Costa do Marfim. Em Akan “*se wo were fi na wosan kofa a yenki*” que pode ser traduzido por “não é tabu voltar atrás e buscar o que esqueceu”. Como um símbolo Adinkra, Sankofa pode ser representado como um pássaro mítico que voa para frente, tendo a cabeça voltada para trás e carregando no seu bico um ovo, o futuro. Também se apresenta como um desenho similar ao coração ocidental. Os Ashantes de Gana usam os símbolos Adinkra para representar provérbios ou ideias filosóficas. Sankofa ensinaria a possibilidade de voltar atrás, às nossas raízes, para poder realizar nosso potencial para avançar.

Sankofa é, assim, uma realização do eu, individual e coletivo. O que quer que seja que tenha sido perdido, esquecido, renunciado ou privado, pode ser reclamado, reavivado, preservado ou perpetuado. Ele representa os conceitos de autoidentidade e redefinição. Simboliza uma compreensão do destino individual e da identidade coletiva do grupo cultural. É parte do conhecimento dos povos africanos, expressando a busca de sabedoria em aprender com o passado para entender o presente e moldar o futuro.

Deste saber africano, Sankofa molda uma visão projetiva aos povos milenares e aqueles desterritorializados pela modernidade colonial do “Ocidente”. Admite a necessidade de recuperar o que foi esquecido ou renegado. Traz aqui, ao primeiro plano, a importância do estudo da história e culturas africanas e afro-americanas, como lições alternativas de conhecimento e vivências para a contemporaneidade. Desvela, assim, desde a experiência africana e diaspórica, uma abertura para a heterogeneidade real do saber humano, para que nós possamos observar o mundo de formas diferentes. Em suma, perceber os nossos problemas de outros modos e com outros saberes. Em tempos de homogeneização, esta é a maior riqueza que um povo pode possuir.

Sumário

Editorial	8
O transnacionalismo do Black Lives Matter e as interpretações sobre os racismos contemporâneos	
Flavio Thales Ribeiro Francisco	10
Joseph Ki-Zerbo, o historiador-filósofo	
Muryatan Santana Barbosa	43
Malês, Cabanos e Marimbondos: histórias da resistência negra em Alagoas (1815-1852)	
Danilo Luiz Marques	58
Entre o trabalho forçado e o livre: negociação e conflito dos trabalhadores caravaneiros em Angola – meados do século XIX	
Ivan Sicca Gonçalves.....	84
Brasil, Angola e a (de)colonialidade	
Paulo Roberto de Oliveira	115
O silêncio de Exu na(s) cultura(s) negra(s) diaspórica(s): uma história de resistência da sua linguagem	
Alex Pereira de Araújo	136
ENSAIO	
<i>Nzayilu kyûtilu, escola da Filosofia</i>	
Patrício Batsíkama	161

Caros leitores,

A vigésima nona edição da *Revista Sankofa* representa uma nova fase de nossa revista. As mudanças ocorridas nos últimos anos no cenário de produção científica no país, assim como o amadurecimento do fluxo de trabalho de nossa equipe, são razão para algumas das novidades da *Sankofa*. A partir de 2024, a *Revista Sankofa* passou a ser editada anualmente, com sistema de fluxo contínuo para recebimento de artigos. Essa mudança visa permitir um salto de qualidade nos artigos a serem publicados, o que se expressou nessa edição.

O primeiro artigo é de Flavio Thales Ribeiro Francisco, e é intitulado *O transnacionalismo do Black Lives Matter e as interpretações sobre os racismos contemporâneos*. Nele, o autor buscou demonstrar como a onda de protestos do *Black Lives Matter*, que se transformou em um fenômeno transnacional, gerou debates públicos sobre racismos sistemáticos e estruturais. O segundo artigo, denominado *Joseph Ki-Zerbo, o historiador-filósofo*, foi escrito por Muryatan Santana Barbosa. Muryatan realizou uma análise da trajetória intelectual do renomado historiador Joseph Ki-Zerbo, natural do Burkina-Faso, com o intuito de destacar sua autoconstrução como um “historiador-filósofo”.

O terceiro artigo a compor esta edição, intitulado *Malês, Cabanos e Marimbondos: histórias da resistência negra em Alagoas (1815-1852)*, foi escrito por Danilo Luiz Marques. Traz à luz o modo como os escravizados resistiram e procuraram, de diferentes formas, combater a instituição escravista na Alagoas da primeira metade do século XIX, a partir das experiências de vida desses sujeitos históricos. O quarto artigo é de Ivan Sicca Gonçalves, e tem como título *Entre o trabalho forçado e o livre: negociação e conflito dos trabalhadores caravaneiros em Angola - meados do século XIX*. O texto busca, com sucesso, debater sobre os impactos múltiplos do abolicionismo colonial português sobre o trabalho nas caravanas em Angola, reconhecendo dinâmicas autônomas do comércio africano e reações heterogêneas de diversos agentes sociais.

O quinto artigo desta edição é de autoria de Paulo Roberto de Oliveira. Tem como título *Brasil, Angola e a (de)colonialidade*, e aborda as relações entre Brasil e Angola durante os primeiros governos do Partido dos Trabalhadores, revelando como as políticas colocadas

em prática durante o primeiro governo Lula, em consonância com a articulação de longa duração da população afrodescendente, modificou o horizonte de expectativas do Estado nacional brasileiro. O sexto artigo, denominado *O silêncio de Exu na(s) cultura(s) negra(s) diaspórica(s): uma história de resistência da sua linguagem*, é de autoria de Alex Pereira de Araújo. Trata-se de interessante artigo de metodologia aplicada, que propõe um estudo baseado nas epistemologias das encruzadas, domínio de Exu [Eshu ou Èṣù], senhor das linguagens, princípio cosmológico e princípio de comunicação, conforme se diz nas tradições iorubanas tanto em África como na sua diáspora. Seu objetivo central é refletir sobre o silêncio de Exu como linguagem de resistência e como meio de sua multiplicação nas culturas negras diaspóricas.

Por último, essa edição traz a reinauguração de nossa seção de ensaios, com o trabalho de Patrício Batsíkama, intitulado *Nzayilu kyùtilu, escola da Filosofia*, que busca, através do relato das experiências do autor naquela escola, e da tradição oral ali absorvida, refletir sobre a existência de uma filosofia kôngo complexa e enraizada. O ensaio traz um relato detalhado do funcionamento da Nzayilu kyùtilu, contribuindo para melhor compreensão daquela escola de pensamento.

Boa leitura!

O silêncio de Exu na(s) cultura(s) negra(s) diaspórica(s)

uma história de resistência da sua linguagem

Alex Pereira de Araújo¹²⁶

Resumo:

O presente estudo é baseado nas epistemologias das encruzadas, domínio de Exu [Eshu ou Èṣù], senhor das linguagens, princípio cosmológico e princípio de comunicação, conforme se diz nas tradições iorubanas tanto em África como na sua diáspora. Seu objetivo central é refletir sobre o silêncio de Exu como linguagem de resistência e como meio de sua multiplicação nas culturas negras diaspóricas. É a partir de tais epistemologias que Exu é concebido como princípio cosmológico e animador da existência dos seres e do cosmo. As tradições iorubanas são constituídas por tais epistemologias, e foram os iorubas que as trouxeram para estas outras margens do Atlântico Sul, onde Exu se multiplicou, constituindo outros modos e significações. Esta é a razão pela qual surgiu o interesse em refletir sobre a dispersão dessa deidade nas terras localizadas nas outras margens do Atlântico Sul. Em síntese, trata-se de um estudo decolonial em que se busca ouvir o silêncio imposto aos povos subjugados pelo colonialismo europeu

Palavras-chave: Exu. Linguagem. Silêncio. Diáspora. Estudo decolonial.

¹²⁶ Educador, ensaísta, poeta marginal e escritor negro, é doutor em Memória Linguagem e Sociedade pela Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia com estágio no Departamento de Audiovisual da Sorbonne Nouvelle – Paris 3, e mestre em Letras Linguagens e Representações pela UESC. Integra o Projeto de Pesquisa GELPOC, líder: professor Doutor Alexandre de Oliveira Fernandes (IFBA – Campus de Porto Seguro). Atualmente, participa do Programa de Pós-graduação em Gestão Educacional da UESB e do Programa de Pós-graduação em Tutoria Em Educação a Distância da UFMS e é membro do Conselho Estratégico Social da Universidade Federal do Sul da Bahia (UFSB). E-mail: alex.p.araujo@ufms.br.

