

# **LAROYÊ, EXU: Uma perspectiva teórico-metodológica para se refletir sobre o educar comunicativo negro a partir da entrevista de Conceição Evaristo no Roda Viva <sup>1</sup>**

## **LAROYÊ, EXU: A Theoretical-Methodological Perspective for Reflecting on Black Communicative Education Based on Conceição Evaristo's Interview on Roda Viva**

Erick Johnson Candeias <sup>2</sup>  
Cirlene Cristina de Sousa<sup>3</sup>

**Resumo:** *Este artigo, tem o objetivo de refletir sobre uma alternativa teórico-metodológica para a abordagem de eventos interacionais desencadeados pelo atravessamento das questões étnico-raciais junto a processos de natureza comunicacional e educacional. Tomando como exemplo, a possível presença educadora da escritora Conceição Evaristo no programa televisivo Roda Viva, buscamos construir uma proposta que mobilizasse os saberes produzidos pelo culto a Exu. Metodologicamente, partimos do conceito de Dispositivos Interacionais, subvertendo-o aos pressupostos exusíacos dos cruzos e das encruzilhadas. Como resultado, o caminho teórico-metodológico proposto nos permitiu associar as falas de Conceição Evaristo à potência subversiva de Exu, levando a processos comunicacionais e educativos que emergem não de um referencial ocidental, mas das lutas e saberes produzidos pelo povo negro.*

**Palavras-Chave:** *Cruzo. Dispositivos Interacionais. Encruzilhada.*

**Abstract:** *This article aims to reflect on a theoretical-methodological alternative for approaching interactional events triggered by the intersection of ethnic-racial issues with processes of a communicational and educational nature. Taking as an example the possible educational presence of the writer Conceição Evaristo in the television program Roda Viva, we seek to construct a proposal that mobilizes the knowledge produced by the cult to Exu. Methodologically, we start from the concept of Interactional Devices, subverting it to the Exuist premises of crossings and crossroads. As a result, the proposed theoretical-methodological path allowed us to associate Conceição Evaristo's statements with Exu's subversive power, leading to communicational and educational processes that emerge not from a Western framework, but from the struggles and knowledge produced by the Black people*

**Keywords:** *Crossing. Interactional Devices. Crosswords.*

<sup>1</sup> Trabalho apresentado ao Grupo de Trabalho Comunicação Raça e Interseccionalidade. 34º Encontro Anual da Compós, Universidade Federal do Paraná (UFPR). Curitiba - PR. 10 a 13 de junho de 2024.

<sup>2</sup> Mestrando no Programa de Pós-Graduação em Educação e Formação Humana, Faculdade de Educação da Universidade do Estado de Minas Gerais (UEMG), Belo Horizonte – MG. Bacharel em Farmácia, Especialista *Lato Sensu* em Docência do Ensino Superior e Metodologias Ativas de Aprendizagem, erick.j.candeias@gmail.com

<sup>3</sup> Professora do Programa de Pós-Graduação em Educação e Formação Humana, Faculdade de Educação da Universidade do Estado de Minas Gerais (UEMG). Doutora em Educação e Mestra em Comunicação Social, cirlene.sousa@uemg.br

## 1. Introdução

Este artigo se destina a refletir sobre uma perspectiva teórico-metodológica que, pensada a partir da capacidade inventiva dos corpos negros diaspóricos, apresenta-se como um caminho viável para a abordagem crítica de contextos educativos e comunicativos atravessados por questões étnico-raciais. A reflexão parte da problemática apresentada pelos significados e sentidos da possível presença educadora de uma mulher negra e periférica; a escritora Conceição Evaristo, durante entrevista cedida ao programa de televisão *Roda Viva*, veiculado pela *TV Cultura* em 06 de setembro de 2021.

Ao longo do texto, discutiremos como a ideia de *encruzilhada*, conceito que emerge originalmente a partir dos saberes produzidos no culto à Exu, divindade dos povos iorubás, apresenta-se como uma alternativa ao modo *colonialista/euroamericano* de abordar cientificamente eventos cuja natureza de pesquisa seja circunscrita na interface entre os campos da educação e da comunicação.

A partir da perspectiva dos *Dispositivos Interacionais* (BRAGA, 2017), discutiremos como a natureza tentativa do processo comunicacional, processo este, constituído a partir de desarranjos, silenciamentos e o apagamento dos saberes produzidos pelos grupos não dominantes. Discutiremos também como a natureza relacional do processo comunicacional conecta-o diretamente ao ato de educar e por que este processo favorece o entrecruzamento de saberes diversos.

Por fim, a partir dos conceitos de ‘*encruzilhada*’ e ‘*cruzo*’, extraídos da denominada *Pedagogia das Encruzilhadas* (RUFINO, 2019), trataremos dos aspectos educacionais evocados pela problemática, sugerindo como a população negra brasileira, aqui emulada na figura de Conceição Evaristo, desenvolve meios de educar a partir de saberes produzidos pela *subversão* e pela *luta*. Elementos que, de forma conjunta ou independente, dão peso e potência ao movimento de se questionar a hegemonia da lógica epistemológica *colonialista-euroamericana*.

Quando iniciamos nosso caminho em busca dos sentidos e significados da entrevista de uma mulher negra a uma rede de televisão pública brasileira, sabíamos que estávamos diante de um desafio. Como traduzir os dizeres de uma mulher negra? Rememorando os

dizeres de Sojourner Truth<sup>4</sup>, como traduzir os dizeres de uma mulher que a sociedade escolhe não ver como mulher e merecedora de direitos? Como traduzir os saberes de um povo silenciado? Seriam os caminhos teórico-metodológicos já validados no campo das ciências humanas suficientes para apreender a complexidade aqui exposta? Muitos responderão que sim, uma resposta válida e que conduziria seu investigador por um caminho sólido em busca de respostas. Nós, entretanto, optamos pelo caminho da possibilidade, uma possibilidade construída a partir de princípios essencialmente negros e brasileiros: a *luta* e o *atrevimento*.

As reflexões apresentadas neste texto nascem dos estudos que compõem a pesquisa, momentaneamente nomeada como “Saberes de fresta no *Roda Viva*: uma análise educativo-comunicativa dos sentidos e significados da entrevista de Conceição Evaristo”, desenvolvida junto ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Educação e Formação Humana da Universidade do Estado de Minas Gerais.

## 2. Fazendo a roda girar

Mulher, mãe, escritora, intelectual, ativista e periférica. Conceição Evaristo é uma mulher que representa muitas outras mulheres brasileiras e, talvez o que conecte todas essas muitas mulheres, seja o fato de que a elas sempre foi negado o falar do seu próprio lugar. A partir desta premissa, faz-se necessário refletirmos sobre como a televisão brasileira lida com seu público negro, como uma maneira de nos aproximarmos de algumas questões tensionadoras que surgem quando nos voltamos para a presença de Conceição Evaristo em um programa de televisão.

Como nos faz lembrar Muniz Sodré (1999), a televisão brasileira é uma instituição erguida a partir de uma égide colonial, destacando que o racismo institucionalizado pela mídia televisiva se traduz nas programações sob a forma de negação do racismo. A televisão, sendo um veículo midiático democrático, ao praticar um discurso que muito se assemelha ao da democracia racial, associa as reivindicações das pessoas negras a um lugar de recalque e subalternidade, valorizando apenas as perspectivas eurocêntricas e homogeneizantes, reafirmando a ideia de que pessoas negras atuam socialmente como protagonistas.

---

<sup>4</sup> Em 1851, Sojourner Truth, mulher negra, intelectual e histórica ativista norte-americana, discursou na Convenção dos Direitos da Mulher em Akron, Ohio. Em seu discurso mais conhecido, ela questiona ao público presente se ela, mulher negra que trabalhara em condições de igualdade quanto a esforço e castigo junto a homens negros no campo, quando era uma pessoa escravizada, não era uma mulher pois, o público masculino presente defendia que mulheres tinham vantagens sociais sobre os homens e por isso não deveriam ter os mesmos direitos que os homens.

Como apontam Barreto, Ceccareli e Lobo (2017), na mídia brasileira existe uma assimetria nas relações identitárias com negros e negras comparada às relações com brancos e brancas. Diferente da pessoa branca, normalmente associada a profissões elitizadas e estereótipos bondosos, a mídia para grandes massas associa o corpo negro a estereótipos como "bandido" e "malandro", por exemplo. Só em 2023, a maior rede de televisão do país fez uma novela<sup>5</sup> em que a maior parte do elenco era negra e esses personagens ocupavam posições de destaque na sociedade. Observação semelhante pode ser feita no que se refere ao jornalismo televisionado, em que só nos últimos anos jornalistas negros começaram a surgir como âncoras nos principais telejornais do país.

A ausência de negros(as) nos espaços midiáticos, inclusive no jornalismo<sup>6</sup>, parece ser justificada por essa característica da mídia; por sua maneira de se organizar de forma a auto confirmar seus próprios valores. Uma mídia que se fundamenta em valores racistas e que adotou o homem branco como a identidade “normal” se movimenta para que tal composição se mantenha. Por conseguinte, quando voltamos nosso olhar para a entrevista de uma mulher negra em um programa de televisão, buscamos também nos aproximar do entendimento sobre como este programa se posiciona com relação à pessoa entrevistada, uma vez que, ao ser lida como ‘desvio’, a mulher negra materializa com sua presença o desconforto provocado pela histórica ausência de corpos negros nesses espaços.

Pensando especificamente no programa do qual extraímos a entrevista para análise, vale destacar seu papel como condutor de discussões de interesse da sociedade. O *Roda Viva* é o programa de entrevistas e debates mais antigo da televisão brasileira, no ar continuamente desde 1986. Hoje com o advento da internet, é transmitido simultaneamente pela televisão, *Facebook*, *Twitter* e *YouTube*, além do aplicativo para dispositivos móveis da TV Cultura<sup>7</sup> e o próprio site da emissora. Toda edição é composta por um convidado a ser entrevistado e por um mediador fixo em todos os programas, e uma bancada rotativa de entrevistadores ou debatedores escolhidos de acordo com o tema a ser tratado na edição. Atualmente o programa é apresentado todas as segundas-feiras, às 22h. Desde sua estreia o programa mantém-se

<sup>5</sup> Em referência à novela “Vai na Fé”, exibida pela Rede Globo de televisão durante o ano de 2023.

<sup>6</sup> Pela primeira vez, em março de 2023, o principal telejornal do país, o Jornal Nacional, exibido pela Rede Globo de televisão a mais de 50 anos, foi apresentado por dois jornalistas negros sendo eles Aline Midjed e Heraldo Pereira.

<sup>7</sup> A TV Cultura é uma rede de televisão pública mantida pela Fundação Padre Anchieta que recebe recursos do Governo do Estado de São Paulo.

estável quanto ao horário de exibição, ocupando sempre a faixa horária do fim de noite. A jornalista Vera Magalhães ocupa atualmente a posição de mediadora da atração.

José Luiz Braga chama a atenção para o programa poder ser entendido como um dispositivo social, para além de apenas midiático, uma vez que seus entrevistados não são necessariamente pessoas do meio televisivo, o que os leva a performar neste ambiente um papel mais espontâneo, sendo dirigido apenas pelo sentido da conversação que se processa “ao vivo” e pelo direcionamento dado pelo moderador. O autor destaca que para além do debate público ofertado pela atração, a dinâmica mais presente ali é o tensionamento (BRAGA, 2006).

É o processo tensional nessas interações que, para além da presença ou ausência de conflitos, gera implicações para a dinâmica do debate, e é essa dinâmica ali posta que molda o debate público a partir dessas interações. O nome da atração, *Roda Viva*, implica inclusive que os entrevistados vão receber questionamentos tensionadores, mas o tensionamento não será excessivo, no sentido de que o excesso de tensão provocaria um mal-estar na interação entre entrevistados, entrevistadores e, talvez, o público (BRAGA, 2006). Sendo um importante espaço de debate público das questões relevantes na contemporaneidade, inclusive nas questões inerentes aos grupos invisibilizados, o programa *Roda Viva* carrega consigo singularidade como gênero e formato midiático.

É partindo desta perspectiva tensional que buscamos apreender os sentidos e significados da presença de Conceição Evaristo no centro do *Roda Viva* quanto aos seus aspectos educacionais. Ao longo do programa, Conceição traz a público questões importantes e que normalmente não encontram espaço na televisão brasileira.