Exu's silence in black(s) diasporic(s) culture(s)

a story of resistance of its language

Abstract:

The present study is based on the epistemologies of the crossroads, domain of Exu [Eshu or Èṣù], lord of languages, cosmological principle and communication principle according to Yoruba traditions both in Africa and in its diaspora. Its central objective is to reflect on Exu's silence as a language of resistance and as a means of its multiplication in black diasporic cultures. It is from such epistemologies that Exu is conceived as a cosmological principle and animator of the existence of beings and the cosmos. Yoruba traditions are constituted by such epistemologies. It was the Yoruba who brought them to these other shores of the South Atlantic, where Exu multiplied, constituting other modes and meanings. This is the reason why there was an interest in reflecting on the dispersion of this deity in the lands located on the other shores of the South Atlantic. In synthesis, this is a decolonial study that seeks to listen to the silence imposed on people subjugated by European colonialism.

Keywords: Exu. Language. Silence. Diaspora. Decolonial Study.

Introdução

As tradições iorubanas e suas fontes afro-diaspóricas concebem Exu [Eshu ou Èṣù] como sendo o seu princípio cosmológico, já que esta deidade foi a primeira a ser criada, o primogênito; e, segundo este complexo cosmológico, apresenta-se como a protomateria criadora na forma de uma de suas *qualidades*, Exu Yangi ou proto-Exu, cujo caráter expansivo e inacabado gera o aparecimento de todas as demais criações do cosmo (Araújo, 2021a; 2021b; 2022a; 2024). Estas tradições também o têm como o princípio animador da existência, o que implica dizer que ele está em tudo que existe (Dravet, 2015). Apesar de toda essa sua importância cósmica como figura da ordem, “Exu também é visto como trapaceiro, brincalhão, esperto ou malandro” (Silva, 2015, p. 23-24).

Esta cosmovisão, advinda das culturas iorubanas, chegou, tragicamente, a este lado do Atlântico Sul por meio dos corpos negros escravizados, ainda em África; e trazidos, para cá, em navios que receberam as alcunhas de negreiros e tumbeiros (Araújo, 2012b). Estima-se que pelo menos 234 400 teriam sido enviados das terras iorubanas para a Bahia, somente entre 1801 e 1830 (Reis, 2012, p. 308).

As suas epistemologias resistiram nestes corpos negros, sendo transmitida pela via ancestral nestas terras americanas dominadas pelo colonialismo europeu. Mas, incorporado às práticas afro-diaspóricas nas bandas de cá do Atlântico Sul, Exu conseguiu multiplicar o seu poder multifacetado, subjugando todo o poder do jugo colonial ao subverter a linguagem da metafísica ocidental, dando origem a outros sistemas e a outras epistemologias.

É baseado neste princípio cosmológico, que emana das tradições iorubanas, que apresento uma discussão cujo objetivo central é refletir, nesta encruza discursiva, sobre o silêncio de Exu como linguagem que resistiu e gerou a sua multiplicação nas culturas negras diaspóricas em um cenário marcado por hostilidades e violências coloniais, indefensáveis, conforme descreveu Aimé Césaire (2020) em seu *Discurso sobre o colonialismo* com muita propriedade e precisão.

Contudo, Exu é evocado, nesta discussão; porque “a atmosfera de violência, depois de ter impregnado a fase colonial, continua a dominar a vida nacional, pois como dissemos, o Terceiro Mundo não está excluído. Ao contrário está no centro da tormenta” (Fanon, 2022, p. 73). E diante de tal cenário, uma das soluções apontadas por Nêgo Bispo é a que “temos de enfeitiçar a língua” para descolonizar o ser (Santos, 2023, p. 14).

Logo, esta evocação de Exu tem a ver com aquilo que foi enunciado por Neusa Santos Souza (2021, p. 45), em sua consagrada obra, *Tornar-se Negro*; ou seja, está a cargo da

tentativa “de elaborar um gênero de conhecimento que viabilize a construção de discurso do negro sobre o negro, no que tange à sua emocionalidade.” Ora, tratar da nossa ancestralidade é uma das vias, nesta elaboração, porque nela residem nossas identidades e as memórias da resistência negra na sua Diáspora, cuja parte da história ainda se encontra imersa no silêncio, domínio de Exu, senhor da comunicação e da linguagem.

E para desenvolver esta discussão decolonial, consagrada a Exu [Eshu ou Èṣù] e à linguagem como encruzilhada, recorro, numa espécie de retomada, ao estudo sobre *a educação pelo silêncio*, promovida por Silveira (2004) mais às noções foucaultianas de *descontinuidade e continuidade*; e às noções de *Exu Diaspórico e a língua-linguagem como encruzilhada*, apresentada por Araújo (2021a; 2022; 2024), além da discussão promovida por Santana (2019) em *Tradução, interações e cosmologias africanas*, e, por Santos (2015), em *Quilombos, Modos e Significados*. Portanto, são estes conceitos que utilizo para compor a metodologia ou percurso decolonial para a presente encruza.

Em relação à estrutura textual deste trabalho, cumpre dizer que ela foi desenvolvida em três partes discursivas ou em três momentos principais. Deste modo, a primeira parte está a cargo de versar a respeito das travessias atlânticas de Exu para este outro lado por meio dos tumbeiros ou navios negreiros, que traziam, a força, os corpos negros provenientes da *Iorubalândia* (Reino de Keto [atual Benin] e Reino de Oyó, na África Ocidental), tratando ainda da violência colonial usada para suscitar o epistemicídio das culturas subjugadas e à resistência que se deu por meio do silêncio de Exu, condição de sua descontinuidade na continuidade e condição de sua intraduzibilidade. Na segunda parte, o foco da discussão se volta para as epistemologias das encruzas e para a língua-linguagem como encruzilhada na diáspora negra. Por fim, tem-se uma discussão sobre o silêncio de Exu que tornou possível o aparecimento de um conjunto de várias qualidades de Exu na diáspora negra, cuja multiplicação é efeito de sua linguagem e de seu poder, Laroyê! (Saudação feita, ao Senhor das Encruzilhadas, pedindo permissão para entrar nas suas encruzas; Agô, meu Pai!).

A violência colonial e as travessias atlânticas de Exu sob o seu silêncio estratégico

O regime colonial expansionista europeu se legitimou pela força de sua violência, que era cotidiana e sem limites. O colonizado sabia que, a qualquer momento do dia ou da noite, podia ser preso, espancado, ter uma parte do corpo arrancada (como orelha, dedos), ter uma das mulheres da família estuprada, ser deixado morrer de fome... Para justificar todas essas

práticas totalitárias, o colonizador considerava o colonizado, oprimido, como “uma espécie de quintessência do mal”, conforme ilustrou discursivamente Fanon (2022, p. 38).

Neste regime, “os costumes do colonizado, suas tradições, seus mitos, sobretudo seus mitos, são a própria marca dessa indigência” (Fanon, 2022, p.38). No caso da região da África Subsaariana, o pesadelo incluía ainda o rapto e o envio para lugares além-mar, mas antes as pessoas passavam à condição de peças para depois ser chamada de escravo/escrava...

As travessias dessas “peças” se realizavam por meio dos navios negreiros onde as condições eram absurdamente precárias, o que causava a mortandade de muitos, cujos corpos eram lançados ao grande mar. Aquele que se rebelava, também era lançado vivo no meio do Atlântico para morrer. É daí que vem o nome de tumbeiros.

Estas travessias chegavam a durar de 7 a 9 semanas, pois, na época não existiam navios a motor; então, as embarcações dependiam muito dos ventos para se chegar de um lado a outro do Atlântico, aumentando mais o sofrimento daqueles que sobreviviam aos tumbeiros.

O porto da cidade de São Salvador da Bahia foi o primeiro que recebeu, nas Américas, a população das terras iorubanas, lócus onde Exu aparece como deidade dentro da cosmologia e das epistemologias provenientes desta população, já que a Bahia “detinha o monopólio do comércio” com a Costa da Mina, região que, hoje, corresponde ao Golfo da Guiné, uma parte da Iorubalândia (Carneiro, 1978, p. 18).

Os muitos negros que dominavam as técnicas de garimpagem de ouro e diamantes no Brasil Colônia, vinham daí. Contudo, “a mineração absorveu, indistintamente, todo braço escravo ocioso nas antigas plantações do litoral; muitos negros da Costa da Mina, quando da corrida do ouro arrefeceu, ficaram na Bahia, outros foram vendidos para Pernambuco e para o Maranhão” (Carneiro, 1978, p. 18).

Dentre aqueles que chegavam do reino de Ketu, estavam alguns membros da família real Arô, “capturados na cidade de Iwoyê, saqueada em janeiro de 1789 pelo exército do reino de Daomé” (Silveira, 2005, p. 21). Mas, foi

Durante a primeira metade do século XIX [que] se redefiniu o cenário étnico africano na Bahia. O fluxo do tráfico transatlântico nesse período, ligado aos conflitos em solo africano, alterou a distribuição das nações em favor dos africanos iorubás (chamados nagôs na Bahia), diversos falantes de fon e outras línguas gbe (os nossos jejes), haussás (nos documentos contemporâneos também escrito uçá, ussá ou auçá), nupes (ou tapas) e demais grupos que viviam nas bordas e no interior do golfo de Benin, particularmente o antigo reino do Daomé (REIS, 2012, p. 307, [adendo meu]).

A chegada de tais corpos negros iorubanos trouxe este que é o mensageiro entre seres humanos com os orixás, “o intérprete, responsável pelo equilíbrio de todo sistema nagô”, no dizer de Silveira (2004). Mas Exu também é o “deus cujo nome está ligado a avanço/recuo/travessia” (Dravet, 2015, p.23); e, como tal, estava presente em todas as travessias atlânticas com seu povo, porque jamais, Exu o abandonou e nunca o deixou sem a sua força vital, sem o seu vigor ancestral, mesmo nos momentos mais críticos da violência colonial, incluindo aquele quando o discurso do colonizador identificou Exu como o Diabo da fé cristã, sob o esquema desonesto de equações epistemicida em que: “cristianismo=civilização; paganismo=selvageria”, como descreveu Césaire (2020, p. 11).

Foi por meio de equações como estas que se procurou silenciar para apagar as memórias ancestrais das populações negras subjugadas; todavia, Exu, cheio de artimanhas, mergulhou nesta grande noite com uma velocidade medonha para manter o equilíbrio de todo o sistema iorubano, usando seu movimento estratégico: “avanço/recuo/travessia”. Na qualidade de senhor da comunicação, como dito antes, um de seus *domus*, é o silêncio; portanto, é uma de suas encruzas, por isso, Exu é seu intérprete, aquele que pode traduzir o que se encontra sitiado pela polifonia própria do silêncio; ou seja, pela infinidade semântica de sentidos e por ser povoado pelo silêncio de todos os demais orixás, pois há aí o silêncio de Ogum, o de Oyá, o de Xangô, Oxóssi, Oxum, Yemanjá, Logun Edé, Ossain, Oxumarê, Nanã, Obaluayê e Omolu, mais o silêncio de Oxalá (Silveira, 2004, p. 87-97).

Por isso, no sistema nagô, regido pelas Epistemologias das encruzas, o silêncio é “uma forma do sujeito conhecer [os outros sujeitos].” (Silveira, 2004, p. 63, [adendo meu]). Nesta perspectiva, “o silêncio é”, ou melhor, “no silêncio, o sentido é” [linguagem, domínio de Exu] (Orlandi, 2008, p. 58, [adendo meu]).

Mas, se há história no silêncio é porque há nele sentidos em meia a polifonia, socialmente, constituídos (Orlandi, 2008). Então, o ato de silenciar alguém ou algo, não se confunde com o silêncio em si, com o ato de ficar em silêncio (ou deixar o silêncio falar). Portanto, é esta a dimensão do silêncio que existe dentro das tradições iorubanas que expressam, materializando, as epistemologias que emanam de sua cosmologia.

E em face de tal regime colonial, este silêncio atuou como um contradiscurso para atenuar os efeitos da língua do colonizador, o qual tinha em mente a dimensão do seu poder para colonizar o corpo e a mente dos colonizados, conforme se constata em um documento colonial, que fazia parte de um dispositivo legal chamado *Diretório dos Índios* ou *Diretório Pombalino*, pois foi criado quando o Marquês de Pombal estava à frente do governo português. Neste documento, pode-se ler nitidamente, na parte reproduzida aqui, que

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

Os efeitos desta necropolítica linguística colonial sobre o corpo negro aparecem ilustrados concretamente em *Pele negra, máscaras brancas*, espaço discursivo onde Fanon consegue mostrar como isso se deu na prática usada pelo colonizador para dominar o ser e os corpos das populações na diáspora negra (tendo a Martinica como exemplo). Por este motivo que a decolonialidade vem considerando cada vez mais

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 (ARAÚJO, 2022a, p. 77).

Assim, as justificativas que encontramos neste documento colonial, demonstram isso, à medida que estão a cargo de subverter toda a ordem dos fatos para impor sua linguagem com o nítido objetivo de colonizar também o ser com seu corpo, pois foram os europeus que promoveram o martírio dos cristãos, lançando-os nos centros de suas arenas romanas para serem devorados por feras e leões, queimando-os em fogueiras ou ainda os crucificando. Mais tarde, foi a vez dos cristãos perseguirem os não-cristãos, utilizando os mesmos esquemas da barbárie civilizatória que também buscava doutrinar as almas (Araújo, 2021a). Então, foi assim que Europa conseguiu tomar “a direção do mundo com ardor, cinismo e [muita] violência” (Fanon, 2022, p.3 23, [adendo meu]).

Apesar da colonização europeia ter criado um ambiente de hostilidade onde, entre colonizador e colonizado, só havia lugar 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, as elites descerebradas, as massas aviltadas” (Césaire, 2020, p. 24); Exu, com o seu silêncio, pôde resistir à desafrikanização de seu povo, mantendo no mundo negro diaspórico sua linguagem, ao aquilombar a língua do inimigo, para ampliar seu poder por meio de sua multiplicação.

As evidências do poder multiplicado de Exu, por assim dizer, estão em toda parte como encruzilhada; ou seja, do ponto de vista da linguagem, elas aparecem no aquilombamento da língua portuguesa, que Lélia Gonzales resolveu chamar de “‘pretuguês’ que nada mais é do que marca de africanização do português falado no Brasil (nunca esquecendo que o colonizador chamava os escravos africanos de ‘pretos’, e de ‘crioulos’ os nascidos no Brasil)” (Gonzalez, 1988, p.70). No campo das representações e do simbólico, tais evidências estão presentes no movimento do Xirê e nos desdobramentos de Exu em outras qualidades fora do universo iorubano, em discussão mais adiante.

Estas evidências também comprovam, reafirmando, aquilo que os mais velhos dizem sobre o poder do silêncio de Exu, o qual “carrega em si toda a potencialidade de sua fala.” (Dravet, 2015, p. 20). Neste caso, é preciso lembrar que Exu como senhor da linguagem, da comunicação, sabe desvendar segredos, sendo “aquele que avisa, prevê, aconselha.” (Dravet, 2015, p. 20). Aqui, na sua diáspora, sob o jugo do colonialismo europeu, há também que reconhecer que o silêncio se tornou veículo de um discurso de resistência que tem revelado: “a trajetória africano brasileira de compreender a educação e produzir saber.” (Silveira, 2004, p. 109).

É a partir daí que se pode falar a respeito de uma educação por meio da linguagem do silêncio, conforme demonstra Silveira em sua obra intitulada *A educação pelo silêncio: o feitiço da linguagem no candomblé*, cujo estudo resultou de sua experiência em um terreiro de candomblé, chamado Ilê Axé Ijexá de origem nagô da nação Ijexá, localizado no sul da Bahia, dando a conhecer aquilo que se pode saber sobre os “fios da linguagem do silêncio, fios dados pelo candomblé” (Silveira, 2004, p. 183).

Comunidades litúrgicas, como esta, se tornaram guardiãs das tradições da diáspora africana, pois foi a liturgia dos terreiros de candomblé que preservou a linguagem e o pensamento da cosmovisão da diáspora negra, “resultado da resistência e da memória dos povos negros trazidos de África para servir de escravos no sistema de plantation adotado pelo colonizador europeu no Brasil” (Araújo, 2021b, p. 358).