Como exemplo, podemos retomar algumas de suas falas ao longo do programa, como quando ele reflete sobre a potência de ser mulher e escritora negra ao afirmar que, “escrever para uma mulher negra é diferente de escrever para uma mulher branca? A escrita para uma mulher negra é um ato libertador, é uma transgressão?” (EVARISTO, 2021). Destacamos também, seu questionamento direto ao lugar hegemônico ocupado pela mitologia ocidental quando, durante a entrevista, escrever sua prática de escrevivência a partir dos mitos afro-indígena-brasileiros pois, como diz Conceição, “o espelho de Narciso não reflete o nosso rosto”, entretanto, “o espelho de Oxum é aquele espelho que revela a beleza negra, que me coloca, minha auto dignidade me faz reconhecer como bela” (EVARISTO, 2021). Assunto também importante, levantado por Conceição ao longo do programa, é a importância do

aprendizado baseado na oralidade quando destaca, por exemplo, que “a oralidade tem isso que a escrita não tem, que é o corpo, né? É um movimento” (EVARISTO, 2021).

A televisão e a indústria audiovisual brasileira não reverberam esses assuntos. Não reverberam os saberes produzidos pelas muitas mulheres negras que construíram e ainda constroem este país. Como sugere a obra “O negro brasileiro e o cinema”, de João Carlos Rodrigues (2011), corroborando com o dito por Barreto, Ceccareli e Lobo (2017), a população negra brasileira é representada nas telas a partir de estereótipos. De acordo com Rodrigues (2011), a mulher negra, especificamente, é representada nas telas em papéis como o de “mãe-preta” (mulher sofredora, conformada e abnegada); “mulata boazuda” (mulher que carrega aspectos relativos à beleza e vaidade, mas também à irritabilidade, à vulgaridade, ao deboche); musa (mulher púdica e respeitável); fora os estereótipos sem gênero, como o definidor “negro de alma branca” (pessoa negra bem educada e integrada ao branco), “negro revoltado” ou “militante politizado” (pessoa negra vista como belicosa, revolucionária e perigosa).

Como Rodrigues (2011) destaca em sua obra, todos estes estereótipos são desenvolvidos a partir da imaginação e dos sentimentos ambíguos de pessoas brancas. Assim, podemos sugerir que também na televisão, assim como no cinema, a representação das pessoas negras é feita a partir deste imaginário branco, um imaginário que não entende como credível pessoas negras serem dotadas de saber, já que não se observa estereótipos como o de “negros/as professores”, “negros e negras pensadores”, “negros/as líderes”. Pelo contrário, os estereótipos que carregam em si a criticidade são vistos como perigosos, haja vista como veem o “negro militante” em comparação ao “negro de alma branca”, que é aquele integrado às práticas da branquitude.

É neste contexto midiático que Conceição Evaristo verte suas falas. Em seu lugar de mulher negra, intelectual e periférica, ela exemplifica, a partir dos questionamentos que lhe são feitos, como se dá a forma com que pessoas negras produzem e transmitem seus saberes, como quando fala

Eu acho que o texto de Carolina é um texto que, para além do conteúdo, Para além da literatura, ele refere... ele possibilita uma série de reflexões, e uma das reflexões que a gente traz é muito essa também. É no sentido de deixar explícito, de ajudar a pensar como as classes populares se apropriam da língua portuguesa (EVARISTO, 2021)

Ao citar o modo singular de Carolina Maria de Jesus produz e transmite seu saber e a importância de preservar essa dinâmica, Conceição chama a atenção para toda uma gama de saberes que, assim como os de Carolina, também podem possibilitar novas reflexões sobre como se movimenta a sociedade.

### 3. Olhos D'Água, Bocas D'Exu

O conto “Olhos d’água”, de Conceição Evaristo (2016), traz a busca da narradora pela cor dos olhos de sua mãe. Busca que a leva de volta à difíceis momentos de sua vida. Não querendo lhes roubar a doçura do texto, que merece ser lido por completo, adiantamos aqui que a narradora entende que os olhos de sua mãe têm “cor de olhos d’água”, onde Conceição, delicadamente, ressignifica os significados das memórias da narradora com sua mãe, transformando as lágrimas que a impediam de se lembrar a cor dos olhos da mãe em uma cor própria, fazendo uma alusão direta à complexidade dos rios, ditos calmos quando vistos apenas pela superfície, mas que escondem riquezas em suas profundezas e fúria em suas correntes, assim como ensinam os saberes repassados no culto a Oxum, divindade iorubá, cujo domínio se estende sobre as águas de se beber. Retomando o momento da entrevista em que, Conceição reflete sobre a obra de Carolina Maria de Jesus, podemos observar movimento semelhante ao feito pela autora em seu conto, ao normalizar e valorizar a forma com que Carolina se apropria da língua portuguesa quando diz:

A maneira como nós, como brasileiros, como nós nos apropriamos da língua portuguesa, Ela é uma maneira também muito diversificada. Os sujeitos indígenas se apropriam da língua portuguesa, é, de uma forma. O sujeito do interior se apropria, é, de outra forma [...] Então, a gente queria, é, conservar essa dinâmica de Carolina, como Carolina se apropriou da língua portuguesa. E muito também no sentido de deixar explícito quais foram as formas de letramento de Carolina, como que se dá esse processo de letramento de Carolina, que é um processo muito diverso. Então, a gente é.. é... queria também deixar, deixar isso explícito (EVARISTO, 2021)

Iniciamos esta seção nos referenciando a este conto, objetivando olhar para a ressignificação proposta pela autora como um movimento essencial do nosso processo da busca pelo caminho teórico-metodológico a se trilhar. Conceição Evaristo transforma os



olhos escondidos pelas lágrimas de uma vida em rios que vertem afeto, carinho e os segredos ancestrais de Oxum. Assim, em algumas linhas, Conceição coloca em prática o que Nelson Maldonado Torres cunhou como *giro decolonial*<sup>8</sup>, que basicamente constitui o movimento de resistir em vias teórica, prática, política e epistemológica à lógica da *modernidade/colonialidade*.

Sobre o *duo modernidade/colonialidade*, Dussel define a *modernidade* como “abertura geopolítica da Europa para o Atlântico; é a implantação e o controle do “sistema-mundo” no sentido estrito [...] e ainda a “invenção” do sistema colonial” (DUSSEL, 2016, p. 58). Como aponta a reflexão de Bernardino-Costa e Grosfoguel (2016), a lógica de dominação e exploração legítima, a partir da solidificação do eurocentrismo, o imaginário dominante do então mundo moderno/colonial. É com base nesse imaginário que o colonizado passa a ser visto como ‘outro’; um corpo destituído de vontades, de subjetividades, de desenvolvimento, de história e atrasado em relação à Europa.