Em outras palavras, por trás de toda sua liturgia, a dos cultos dos orixás nos candomblés, há um sistema de pensamento sutil e complexo, constituído por suas próprias epistemologias, uma fonte de saber ancestral que se manteve por causa do *silêncio estratégico* de Exu que contém as potencialidades de sua voz, expressa na sua fala em silêncio.

Mais adiante será abordado como esta outra linguagem acabou subvertendo toda ordem do modelo ocidental, submetido aos binarismos que aprisionam a linguagem em: linguagem verbal e linguagem não-verbal, língua e fala, texto e discurso, performance e desempenho, linguístico e extralinguístico, pragmática e estilística, sintaxe e semântica, fonologia e fonética etc. (Araújo, 2022); apontando para além dos limites do λόγος (logos) dominante, ao subjugar “a língua portuguesa com palavras potentes que o próprio colonizador não entende.” (Santos, 2023, p. 14).

Epistemologias das encruzadas: sua linguagem e o silêncio de Exu na diáspora negra

Estas epistemologias, preservadas e mantidas nos terreiros de candomblés, conforme foi dito, há pouco, emanam uma concepção de tempo muito particular que pode ajudar a compreender melhor o funcionamento da linguagem pelo prisma de Exu. Ela foi descrita, assim, por Nêgo Bispo: “o presente atua como interlocutor do passado e, consecutivamente, como locutor do futuro.” (SANTOS, 2015, p. 19). Mas, há uma expressão cosmológica iorubana (ou *òwe*) que, também, está a cargo de explicar como o tempo abraça as Epistemologias das encruzadas, quando diz bem assim: “Exu matou um pássaro ontem com a pedra que atirou hoje” (apud SODRÉ, 2017, p. 171). Logo, este modo de perceber o tempo cosmológico decodifica uma relação que gira em torno do “princípio, meio, princípio” (SANTOS, 2015, p. 136). Esta relação também está consagrada a expressar o modo como Exu se manifesta no tempo e no cosmo com um movimento espiral, “atravessando o corpo vivo, animando-o” (DRAVET, 2015, p.23).

Daí, pode-se afirmar que este movimento [em] espiral perpassa toda a poética das Epistemologias das encruzadas, domínio de Exu; ou seja, as Epistemologias das encruzadas refletem a forma como o cosmo se movimenta; basta olhar as imagens e a forma da via Láctea, os movimentos da Terra, o nascer do dia, o ocaso, o regime das marés, o movimento das vagas, a Lua, os movimentos de um feto no útero materno, em tudo há a espiral de Exu que expande o acontecimento da vida. Por isso, as tradições iorubanas escolheram o Okotô [caracol] para o representar, ou seja, o caracol representa Exu em seu movimento espiralar,

mas também é a representação simbólica de sua forma original, autoexpansiva de crescimento e a representação do infinito.

O senhor das encruzas é, por sua natureza, o comunicador, o orixá da comunicação, como dito antes, posto que seu sopro vital anima este movimento espiralar que é o efeito transformador de sua linguagem, aquela que expressa, comunicando, seu poder em constante expansão no cosmo e, ao mesmo tempo, exprime o acontecimento cosmológico da vida.

Destarte, se sem Exu não há linguagem, sem linguagem não há comunicação no cosmo (Araújo, 2021a; 2024), o que justifica por que “todos os caminhos de *Ifá* falam através da boca de Exu.” (Dravet, 2015, p. 20, grifo da autora). Este fato também pode explicar por que “os corpos falam a linguagem que Exu lhes infundiu com seu sopro.” (Dravet, 2015, p. 20).

Ora, esta linguagem também é o meio pelo qual as Epistemologias das encruzas circulam, com a força do axé de Exu, expressando e materializando a cosmologia que vem das culturas iorubanas. Em seu complexo quadro, o silêncio tem um lugar privilegiado, como se tem verificado até aqui, o que significa que o silêncio é parte da linguagem de Exu, aquele que é considerado, ainda, o princípio da comunicação, já que foi por causa de Exu que as línguas surgiram e se espalharam pelo mundo, como demonstram alguns itãs, as narrativas mitológicas iorubanas, responsáveis pela transmissão dos saberes que constituem suas epistemologias.

Algumas dessas narrativas contadas pelos mais velhos, dizem que, ao nascer, Exu foi logo falando que tinha fome, e esta fome o levou a comer vorazmente todos os seres vivos existentes, sem poupar até mesmo a própria mãe que lhe dava os alimentos. Não havendo mais o que comer, ele quis comer Orunmilá, seu pai, o qual reagiu, prontamente, correndo atrás do filho com uma espada. Quando o alcançava de feria golpes, os quais dividiram Exu em duzentos e um pedaços. Todavia, Exu ressurgia sempre deste último pedado, obrigando Orunmilá a perseguir e a dividir seu filho em outros duzentos e um pedaços. Até que todos os cantos da terra fossem povoados com uma parte de Exu, Orunmilá 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 andrógino, falando na palavra e no silêncio (Araújo, 2021a; 2021b; 2022a).

Dito de outro modo, foi a fome de Exu que o fez falar e foi aí que a comunicação surgiu com os mundos e Exu tornou-se o princípio da comunicação. Portanto, esta narrativa

pode ser usada para explicar por que Exu é o princípio de comunicação dentro do quadro epistemológico que se constituiu a partir de uma das cosmologias africanas subsaarianas transplantadas para essas outras margens atlânticas. De certo modo, tal narrativa se assemelha muito com a forma mítica como a tradição judaico-cristã explica o aparecimento das línguas no mundo, com o seu consagrado mito bíblico sobre a Torre de Babel.

A narrativa mitológica iorubana que acabo de relatar, não apresenta em si uma concepção de linguagem nítida, sob o ponto de vista teórico, tal qual ocorre com a narrativa bíblica aqui mencionada, há pouco. Ela usa uma linguagem mítica. Mas, há um relato a respeito do silêncio de Exu, como parte de sua linguagem, feito pelo babalorixá do Ilê Axé Ijexá à Silveira (2004) que, talvez, possa auxiliar a compreender melhor a linguagem concebida em termos das Epistemologias das encruzadas, tendo Exu como princípio de comunicação; ou seja, talvez ajude como traduzir sua linguagem para o pensamento ocidental num gesto de diálogo, entendido aqui como relação política entre os seres de mundos (ou cosmos) naturalmente diferentes (Araújo; Ferreira, 2010). O referido relato começa assim:

Tem uma passagem interessante que faz pensar o silêncio de Exu. Porque Exu sempre ganha as paradas, as apostas, ele sempre é um grande vitorioso porque é cheio de artimanhas, sabe desvendar segredos, é o orixá da comunicação, da velocidade, então as coisas não têm segredo para ele. Ele mergulha no escuro numa velocidade medonha, navega nos implícitos. Mas há uma história interessante de Exu com Oxum. Oxum era responsável por falar no jogo de búzios, para dar respostas às perguntas que os humanos faziam. Mas Oxum, muito comodista, logo se enfadou dessa coisa de dar respostas. Então, ela ardilmente fez uma proposta a Exu, ela sabendo que ele é um orixá interessado, gosta de tirar vantagem, tirar partido em tudo que ele faz e sabe, então ela propôs que ele ficasse com esse lugar de honra, esse lugar de honraria, de ser o primeiro a ter comunicação com os humanos, de ouvir o segredo de todo mundo, saber todas as respostas. E ele muito interessado em ser distinguido, topou imediatamente. Muito bem, aí quando ele assumiu o posto, foi vendo que a coisa era de um carrego e de uma responsabilidade muito grandes, se arrependeu e voltou a ela. Mas Oxum não volta atrás, fez está feito, não há retorno. Aí ela disse: “Em mim não há retorno, o nosso trato terá de ser cumprido para sempre, eu não tenho como voltar atrás.” Ele danou, se desesperou e prometeu perseguir todos os ori¹²⁷ dela pra pegar peças. Por isso, no candomblé se tem muito cuidado com as yaôs da Oxum, porque podem ser vítimas das peripécias de Exu. Então ele ficou calado, aí ele se cala, ele não pode romper o trato da energia de Oxum, o jeito é consentir. O silêncio de Exu é o silêncio de quem sabe perder na hora exata. E aí está resolvido, ele nunca mais toca no assunto. Não é conversa repicada, não há história repetida, não há mágoa, não há dúvida no consentimento. *É o silêncio da coisa*

¹²⁷ Em Yorubá, quer dizer cabeça. Neste caso específico, quer dizer aquele cujo ori é consagrado à Oxum, ou seja, os filhos dessa deidade nagô.

resolvida. [...] Então, ao invés de sofrer por causa disso, vive-se isso. [...] E Exu sabe fazer isso muito bem, e faz isso com satisfação e prazer. Exu é a expressão da felicidade, da alegria, Exu nunca está triste... (SILVEIRA, 2024, p. 86-87, grifos meus).

Em se tratando de uma cosmologia de tradição oral, esta fala, que narra um trato e uma proposta de destrato, entre as deidades Oxum e Exu, mostra o motivo pelo qual o silêncio de Exu aparece como “o silêncio da coisa resolvida” que é um efeito de linguagem, sob os aspectos ético e pragmático, que surgiu por causa do valor da palavra dada ao outro nesta mundividência; em outros termos, o silêncio de Exu é uma forma de responder ao outro, na condição de interlocutor; pois Exu calou-se para respeitar o trato feito e, neste caso, o calar é a sua resposta dada numa cena enunciativa. É um ato de comunicação, portanto, de linguagem.¹²⁸ Assim, como expressão de linguagem e como um saber circunscrito às Epistemologias das encruzas, o silêncio de Exu foi instituído numa demanda com Oxum. Então, ele requer a sua própria hermenêutica, entendida, aqui, como um conjunto de saberes que deve ser usado para o interpretar (neste caso, com base no sistema cosmológico que fundamenta as tradições iorubanas e suas epistemologias). Assim, para interpretar esta narrativa, que faz pensar sobre tal silêncio, é preciso conhecer um pouco de Exu e o sistema cosmológico que ele integra. Por este motivo, o babalorixá trata logo de falar sobre quem é Exu, para que se possa ter meios de pensar em tal silêncio, tendo Exu como meio central de interpretação ou como saber de sua própria hermenêutica.

Em outras palavras, para conhecer a linguagem do silêncio de Exu, é preciso conhecer Exu que é em si mesmo uma encruza cheia de “caminhos ou qualidades”, os quais representam as formas, títulos e funções que esta deidade nagô assume no seu sistema pensamento, como: Exu Akessan [senhor dos Mercados, da Comunicação, das trocas]; Exu Elegbara [senhor das Realizações, da Transmutação/Exu de Ogum]; Exu Tiriri [senhor Valoroso]; Exu Larôye [senhor da controvérsia, da honra]; Exu Lonan ou Onã [senhor dos caminhos]; Exu Bara [senhor do corpo]; Exu Baba Shighidi [senhor da vingança]; Exu Alafia [senhor da paz, do bem-estar, da satisfação]; Exu Odara [senhor da beleza, felicidade, das coisas boas]. (SILVA, 2015, p. 62-24). Existem outras, mas a leitura do relato do babalorixá nos permite identificar estas, o que demonstra o caráter performático de Exu, refletindo na sua linguagem, que envolve os códigos linguísticos, semióticos e pragmáticos, pois o corpo e seus gestos fazem parte dessa linguagem, ou seja, do seu modo de se comunicar com o cosmo, seus

¹²⁸ Esta concepção de linguagem é muito próxima daquela que existe entre os bantu, os quais consideram que “o uno é o conjunto de todas as ‘coisas’” inter-relacionando-se direta ou indiretamente. (SANTANA, 2019, p. 69).

elementos e os seres, estando centrada nos códigos de existências, expressão da interação existente entre os seres vivos, animados pela mesma força.

Por isto, a oralidade é muito importante nessas culturas, porque a fala sai do corpo vivo que a produz com a energia vital cosmológica, comum a todos os seres; ou seja, falar, nesse quadro cosmológico, é um ato de linguagem que faz a energia originária circular, expressando, ao mesmo tempo, sua cosmologia, no âmbito da linguagem. Portanto, é um ato sagrado que contém a energia cósmica, a força que vem do sopro de Exu Bará (ou Bara), o “princípio de comunicação”. Este modo de conceber a fala como ato sagrado, que carrega a energia que liga todas as coisas, explica por que a oralidade é tão fundamental neste sistema cosmológico de pensamento e de linguagem, e por que Exu teve que respeitar o trato que fez com Oxum. Isto também pode explicar por que a fala, nas cosmologias negras, tem um papel muito mais importante do que aquilo que o mundo ocidental (e ocidentalizado) convencionou chamar de língua, uma ideia associada a um processo de “gramatização” e escrita que acabou redefinindo “profundamente a ecologia da comunicação humana” (Auroux, 1992, p.8), dando ao Ocidente um meio de conhecimento/dominação sobre as outras culturas do planeta, cujo processo levou a produção de dicionários e gramáticas de várias línguas do mundo, sobretudo,

em África, onde o olhar de fora identificou dois grandes grupos linguísticos: os bantus e os yorubas ou nagôs, além do fom (Fongbè), 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. (Araújo, 2022a, p. 82).

Deste modo, a associação de Exu à imagem do demônio faz parte deste processo de gramatização das línguas que envolve ainda a imposição de uma escrita as muitas línguas ágrafas. Um exemplo concreto desse apagamento aparece, precisamente, na versão da Bíblia para o iorubá. Outra ocorrência é quando Exu é traduzido como إبليس (Iblis) e شَيْطَان (Shaitan) na versão do Corão [livro sagrado do muçulmanos] também para o iorubá; neste caso, “Iblis é uma criatura feita de fogo e o princípio maligno (Shaitan)” (Silva, 2015, p. 28). De forma análoga, o português setecentista traduz Exu como demônio e na *Obra nova de língua geral de Mina*, de Antonio da Costa Peixoto, publicada em 1741 e escrita a partir da língua ewe, [Exu] *Leba* (ou *Lebara*) aparece como demônio,

E esta tradução se mantém até hoje, incluindo na própria África. No *Dicionário yoruba-ínglês* (Ibadan: University Press), o termo ‘elesù’ (que se refere à pessoa que cultua ou foi consagrada a Exu) é traduzido para o inglês como ‘adorador do demônio’, ‘possuído pelo demônio’, ‘diabólico’, ‘mau’. A versão desse dicionário para o português seguiu a mesma tradução inglesa do termo (Silva, 2015, p. 28-29).

Estes exemplos mostram como foram colocadas em práticas as equações desonestas elaboradas pelo colonialismo com base na linguagem da metafísica ocidental, como foi dito antes. Então, não resta dúvida, que, este foi um dos momentos mais astutos da nossa história, pois foi aí que passaram a identificar Exu como o demônio, tentando subverter toda a sua ordem para eliminar os seus poderes, que, no dizer de Nêgo Bispo, não passa de “uma tentativa de apagamento de uma memória para que outra possa ser composta.” (Santos, 2023, p. 12). E esta tentativa, ele resolveu chamar de processo de denominação, muito próximo daquilo que Aurox tem chamado de gramatização, como, há pouco, enunciado aqui.

Ora, este *processo de gramatização das línguas*, que envolve o processo da *denominação* no campo lexical, foi responsável por impor aos mundos cosmológicos com suas línguas uma outra concepção de linguagem, dessacralizando a fala, ou seja, a relação da fala com o sagrado por meio da escrita usurpadora e seu autoritarismo gramatical. Em outras palavras, o processo de gramatização subverteu toda a ordem linguística do planeta ao impor um modo que colocou a “escrita” no centro da vida dos falantes em detrimento da oralidade com suas práticas e em detrimento do seu valor sagrado que extrapola o linguístico; pois, agora, a fala diz respeito a “tudo o que é levado aos lábios pelas necessidades de discurso” (Saussure, 2012, p. 135).

Na prática, o cristianismo cria a sua liturgia da palavra [escrita] cujo centro é o que está escrito em seu livro sagrado [a Bíblia] e o seu lócus é a igreja [ἐκκλησία], considerada como a casa de Deus ou Javé (YHWH)¹²⁹ no plano terreno. Este modelo que sacraliza a palavra escrita, dessacraliza a palavra falada e o cosmo deixa de ser o lugar sagrado, pois a casa de Deus é a igreja. E no campo da ciência da linguagem, como isto se reflete? A Linguística Geral, desenhada supostamente por Saussure, sacraliza o que ela resolveu chamar de língua e dessacralizou a fala em um esquema que a primeira se apresenta como coletiva (social) e a segunda como individual, já que “não há fala coletiva” (Saussure, 2012, p. 141); o que quer dizer que: “a língua é somente a consagração daquilo que tinha sido evocado pela fala” (Saussure, 2012, p. 136), ou seja, é a língua que tem o poder de consagrar algumas falas, por isso, é a língua que é histórica e, aqui, ter história significa ter uma escrita.