Foi sobre esse ‘outro’ que se exerceu o “mito da modernidade” em que a civilização dita moderna se autodesignou como a mais desenvolvida e superior, imputando a si a obrigação moral de desenvolver os primitivos, a despeito da vontade dos mesmos. Desta maneira, a perpetuação do “mito da modernidade” é condição basilar na sustentação do sistema de dominação instituído no período colonial (DUSSEL, 2005).

Se a modernidade, enquanto relação de dominação de um Estado-nação sobre o outro, viu seu “fim” nos movimentos de independências nacionais ao longo dos séculos XIX e XX, a dinâmica das relações entre os indivíduos nascidos nas sociedades historicamente oprimidas pelo colonialismo ainda é marcada pelos seus efeitos a longo prazo, a *colonialidade*.

O conceito de *colonialidade*, explicitado primeiramente por Wallerstein<sup>9</sup> e, posteriormente, retomado por Quijano (2005) sob a forma de *colonialidade do poder*, formula que a relação entre colonizadores e colonizados foi codificada a partir da lógica racial, sendo a raça e o racismo os princípios que organizam as relações de poder. Assim, pode-se dizer que, na organização do sistema-mundo colonial, a diferença entre conquistadores e conquistados foi estabelecida a partir da ideia de raça

<sup>8</sup> Em 2005, Maldonado-Torres, organizou na Universidade de Berkeley um encontro denominado Mapping Decolonial Turn. Neste encontro o grupo Modernidade/Colonialidade dialogou com filósofos e filósofas latinos e caribenhos delineando melhor a ideia de “giro decolonial”.

<sup>9</sup> WALLERSTEIN, Immanuel. La creación del sistema mundial moderno. In: BERNARDO, Lusi; JARAMILLO, Rosario (orgs.). **Un mundo jamás imaginado**. Bogotá: Editorial Santillana, 1992.



(BERNARDINO-COSTA; GROSGOUEL, 2016). Deste modo, podemos pensar em colonialidade como algo fundado a partir de um sistema que privilegia a perpetuação da lógica de dominação colonial a partir da “imposição de uma classificação racial/étnica da população do mundo como pedra angular”, executando de maneira concreta sua sistemática de opressões “em cada um dos planos, meios e dimensões, materiais e subjetivos, da existência social cotidiana e da escala.” (QUIJANO, 2009, p. 73).

Como argumenta Quijano (2009), combater as condições de exploração e dominação estabelecidas pela *colonialidade* (em sua integralidade, para além do viés da *colonialidade do poder*) não é apenas um caminho para se acabar com o racismo, ideia que funciona como articuladora central deste padrão universal de percepção do mundo visto a partir do olhar eurocentrado, mas também como um forte golpe ao poder estabelecido pelo capitalismo, mecanismo que assenta todos os moldes de exploração, dominação ou discriminação, sejam eles de natureza material ou subjetiva. A partir das reflexões de Aníbal Quijano sobre a *colonialidade do poder*, Nelson Maldonado Torres formula o que vem a ser entendido como *colonialidade do ser*. Para o autor, a *colonialidade do ser* “refere-se ao processo pelo qual o senso comum e a tradição são marcados por dinâmicas de poder de caráter preferencial: discriminam pessoas e tomam por alvo determinadas comunidades” (Maldonado-Torres, 2009, p. 363).

Na percepção de Maldonado-Torres (2009), os conceitos de *modernidade*, *colonialidade*, *colonialidade do poder*, *colonialidade do saber* e *colonialidade do ser* fazem parte de um arcabouço decolonial ainda maior, cujo objetivo é possibilitar análises capazes de “reconhecer a sua própria vulnerabilidade ao ficar aberta a posicionamentos críticos baseados nas experiências e memórias de povos que se confrontam com a modernidade/o racismo sob qualquer uma das suas formas” (MALDONADO-TORRES, 2009, p. 337). A partir do entendimento de que se faz necessária a luta para a destruição das engrenagens que possibilitam a manutenção da *colonialidade do poder*, da *colonialidade do saber* e da *colonialidade do ser* como maneira de se interromper o histórico ciclo de opressões e violências herdadas da lógica colonial, nasce o projeto decolonial.

Tomando por princípio a necessidade de repensar as maneiras como produzimos, entendemos e estruturamos o conhecimento em sociedades desenvolvidas a partir dos danos provocados pelo colonialismo, a *decolonialidade* é um projeto que objetiva:

[...] um questionamento radical e uma busca de superação das mais distintas formas de opressão perpetradas pela modernidade/colonialidade contra as classes e os grupos sociais subalternos, sobretudo das regiões colonizadas e neocolonizadas pelas metrópoles euro-norte-americanas, nos planos do existir humano, das relações sociais e econômicas, do pensamento e da educação (NETO, 2015, p. 49)

Nesta perspectiva, a *decolonialidade* emerge como o conceito central proposto por uma corrente epistemológica que, no fim da década de 1990, através do grupo nomeado como Modernidade/Colonialidade, foi formado majoritariamente por pesquisadores latino-americanos que, a partir de suas discussões, constroem bibliografias que passariam a servir de referencial para a reflexão regionalizada de questões quanto à história e às relações sociais que antes estavam encobertas pelos enunciados propostos pela lógica colonial, criando assim novas perspectivas e, conseqüentemente, novos entendimentos, principalmente no que se relaciona com os sujeitos que foram colonizados (DAMASCENO; CHAVES; CARDOSO, 2022).

A partir do entendimento quanto ao que vem a ser a *decolonialidade*, torna-se possível nos aproximarmos de alguns significados não só do texto de Evaristo, citado no início desta seção, mas também de sua entrevista ao programa *Roda Viva*. Escolher ressignificar a cor das lágrimas de uma mãe negra é escolher resistir à lógica colonial, afastando desta mulher o lugar de dor que lhe foi legado nesta sociedade, provocando assim uma mudança no seu papel social.

Ao verter seus saberes em um programa de televisão, Conceição também provoca desconfortos, como quando responde a um entrevistador sobre qual tratativa deu às insatisfações dos familiares do jornalista Audálio Dantas, responsável pelas primeiras edições da obra “Quarto de Despejo” de Carolina Maria de Jesus ao processo conduzido por ela na reedição da obra dizendo: “Eu não fiz nenhuma avaliação da presença de Audálio ou não na vida da Carolina. O que nos interessava era Carolina, o que nos interessava e o que nos interessa é a escrita de Carolina” (EVARISTO, 2021).