Economicamente, este *processo de gramatização* acabou refletindo as relações econômicas e sociais impostas pelo eurocentrismo, explicação que justifica o motivo para os escravizados que falavam o português tivessem mais valor no mercado e o motivo por que se

¹²⁹ Transliteração latina tomada a partir da forma helênica do termo hebraico יהוה, pois a língua grega foi usada para a difusão do cristianismo nos seus primeiros anos, mundo a fora, dado seu prestígio; tempos depois passou pelo processo em que a linguagem da metafísica ocidental dominou o mundo cristão por meio de seus binarismos, formando um sistema dicotômico (céu e inferno; vida e morte; masculino e feminino etc.).

distingue variedade culta de variedade popular/vulgar. E “esta afirmação é válida, evidentemente, em termos ‘internos’, quando confrontamos variedades de uma mesma língua, e em termos externos pelo privilégio das línguas no plano internacional.” (Gnerre, 1991, p. 7). Por isso, o inglês vale mais que o francês que, por sua vez, vale mais que o alemão e este mais que o português etc.

Então, este modelo que resulta de tal *processo de gramatização*, torna mais evidente por que “falar uma língua é assumir um mundo, uma cultura.” (Fanon, 2008, p. 50). Em contrapartida, nas cosmologias negras, como a iorubana, falar é um ato sagrado que faz circular a energia cósmica presente no corpo e em todas as coisas vivas da natureza, conectando-os e contendo a memória ancestral do princípio de comunicação, ou seja, a memória ancestral de quando Exu teve fome e falou pela primeira vez, como diz as tradições iorubanas.

Para sobreviver a este *processo de gramatização* que dessacralizou a fala, Èṣù ganhou a forma de Exu no Brasil e se calou para usar o seu silêncio como forma de se comunicar com os corpos negros e manter a circulação de sua energia, uma estratégia que aumentou o seu poder com a sua multiplicação no mundo diaspórico negro, como detalhado logo a seguir.

A multiplicação de Exu em um conceito e seu silêncio descolonizando do ser

Esta forma de resistência que se deu por meio do silêncio de Exu, impediu que prevalecesse apenas uma visão, a do colonizador, razão pela qual a diáspora negra está marcada de um lado, pelas equações desonestas do colonialismo que se mantém no processo de *aculturação* ou sincretismo, e do outro, pela resistência do silêncio que representa as culturas e tradições negras voltadas para o fonocentrismo (oralidade). Dito de outro modo, há, ao mesmo tempo, uma sobreposição e uma confusão gerada pelas artimanhas de Exu, de um lado sobre o outro, o que tornou possível a sua multiplicação nestas bancas atlânticas de cá, notadamente, com o aparecimento da Umbanda, um entrelugar (encruza) que sintetiza, no campo da religiosidade, o encontro, em desencontro, da fé do colonizador com a fé dos colonizados. Esta multiplicação pode ser caracterizada como uma descontinuidade na continuidade, cuja dispersão e o silêncio ressignificado por Exu fez acontecer outro sistema cosmológico.

Neste novo sistema, que é a Umbanda, “os orixás e os santos católicos situam-se nos patamares mais altos na escala, que tem no topo a santíssima trindade [sic] do cristianismo.” (Silva, 2015, p. 57). Já, Exu apresenta-se como uma categoria de entidades que representa

espíritos que estão num grau mais baixo de todos, formando, assim, um grupo daqueles que tiveram uma vida terrena desregrada como bêbados, viciados, malandros, prostitutas e demais infratores da lei, a “marginália sagrada”.

Esta categoria também se divide em dois subgrupos: um de “Exu-demônio” ou “Exu pagão”, e um outro de “Exu batizado”. Aqueles podem mudar para este último subgrupo, demonstrando “a eficácia do sistema ao capacitar os que se encontram no patamar mais baixo da ordem social ou mítica (o mundo das trevas primitivismo ou escravidão) para ir para o mundo da luz, por meio do trabalho livre.” (Silva, 2015, p. 58).

Como a Umbanda é uma encruza que reúne dois mundos diferentes em uma outra cosmovisão, existem ainda aqueles Exus “que não se apresentam com nomes africanos ou de demônios cristãos” (Silva, 2015, p. 65). A título de exemplos, cito aqui: “Exu Sete Encruzilhadas, Exu Porteira, Exu Tranca-Ruas, Exu Destranca-Ruas, Exu Catacumba, Exu Caveira, Exu Cemitério, Exu Lorde da Morte, Exu Matança, Exu Meia-Noite, Exu do Lodo, Exu Duas Cabeças, Exu Morcego, Exu Capa Preta, dentre outros.” (Silva, 2015, p. 65).

Além desta cosmovisão que surge com a Umbanda, há ainda aquela dos candomblés de tradição bantu-angola cuja semelhança permite fazer uma aproximação de Exu, orixá iorubano ou nagô, com um inquice (Nkisi) que possui características bem próximas, tido como inquice dos Caminhos e das encruzas. Neste sistema cosmológico, apresenta-se com os nomes de Pambojila (*Pambu ia-njila* [Encruzilhada]), Aluvaiá (de àlùwàlá), Bombojira, Caracoci, Cariapemba, Gongobira, Jiramavambo, Macuce, Mavambo, Mavile, Pavenã, Quitungueiro, Unjila, Unjira etc.

Diante de tal realidade, propus um conceito decolonial, criado para lidar com esta multiplicação de Exu no mundo diaspórico negro, nessas outras margens atlânticas ou transatlânticas, numa outra discussão, em que chamei de *Exu diaspórico* (Araújo, 2024). A princípio, a utilização deste conceito estava a cargo de compreender a pedagogia das encruzilhadas e o princípio exúlico de comunicação com base nas questões ligadas à tradução do que não se pode traduzir integralmente, já que Exu não se deixa traduzir por inteiro, embora esteja em tudo. Agora, passou a expressar um meio conceitual pelo que se pode compreender a multiplicação de Exu como descontinuidade na sua continuidade no mundo diaspórico negro, em meio ao paradoxo exúlico de sua intraduzibilidade; ou seja, a ideia contida neste conceito é expressar a tradução daquilo que não se traduz, já que Exu não se deixa traduzir totalmente, por causa do feitiço de sua linguagem, que tornou possível o aparecimento do “pretuguês”, a língua falada pela nação brasileira, majoritariamente negra com seus tons pardos (Castro, 1983; Gonzales, 1988).

Portanto, o conceito *Exu diaspórico* tem como um de seus objetivos expressar a impossibilidade de traduzir Èṣù, mas também procura compreender como se operou a sua multiplicação na diáspora negra. Aqui, ela é vista como resultado do silêncio imposto pelo colonialismo e ressignificado pelas Epistemologias das Encruzas (os saberes ancestrais que representam as cosmologias negras, onde Exu subverte, ainda, o princípio de não-contradição e de identificação que ordena, orientando, toda a linguagem da metafísica ocidental) (Araújo, 2022b). Nesta encruza decolonial, a multiplicação de Exu é o resultado de seu silêncio, caminho pelo qual se resistiu ao epistemicídio do regime colonial e onde se manteve seu saber ancestral, aqui em tradução parcial.

E, por estar em tudo, Exu é, em si, um feixe de relações, apresentando como andrógino (nasceu menino, mas conhece os mistérios da placenta e da cabaça-ventre) e aparecendo no entrelugar do plano material com o plano imaterial; é sagrado e profano, conexão entre os mundos, fonte do saber ancestral originário. Numa síntese teórica, Exu não se traduz integralmente por causa da sua descontinuidade em continuidade, a qual, também, expressa a dispersão de seu saber e de seu poder entre nós; ou seja, a visão que temos dele é sempre parcial, incompleta e isto constitui parte de seu saber que é a impossibilidade de sua tradução integral (Araújo; Ferreira, 2010).

Por isso se diz, nas culturas iorubanas, que “cada ser humano possui seu próprio Exu, chamado Exu Bara, o senhor que traz movimento ao corpo. Os orixás também possuem seus Exus particulares, que são identificados em função desta relação.” (Silva, 2015, p. 60-61). Portanto, sua energia e seus saberes estão por toda parte e em todos os seres do mundo material e invisível.

A multiplicação de Exu nessas bancas de cá do Atlântico é, portanto, um acontecimento diaspórico que resultou da transposição de boa parte das populações da África subsaariana, como esta discussão tem demonstrado até aqui. Em outras palavras, pode se dizer que ela é um efeito de linguagem produzido pelas mais adversas condições de produção, sendo algo jamais visto na história dos povos.

Neste forçado encontro de desencontro, Exu se saiu vitorioso, com um vigor sem igual, porque soube como ninguém tirar proveito da situação em que foi posto. Foi, portanto, no caos criado pelo colonizador que Exu aumentou a sua potência, ao tornar-se na deidade negra diaspórica mais polêmica e temida de todas, ao longo de um “processo [histórico] de trocas, diálogo, negociações, imposições e resistências entre os sistemas religiosos africanos e os de origem cristã, como o catolicismo e, mais recentemente, o neopentecostalismo.” (Silva, 2015, p.18, [adendo meu]).

Assim, neste processo de encontro no desencontro, o silêncio imposto pelo regime colonial teve um papel de encruzilhada para a sua multiplicação em outras qualidades ou caminhos; pois Exu o converteu ao silêncio de sua linguagem. Então, foi aí que Exu riu o sorriso vitorioso, porque caos e silêncio fazem parte de seus domínios. Feliz, Exu prosperou e se multiplicou em cada corpo negro diaspórico, com a força de sua energia e do poder da linguagem de seu silêncio no momento determinado. Mas, até pouco tempo, o regime colonial tinha a certeza de que havia cristalizado seus circuitos, e, sob pena de viver uma catástrofe, as novas nações foram forçadas a mantê-lo, pois não se esperava uma contraofensiva. E tudo isso graça ao silêncio de Exu e estas representações cosmológicas negras que são, simultaneamente, emanações ancestrais, instantes no presente e no devir, “às quais podemos recorrer, dentro de nossas reflexões e da densidade da nossa carne” (Santana, 2019, p. 66). Por isso,

temos demonstrado em muitos momentos da história a nossa capacidade de compreender e até de conviver com a complexidade das questões que esses processos têm nos apresentado. Por exemplo: as sucessivas ressignificações das nossas identidades em meio aos mais perversos contextos de racismo, discriminação e estigmas; a readaptação dos nossos modos de vida em territórios retalhados, descaracterizados e degradados; a interlocução das nossas linguagens orais com a linguagem escrita dos colonizadores. (Santos, 2015, p. 97).

Estes modos de readaptação e ressignificações revelam a história da resistência dessas emanações ancestrais que atravessaram o Atlântico nos navios negreiros, mantendo-se vivas nestas bandas de cá sob a força da energia de Exu que as multiplicou por meio do seu silêncio, cheio do saber e do conhecimento ancestrais que são indispensáveis ao processo de *descolonização do ser* e na escritura de uma outra história, que, ao contrário da contada pelo colonizador, está explicitamente susceptível ao jogo da dispersão e da descontinuidade na continuidade, sob a regência de outra noção de tempo e outras linguagens (Araújo, 2020; 2023; 2024).

Sendo esta uma demanda do tempo presente, que precisa usar esses saberes para descolonizar os corpos colonizados pelo regime colonial, crucial na construção dessa outra história, deve-se ter em mente que não é uma tarefa fácil de fazer, como Fanon já advertia, dizendo que descolonizar os seres colonizados traz danos à saúde mental de muitos desses indivíduos, tendo em vista que “a descolonização é sempre um fenômeno violento.” (Fanon, 2022, p. 31). Mas, qual a solução para atenuar toda essa violência que decorre deste

fenômeno, em face da *violência neocolonial*, empreendida pela elite política e dominante das novas nações?

O primeiro passo para solucionar esta questão é reconhecer que não existe outra via a seguir senão aquela que considera que sem o processo da descolonização do ser não há transformação nem libertação dos corpos aprisionados pelo regime colonial, pois se trata de uma demanda histórica cuja memória do desejo reivindicado faz suportar tal violência, na medida que

Sua importância inusitada decorre do fato de que ela constitui, desde o primeiro dia, a reivindicação mínima do colonizado. A bem da verdade, a prova do êxito reside num panorama social inteiramente transformado. A extraordinária importância dessa transformação é que ela é desejada, reivindicada, exigida. A necessidade dessa transformação existe em estado bruto, impetuoso e impositivo, na consciência e na vida das mulheres e dos homens colonizados (Fanon, 2022, p. 31-32).

Neste sentido, a resistência é a expressão desse desejo cuja reivindicação exige uma tomada de posição, uma consciência negra, um saber ancestral, a conexão com o elo original que se manteve nos terreiros de candomblés, como linguagem de um corpo coletivo e como corpo individual conectados pela energia cosmológica original que sobreviveu ao jugo colonial.

Destarte, o caminho percorrido nesta encruza discursiva tem ensinado, até aqui, que é preciso começar pela descolonização da linguagem. E por que começar pela linguagem? A resposta é simples, pois foi por meio dela que fomos primeiramente colonizados e foi por meio dela que o silêncio de Exu, enquanto linguagem, povoou o silêncio imposto pelo regime colonial, resistindo ao epistemicídio e à necropolítica do colonialismo europeu.

Como foi visto antes, o próprio Fanon enfatizou, em *Pele negra, máscaras brancas*, como a linguagem nos tornou cativos do colonialismo europeu, levando muitos à loucura, à embriaguez, ao suicídio, além de confinamentos em habitações impróprias que geravam muitos problemas de saúde, dando a falsa impressão que o problema era causado pelo fato do indivíduo ser negro, conforme denunciou Juliano Moreira em sua tese doutoral, defendida na Faculdade de Medicina da Bahia, em 1891, chamando-os de “ridículos preconceitos de cores ou castas (...)” (Moreira, 1922). Então, para combater esses efeitos de linguagem, só mesmo descolonizando a própria linguagem. Se no colonialismo eurocêntrico “colonizar = coisificar” (Césaire, 2020, p. 24), no fenômeno da descolonização, *descolonizar = descoisificar*. Neste caso, a tradução é: devolver a dignidade da pessoa desumanizada pelo regime racista colonial, o que contraria as palavras coloniais, numa espécie de jogo usado para enfraquecê-las ou nas

palavras de Nêgo Bispo: “Vamos pegar as palavras do inimigo e vamos enfraquecê-las. E vamos pegar as nossas que estão enfraquecidas e vamos potencializá-las.” (Santos, 2023, p. 13). Por esta razão lancei mão do conceito *Exu diaspórico* e de *língua-linguagem como encruzilhada* como palavras de ordem e gestos *contracolonizadores* para descolonizar o ser, seguindo, aqui, aquilo que Nêgo Bispo chamou de “prática de denominações dos modos e das falas, para contrariar o colonialismo.” (Santos, 2023, p. 13). E este é um modo exúlico de colocar em ordem a desordem provocada pelo colonialismo que se manteve vivo nos candomblés, nas irmandades negras, nos quilombos, favelas, onde se conseguiu, com tal linguagem, evitar a dominação por completo dos corpos negros, nestes lugares onde Exu fala pelo silêncio que contém esse seu saber ancestral, e a força da resistência negra diaspórica em sua trajetória contemporânea, identificada como fenômeno da descolonização. Por isso, disse Nêgo Bispo: “Então, para transformar a arte de denominar em arte de defesa, resolvemos denominar também.” (Santos, 2023, p. 13). A resistência do povo da favela tem nos ensinado na prática como descolonizar a linguagem, ou seja, “A favela adestrou a língua, a enfeitiçou.” (Santos, 2023, p. 14). Hoje, isto é posto em prática no Rap, nas escolas de Samba, nos terreiros de candomblés, nas rodas de capoeira, na língua incorporada, pois o português não é mais a língua do colonizador, mas a nossa língua: o pretuguês!