Para além do sugerido *giro decolonial* provocado por Conceição Evaristo, a autora traz para a conversa outros elementos caros à formação da pessoa negra afro-brasileira, como a ancestralidade e os saberes apreendidos nas lutas do povo negro. Neste contexto, chamamos a atenção para a atuação ativista de Conceição Evaristo junto ao Movimento Negro brasileiro. Como destacado por Nilma Lino Gomes (2019), os movimentos sociais são geradores e articuladores dos saberes construídos pelos grupos não dominantes e anti-dominantes da

nossa sociedade. Assim, o papel dos negros e negras na sociedade brasileira, quanto aos conhecimentos gerados, compartilhados e praticados na diáspora, só pôde ser melhor compreendido devido aos esforços do movimento negro em fazê-los de interesse coletivo e acadêmico (GOMES, 2019, p. 15).

É justamente a partir das lutas do povo negro, que aqui apresentamos como meio constituidor de saberes importantes para a formação não só das pessoas negras, mas de toda a sociedade brasileira, que chegamos finalmente à segunda parte do título desta seção, as tais boca d'exu. Assim, como Conceição Evaristo ressignifica as lágrimas, normalmente atreladas às dificuldades da vida de uma mãe negra, ligando-as à sutileza e força das águas de Oxum, nós aqui propomos que os saberes produzidos pelo povo negro ao longo da história brasileira, na forma de luta, grito, protesto e atrevimento, não são saberes invisíveis, nem se delineiam, como bem nos indicou Rodrigues (2011), como um saber menor produzido pelos “militantes politizados” ou “negros revoltados”.

O saber produzido pelo povo negro, que em nossa reflexão se materializa nas falas e posicionamentos de Conceição Evaristo, rompe mordaças que há séculos silenciam pessoas negras no Brasil, frutos da persistência do fazer colonial. A lógica hegemônica eurocêntrica, ao longo dos últimos séculos, a partir da adoção de uma ideia de superioridade baseada na raça, como sugerem Bernardino-Costa e Grosfoguel (2016), descredibiliza os saberes produzidos pelos sujeitos por ela subjugados, fomentando um verdadeiro epistemicídio. O epistemicídio pode ser lido como um efetivo instrumento de dominação, onde conhecimentos são inscritos fora das possibilidades aceitas de civilidade e racionalidade, e os sujeitos produtores desses saberes são levados a um destrutivo desarranjo quando a sua forma de ser e existir no mundo revela a faceta cruel da negação das formas de ser, conhecer e interpretar o mundo: o *ontoepistemicídio* (DIAS, 2020).

Em vista disso, aqui propomos uma perspectiva onde a pessoa negra rompe as mordaças que lhe foram legadas pela colonialidade e passa a operar como uma verdadeira boca d'exu, no sentido de que é também pela boca que essas pessoas mobilizam os saberes apreendidos a partir do senhor dos caminhos, Exu, transformando-os em elementos para contragolpear a lógica colonial. Assim, ao tomarmos as falas de Conceição Evaristo como uma manifestação direta da forma negra de articular o saber, entendemos que ela também

emula o que aqui nomeamos como boca d'exu. É a partir desta leitura exusíaca<sup>10</sup> quanto à presença de Conceição no centro do *Roda Viva* que propomos uma perspectiva teórico-metodológica para refletirmos sobre o que este evento nos fala sobre o educar comunicativo negro.

#### 4. Entre matrizes e encruzilhadas

Na visão iorubana, Exu é o princípio de tudo. A singularidade cujo poder expansivo e a essência inacabada propiciaram o surgimento das demais criações, inclusive das outras tantas lógicas e princípios epistemológicos para se pensar o sistema-mundo (DRAVET, 2015; ARAÚJO, 2021a; 2021b; 2021c; RUFINO, 2019). Exu é a energia vitalizadora de tudo e em absolutamente tudo há a essência exusíaca. Exu tem na *encruzilhada* seu espaço-tempo, lugar onde seu poder eleva-se à máxima potência e, justamente a partir desta premissa, afirma-se que “a cultura negra é uma cultura das encruzilhadas” (MARTINS, 2021, p. 25).

Leda Maria Martins (2021), em reflexão a partir dos escritos do acadêmico negro norte-americano H.L. Gates Jr., retoma o fato de que os escravizados que cruzaram o mar não o fizeram só, com eles também “vieram as suas divindades, seus modos singulares e diversos de visão de mundo, sua alteridade linguística, artística, étnica, técnica, religiosa, cultural, suas diferentes formas de organização social e de simbolização do real” (MARTINS, 2021, p. 24). É a partir da matização dos territórios americanos pelas culturas negras que torna-se evidente o cruzamento das tradições e memórias africanas, não apenas entre si, mas também com todo um arcabouço simbólico, escrito e oral proveniente das culturas não africanas com as quais se confrontaram.

Como já fez Araújo (2024), neste trabalho adotamos como perspectiva o viés de que Exu é uma linguagem própria e, como sustenta a tradição iorubana, essa linguagem não é passível de tradução integral. É importante destacar também que, ao nos referirmos ao termo “linguagem”, não o fazemos com o intuito de nos remeter à ideia de linguagem desenvolvida pela lógica ocidental, como, por exemplo, nos trabalhos de Jean Piaget (1999), Lev Vygotsky

---

<sup>10</sup> Exusíaco é o termo utilizado para designar o movimento de subversão, de quebra da ordem, de síncope evidenciado pela potência de Exu. O termo é desenvolvido em conjunto ao seu contraponto, o termo oxalufânico (referente a oxalufã, orixá da ordem) sugerindo que a vida se estabelece como possibilidade a partir do equilíbrio entre estes aspectos. Adaptado da obra de Luiz Rufino e Luiz Antônio Simas ‘Fogo no Mato: a ciência encantada das macumbas’ (2019).

(1997) ou Noam Chomsky (2015) e sim, à noção de *língua-linguagem*<sup>11</sup> que desponta dos processos de culto a Exu. A linguagem exusíaca, a que aqui nos referimos, subverte o modelo ocidental pautado em binarismos e em fragmentações, constituindo, portanto, uma pedagogia própria que não se limita ao entendimento colonial hegemônico, pois floresce a partir das inúmeras possibilidades que surgem do encruzilhar (ARAÚJO, 2024).

É a partir do entendimento de que há uma linguagem exusívoca que podemos nos aproximar de que há também um comunicar e um educar que emergem a partir de Exu. Sobre a relação entre a comunicação e a educação, destacamos a reflexão conduzida por Paulo Freire na obra “Extensão ou comunicação” (2013), onde ele afirma que “a educação é comunicação, é diálogo, na medida em que não é a transferência de saber, mas um encontro de sujeitos interlocutores que buscam a significação dos significados” (FREIRE, 2013, p. 53). Consequentemente, inferimos a partir de Freire que, educar é um processo relacional/interacional, pois aflora do encontro entre os sujeitos.

Freire nos auxilia aproximando o ato de comunicar ao ato de educar; porém, vale aqui explorarmos o viés comunicacional apresentado. Como afirma José Luiz Braga, o fenômeno comunicacional se dá em episódios interacionais; assim, podemos factualizar que não há comunicação sem interação, sendo as interações sociais o meio com o qual nós tentamos nos aproximar da ocorrência do fenômeno comunicacional (BRAGA, 2017). Logo, podemos também nos aproximar do pressuposto de que a grande variedade de episódios interacionais dos quais participamos marca o comunicar como um trabalho de compartilhamento de diferenças. Os motivos, objetivos e procedimentos quanto a esse processo de compartilhamento podem variar indefinidamente; no entanto, é através deste meio que enfrentamos, resolvemos ou criamos a partir de nossas diferenças para algum fim diverso (BRAGA, 2017).

A comunicação, neste sentido, se afasta de um entendimento comum que tende a resumi-la a uma mensagem, pois os diversos produtos que podem ser gerados desta comunicação não necessariamente se restringem a uma mensagem ou gerarão consenso ou acordos. Logo, comunicação é, além do compartilhamento de diferenças, um processo que é, em essência, tentativo, mas também um processo onde não apenas o resultado bem-sucedido

---

<sup>11</sup> Conceito trabalhado por Alex Pereira Araújo no texto “A língua-linguagem como encruzilhada: desafios e implicações tradutórias de um conceito decolonial em elaboração”, publicado na Revista Virtual Língua Nostra em 2021.

e consensual é seu produto, como também os tensionamentos, os desencontros e toda a articulação que pode atender ou não à intenção inicial do processo (BRAGA, 2017).

Para José Luiz Braga (2011), a comunicação se desenvolve na sociedade na medida em que, não somente os sujeitos, mas a sociedade como um todo, aciona o que ele denomina como *dispositivos interacionais*, sendo estes um *sistema de relações, com matrizes culturais socialmente elaboradas e em constante reelaboração* (BRAGA, 2011, p. 8). Braga entende que os *dispositivos interacionais* são minimamente compostos por: a) códigos, sendo estes qualquer elemento, objeto, símbolo ou linguagem que seja pertinente à situação interacional e faça parte da experiência comum dos participantes (BRAGA, 2020); e b) inferências, sentidos dados pelos participantes às lacunas que existem nos códigos compartilhados, que são as condicionantes extralinguísticas do mundo do pensamento, um processo adicional necessário para completar a comunicação (BRAGA, 2017).

Se pensarmos na aplicabilidade do conceito de Braga, um telejornal se caracterizaria como um dispositivo interacional, pois é um modelo socialmente reconhecido e acionado para estabelecer um tipo específico de interação: a interação informacional. Pâmela Silva (2021) nos dá um exemplo potente da aplicação deste termo, ao associar o racismo à condição de dispositivo interacional, sendo este, uma matriz cultural acionada pela sociedade como recurso para promover debates ou discutir a história do país em episódios comunicacionais que podem ser midiaticizados, ou não (SILVA, 2021).

É necessário problematizar também que os episódios interacionais, no contexto de sua inserção na sociedade, frequentemente produziram situações de interação que não se encerram em seus próprios objetivos e resultados, o que nos sugere que onde termina um episódio interacional tem-se o início de outro. Assim, as decisões, encaminhamentos, ideias, sentimentos expressos, objetivos e outros elementos de saída de cada episódio põem-se em circulação, alimentando outros episódios, episódios que, por sua vez, associam estes elementos a seus próprios processos e sistemas de relações, produzindo novas inferências (BRAGA, 2017).

Este processo de circulação não exige uma conexão específica entre os episódios que produziram e os receberam os elementos interacionais que serão incorporados aos sistemas relacionais subsequentes. A sociedade vai associando processos com maior ou menor conexão e tensionamento através de distintos tipos de episódios, em tentativas comunicacionais de criação, de ajuste ou de aperfeiçoamento, articulando assim uma conexão

lógica entre dispositivos interacionais. A reiteração destas conexões entre os mais diversos dispositivos interacionais acaba se caracterizando como um circuito, que passa a direcionar o fluxo comunicacional adiante em determinadas condições contextuais (BRAGA, 2017).

Para Braga, o processo comunicacional possui, em essência, uma natureza tentativa; e, justamente por isso, admite ajustes e busca de sintonias, pois também é marcado por desarranjos. Neste ponto, encruzilham-se as hipóteses de Braga aos saberes de Exu, ao admitirmos que os desarranjos aos quais se refere o autor sejam os tensionamentos provocados pelos corpos *outros* à lógica colonial.

O processo de epistemicídio desencadeado pelo poder colonial fez com que os saberes produzidos pelos corpos subjugados não fossem credíveis aos olhos da sociedade. A base epistemológica colonial, no entanto, não foi e continua não sendo capaz de olhar analiticamente para diversos aspectos da sociedade que se constituíram a partir destes saberes invisibilizados que podem não ter tido espaço na explicação formal do sistema-mundo, mas foram repassados de geração em geração como um símbolo da resistência. Assim, a essência exusíaca que admite o descompasso, a subversão e o questionamento à verdade monológica ataca as *frestas* e lacunas espalhadas no tecido do saber colonial, em busca do tensionamento deste saber hegemônico ao credibilizar saberes antes lidos como menores ou inexistentes.

Tais golpes são desferidos quando o poder colonial adentra na *encruzilhada*, domínio máximo de Exu. O conceito de *encruzilhada*, trabalhado por Luiz Antônio Simas e Luiz Rufino, faz frente à lógica de mundo pré-moldado que nos é ofertada pela *modernidade/colonialidade*. A *encruzilhada* é “o lugar das incertezas, das veredas e do espanto de se perceber que viver pressupõe o risco das escolhas” (SIMAS; RUFINO, 2019, p. 20).

Os autores refletem que a perspectiva da *encruzilhada* está diretamente associada ao que chamam de cultura de síncope. Na prática, a síncope é o que interrompe a constância, o preposto, o previsível, levando a uma sensação de vazio que é preenchida pelo inesperado (SIMAS; RUFINO, 2019). A *encruzilhada* permite credibilizar saberes historicamente vilipendiados pela cultura hegemônica dominante.