Considerações finais

Falar sobre o silêncio de Exu no mundo diaspórico negro é fazer uma retomada do “Começo, meio, começo”, trazendo à tona e revisitando as memórias da história da resistência e esse saber ancestral, traduzido, numa interlocução com a linguagem escrita dos colonizadores ressignificada pelo fenômeno da descolonização. Mas, na tessitura do presente texto, este é o espaço consagrado para dizer: LARÓYÈ É UM! Na linguagem de Exu: travessia discursiva concluída sob as suas ordens! E, ao mesmo tempo, o lugar onde se oferece o Ebó para aquele que primeiro come e onde se lançou mão apenas das suas palavras, aquelas permitidas; pois não se pode traduzi-lo integralmente por causa do seu poder que engendra o seu jogo de “dispersão na continuidade”, e porque Exu está por toda parte, seja por sua linguagem, seja porque está em tudo que há no cosmo, como a sua energia originária e princípio de comunicação. E aqui isto foi feito tal qual fez Nêgo Bispo, aquele que traduziu a resistência de Exu como ninguém. Logo, tratou-se das Epistemologias das encruzadas por meio do silêncio de Exu, como parte de sua linguagem e como resistência, justamente nestas outras margens atlânticas onde Exu foi mencionado em um registro documental do século XVIII,

como sendo o próprio demônio do mundo cristão (Silva, 2015, p. 31). E os motivos podem ser facilmente identificados.

Diante da desordem causada pelo regime colonial e sua necropolítica epistemicida, Èṣù resolveu se desdobrar, multiplicando o seu poder, nas formas de Exu, na Luso-América, e em Eshu, na Hispano-América, incluindo ainda a parte franco-americana da Luziânia nos Estados Unidos, região dominada no período colonial pela França. Estas outras formas de Èṣù acontecer, constituem em si um conjunto de outras formas; ou seja, são as partes de Èṣù divididas pelos golpes de seu pai, conforme contam um dos itãs dos mais velhos com suas respectivas versões. Em um sentido mais prático, a multiplicação de Exu é símbolo emblemático da resistência de todas as Epistemologias das encruzas que sobreviveram ao regime colonial epistemicida, por meio do seu silêncio estratégico, como a pedra lançada hoje, para acertar o inimigo de ontem.

Então, esta pedra lançada por aquele que vence todas as paradas, está a cargo de derrubar aquilo que ainda aprisiona certos corpos negros ao regime colonial do passado em sua fase neocolonial. Mas, aquele que consegue ouvir o silêncio de Exu, consegue sair da *Grande Noite* colonial, acessando as suas Epistemologias das encruzas. Ela simboliza o saber que vem de Exu, cuja linguagem do silêncio de Exu é uma das encruzas que contém o saber ancestral. Conhecer Exu e saber transitar em suas encruzas, significa se abrir ao diálogo com o nosso passado ancestral agora no tempo presente, sem medo de ser feliz, pois Exu possui uma alegria e um silêncio que ensinam, mesmo em condições tão desfavoráveis, que não se deve manter mágoas nem amarguras. E esta é a mensagem que Exu deixa marcada no tempo: a pedra atemporal foi lançada! E para quem as observas, diz, com muita alegria e gratidão, ao senhor das encruzas: Mojubá!

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 P. de. Exu diaspórico: um conceito decolonial forjado para compreender o princípio exúlico de comunicação e a pedagogia das encruzilhadas. *Revista Calundu*, v. 7, n. 2, p. 4–24, 2024. DOI: <https://doi.org/10.26512/revistacalundu.v7i2.50906>. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/revistacalundu/article/view/50906>. Acesso em: 13 jan. 2024.
- 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. A língua-linguagem como encruzilhada: desafios e implicações tradutórias de um conceito decolonial em elaboração. *Lingu@ Nostr@*, v. 9, n. 2, p. 76 - 99, 2022a. DOI: <https://doi.org/10.29327/232521.8.2-6>. Disponível em: <https://periodicos2.uesb.br/index.php/lnostra/article/view/13091>. Acesso em: 13 jan. 2024.

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. (Org.). *III Webinário estudos amadianos: 110 anos de nascimento de Jorge Amado*. Cachoeira: Portuário Atelier Editorial, 2022b.

ARAÚJO, Alex Pereira de. Exu: the language as a crossroad in black diasporic culture(s). *Academia Letters*, San Francisco-CA, Article 3098, 2021a, p. 1-6. Doi: <https://doi.org/10.20935/AL3098>. Disponível em: https://www.academia.edu/51100240/Exu_the_language_as_a_crossroad_in_Black_diasporic_culture_s. Acesso: 13 de jan. 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, v. 2, n. 4, 2021b, p. 357-388. Disponível em: <https://www.revistas.uneb.br/index.php/abatira/article/view/13036>. Acesso: 14 de jan. 2023.

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, n. 19, jun.-sept., 2020. Disponível em: <http://unidadesociologica.com.ar/UnidadSociologica192.pdf>. Acesso em maio de 2023.

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.

AUROUX, Sylvain. *A revolução tecnológica da gramatização*. Trad. Eni Puccinelli Orlandi. Campinas: Editora da Unicamp, 1992.

CALAME-GRIAULE, Geneviève; GAY-PARA, Praline. *La parole du monde: parole, mythologie et contes en pays dagon: entretiens*. Paris: Mercure de Frances, 2002.

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

CASTRO, Yeda Pessoa de. Das línguas africanas ao português brasileiro. *Afro-Ásia*, Salvador, n. 14, 1983. DOI: <https://doi.org/10.9771/aa.v0i14.20822>. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/20822>. Acesso em: 6 fev. 2024.

- CÉSAIRE, Aimé. *Discurso sobre o colonialismo*. Trad. Cláudio Willer com ilustração de Marcelo D'Saete. São Paulo: Veneta, 2020.
- CHOMSKY, Noam. *Novos horizontes no estudo da linguagem e da mente*. Trad. Marco Antônio Sant'Anna. São Paulo: Editora Unesp, 2005.
- 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*. Trad. Sebastião Nascimento; prefácio de Renato Nogueira; introdução e notas de Jean Khalfa. São Paulo: Ubu, 2020.
- FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Trad. Lígia Fonseca Ferreira e Regina Salgado Campos. 1ª edição. Rio de Janeiro: Zahar, 2022.
- FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Trad. 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*. Trad. Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 1981.
- GERALDI, João Wanderley. *Portos de passagem*. 4ª ed. São Paulo: Martins Fonte, 1997.
- GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. *Tempo Brasileiro*, Rio de Janeiro, n. 92/93, p. 69-82, jan./jun. 1988.
- GNERRE, Maurizio. *Linguagem: escrita e poder*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- 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*. Trad. Sebastião Nascimento; prefácio de Renato Nogueira; introdução e notas de Jean Khalfa. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

- ORLANDI, Eni Puccinelli. *Terra à vista – discurso do confronto: velho e novo mundo*. 2ª ed. Campinas-SP: Editora da Unicamp, 2008.
- REIS, João José. *Rebelião Escrava no Brasil: a história do levante dos males em 1835*. Edição revista e ampliada. 3ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- 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. *Cadernos de Tradução*, Florianópolis, v. 39, n. esp., p. 65-77, set.-dez., 2019.
- SANTOS, Antônio Bispo dos. *A terra dá, a terra quer*. Imagens de Santídio Pereira. São Paulo: Ubu /PISEAGRAMA, 2023.
- SANTOS, Antônio Bispo dos. *Quilombos, Modos e Significados*. Brasília: INCTI; UnB; INCT; CNPq; MCTI, 2015.
- SAUSSURE, Ferdinand de. “Língua” e “fala”: “o tesouro da língua”. In.: DEPECKER, Loïc. *Compreender Saussure a partir dos manuscritos*. Trad. Maria Ferreira. Petrópolis: Vozes, 2012.
- SILVA, Vagner Gonçalves da. *Exu: o guardião da casa do futuro*. Rio de Janeiro: Pallas, 2015.
- SILVEIRA, Marialda Jovita. *A educação pelo silêncio: o feitiço da linguagem no candomblé*. Ilhéus: Editus, 2004.
- SILVEIRA, R. Do Calundu ao Candomblé. *Revista de História da Biblioteca Nacional*, n. 6, p. 16-25, dez./2005.
- 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, n. 5, out. 2009.
- SODRÉ, Muniz. *Pensar nagô*. Petrópolis: Vozes, 2017.
- SOUZA, Neusa Santos. *Tornar-se negro ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. Prefácios de Maria Lúcia da Silva e Jurandir Freire Costa. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.