Esse espaço sincopado propicia condições para que pratiquemos atos que questionam a universalidade do cânone ocidental/modernidade. O desafio posto, portanto, é a transgressão desse princípio organizador de mundo, e transgredi-lo não é negá-lo, mas sim, transformá-lo, atravessando-o com outras perspectivas (SIMAS; RUFINO, 2019).

A *encruzilhada*, enquanto espaço de saber, não se define nos binarismos e dicotomias que



balizam o mundo produzido pela modernidade. O que o colonialismo produziu como um sistema de controle, na encruzilhada, não ganha lugar de conforto. A encruzilhada não é o lugar onde se nega a existência da colonialidade, mas sim o lugar que quer destroná-la, quer remover suas máscaras e mostrar que, de fato, ela é tão parcial e contaminada quanto as outras formas de sistema-mundo que ela julga inferior (RUFINO, 2019).

Rufino traduz a potência da encruzilhada no conceito de 'cruzo', prática que sugere o devir de Exu em sua face mais transformadora.

O 'cruzo' é a rigor uma perspectiva que mira e pratica a transgressão e não a subversão, ele opera sem a pretensão de exterminar o outro com que se joga, mas de engoli-lo, atravessá-lo, adicioná-lo como acúmulo de força vital. Assim, a encruzilhada nos possibilita a transgressão dos regimes de verdade mantidos pelo colonialismo. (RUFINO, 2019, p.16).

O *cruzo* busca constituir uma lógica a partir da interação entre os saberes historicamente vilipendiados e os valorizados pelo olhar colonial. É neste movimento que está a potência da encruzilhada, na possibilidade de transgredir e rasurar o saber dado como verdadeiro, tornando válidas toda uma gama de saberes produzidos nas margens. Ao admitirmos a perspectiva das encruzilhadas como um pressuposto metodológico, consideramos que a presença negra no programa *Roda Viva* rompe com a prática eurocêntrica de silenciar as epistemologias que emergiram na diáspora, visibilizando-as e inserindo-as na construção coletiva do saber. Assim, transformando-as em *pedagogias de fresta*.

Chama-nos a atenção que, na definição de encruzilhada, Simas e Rufino (2020) concebem a encruzilhada como um espaço experiencial: um ambiente onde lógicas distintas interagem, formando uma nova possibilidade. Rufino (2019), diz que a encruzilhada é o espaço onde os corpos negros transformam as lógicas dominantes que lhes ofertam a morte em possibilidades de vida. A encruzilhada, nesse sentido, é um espaço biófilo<sup>12</sup>. Neste ponto, fazemos uma aproximação entre a lógica da encruzilhada e o dispositivo interacional de BRAGA (2017) trabalhado anteriormente na seção.

---

<sup>12</sup> Utilizamos neste texto a expressão 'espaço biófilo' para designar uma ambiência que promova a preservação da vida e do bem viver em oposição a ideia de 'espaço necrófilo', sendo este uma ambiência que colabora para disseminação de uma cultura de morte. Essa proposta nasce das propostas de Luiz Rufino, que compreende a encruzilhada como uma ferramenta de defesa da vida em consonância com a percepção de Paulo Freire que sugere, que o encontro libertador entre os sujeitos é o encontro 'criador de vida', biófilo. No sentido de que, para além da morte do corpo, também há morte na impossibilidade de viver plenamente a vida que se tem.

Não seria a encruzilhada um *sistema de relações, com matrizes culturais socialmente elaboradas e em constante reelaboração que, de um modo ou de outro, a sociedade aciona para interagir?* Não poderia ser a encruzilhada interpretada como um dispositivo interacional, acionado pela sociedade em decorrência das frestas produzidas pela invisibilização de saberes por parte da lógica dominante, cujo objetivo é rasurar, transformar e produzir possibilidades biófilas de ser e estar aos corpos em diáspora? Um *dispositivo interacional de (re)existência*, em que o *cruzo* é a manifestação deste dispositivo interacional no tecido social? Em nossa análise, Conceição Evaristo é uma agente a serviço de Exu, colocando o dedo nas mais diversas frestas da colonialidade, buscando abri-las cada vez mais. Valendo-se para isso da potência dos *cruzos*. Na sequência, continuamos a explorar a ideia de *cruzo* conectando-o com o ato negro de educar.

## 5. A potência teórico-metodológica dos cruzos

Em sua conceituação sobre *cruzo*, Rufino (2019) evoca, como exemplo, o trecho de um oríki<sup>13</sup> que diz: “Exu faz o erro virar acerto e o acerto virar erro” (RUFINO, 2019, p. 90). Na perspectiva do autor, o trecho traz a essência *exusíaca* que propõe que o que é visto como acerto precisa dar lugar ao que é visto como desacerto, no sentido de que a sociedade necessita se desvencilhar das condicionantes impostas pelo projeto colonial.

Para Rufino (2019), um fato marcante das *encruzilhadas* que se estabeleceram do lado de cá do Atlântico é o complexo processo de ressignificação pelo qual passou a ritualística do culto a Exu, que viu a prática religiosa, originalmente do oeste africano, ser transladada e reinventada do outro lado do Atlântico através das evocações *a Elegbara*<sup>14</sup>, *Catiços*<sup>15</sup>,

---

<sup>13</sup> Oríki é uma palavra de origem iorubá com significados múltiplos. Pode designar um saudação, ou louvação, bem como pode significar o que em língua portuguesa nós entendemos como literatura. Maria Inez Couto de Almeida (2006) define oríki como um “cântico de louvor descrevendo o que a pessoa é, ou o que se espera que a criança venha a ser. Geralmente fala da bravura e honra, se for homem, e da formosura e virtudes, se for mulher”.

<sup>14</sup> *Elegbara* (lê-se e-lê-bara) representa um outro “caminho” de Exu na tradição religiosa afro-brasileira do candomblé, em sentido semelhante ao dado anteriormente para *Yangi* nesta pesquisa. *Elegbara* representa a faceta de Exu que lida com o poder mágico.

<sup>15</sup> *Catiço* é um termo comumente utilizado pelos adeptos do candomblé para se referirem às entidades originalmente cultuadas em ritos de umbandas. *Catiços* podem ser entidades conhecidas como pretos-velhos, caboclos, boiadeiros, padilhas e tranca-rua, por exemplo.

*Eleguá*<sup>16</sup>, *Aluvaiá*<sup>17</sup> e outros. Instaurando um movimento que golpeia o propósito colonial que se valeu do artifício perverso da demonização para delinear a simbologia carregada por Exu no Novo Mundo.

Assim, o autor sustenta que a pluriversalidade que nasce do encontro de saberes com a capacidade inventiva dos corpos africanos em diáspora é imbuída de uma essência *exusíaca*. No sentido de que a subversão, a rasura e a síncope, princípios que caracterizam o poder transformador de Exu, são elementos essenciais para contragolpes à colonialidade e ao colonialismo (RUFINO, 2019). Desse modo, a encruzilhada, que representa este espaço de encontro entre os saberes e inventividades dos corpos em diáspora e o projeto colonial, se apresenta como um caminho para múltiplas possibilidades, uma vez que é neste espaço que se operam as reinvenções, as rasuras e as subversões que visam golpear e desestabilizar a posição de verdade absoluta sequestrada pelo projeto colonial (RUFINO, 2019).

Rufino (2019) expande sua argumentação, ao admitir que na dinâmica das *encruzilhadas*, Exu não é apenas uma metáfora para um projeto, mas sim sua essência. Desta forma, Exu torna-se uma dimensão de produção de conhecimento, uma pedagogia pensada a partir de seus princípios, operando diretamente no combate ao racismo e ao colonialismo. Desta forma, constitui-se o pressuposto que sustenta a dimensão educativa/pedagógica proposta por Rufino (2019) a partir da perspectiva da sua *pedagogia das encruzilhadas*. Uma educação pensada a partir de Exu é uma educação comprometida com a mudança, com a mobilidade, comprometida com a reflexão de que “erros” podem vir a ser acertos.

A mobilidade parece ser um termo chave para compreender a dinâmica das *encruzilhadas* no contexto educacional. Esse princípio sugere que é necessário olhar para a educação a partir de prismas diversos e não somente pelos vieses fornecidos pelo projeto colonial. Desta forma, passamos a admitir que há múltiplas maneiras de se educar e de praticar o saber, como indica o seguinte trecho:

---

<sup>16</sup> Eleguá é o nome conferido pela tradição religiosa afro-cubana, conhecida como Santeria, para o orixá de origem iorubá Exu. No contexto brasileiro, “légua”, terminologia de grafia e fonética parecida, é utilizada pela tradição religiosa afro-brasileira denominada Terecô para se referir às entidades por eles cultuadas. O terecô é uma prática religiosa mais comum e difundida na região norte do Brasil.

<sup>17</sup> *Aluvaiá* é o nome utilizado no Brasil por algumas casas de candomblé de tradição congo-angola para designar o *Nkisi* (sentido semelhante a orixá) responsável pelos caminhos. *Aluvaiá* seria no candomblé de tradição congo-angola o *Nkisi* equivalente ao orixá Exu da tradição Ketu-Nagô

As culturas negro-africanas em diáspora ressignificaram, aqui, seus modos de vida na relação com o tempo/lugar e as suas ecologias de pertencimento. Assim, toda a relação entre os praticantes, seus saberes e as culturas forja práticas e contextos educativos próprios, fundamentando pedagogias mantenedoras de processos históricos, de circulação de experiências e de modos de sociabilidade únicos e intangíveis. Partindo da ideia de que a diversidade de práticas sociais existentes no mundo indica a diversidade epistemológica, podemos considerar o mesmo argumento em torno da diversidade de formas de educação e de produção de pedagogias (RUFINO, 2019, p. 94).

Em vista disso, a ambiência das *encruzilhadas* se traduz como um projeto de emancipação, pois contesta o controle da matriz colonialista ocidental sobre a dimensão epistemológica. Assim, uma prática educadora que se paute na *pedagogia das encruzilhadas* tem na perspectiva do *cruzo* seu potencial transformador. Na medida em que não parte da substituição do projeto colonial por um projeto oposto, mas sim pelo atravessamento de um pelo outro, fazendo florescer uma prática educadora possível, específica e adequada à nossa realidade. Rufino conceitua o *cruzo* como uma “arte da rasura” que só pode ser praticada a partir de uma premissa *exusíaca*, como destaca o seguinte trecho:

A arte do cruzo só pode vir a ser praticada a partir de uma invocação e motivação *exusíaca*. O cruzo é a arte da rasura, das desautorizações, das transgressões necessárias, da resiliência, das possibilidades, das reinvenções e transformações. O cruzo, como perspectiva teórico-metodológica, dá o tom do caráter dinâmico, inventivo e inacabado de Exu. A *encruzilhada*, símbolo pluriversal, atravessa todo e qualquer conhecimento que se reivindica como único. Os saberes, nas mais diferentes formas, ao se cruzarem, ressaltam as zonas fronteiriças, tempos/espacos de encontros e atravessamentos interculturais que destacam saberes múltiplos e tão vastos e inacabados quanto as experiências humanas (RUFINO, 2019, p. 96).

Conceição Evaristo leva ao centro do *Roda Viva* a potência da *encruzilhada* de Exu e ali desfere golpes à lógica colonial. Apreender alguns dos sentidos e significados da presença da autora na atração só foi possível porque visamos esta presença a partir de um prisma que relega a um segundo plano questões importantes como ancestralidade, religiosidade, a luta por igualdade racial e o contínuo processo de resistência que marca a construção de uma identidade negra brasileira. O caminho teórico-metodológico aqui exposto nasce a partir de Exu e tem nele seu balizador. Por isso, o *cruzo* é elemento metodológico central para o processo analítico; por isso, *encruzilhamos* a perspectiva dos *dispositivos interacionais* com as premissas *exusíacas*.

A *encruzilhada*, não apenas orienta como também modifica esse caminho argumentativo, pois admite que, assim como Exu, nada está completo, tudo é passível de mudança. Talvez, esta plasticidade seja o golpe mais pesado e contundente que a perspectiva

da *encruzilhada* desfila no projeto colonial, pois entende em essência que para se apreender os sentidos e significados é necessário credibilizar e admitir que existem saberes inscritos fora dos limites da prática investigativa adotada pela cultura hegemônica dominante.

## 6. Considerações finais

O objetivo central deste texto foi apresentar aqui uma perspectiva teórico-metodológica capaz de considerar elementos antes invisíveis às epistemologias adotadas pelo sistema colonial. Um caminho decolonial para observar um evento marcado por inúmeros significados e complexidades. Na argumentação que apresentamos, tentamos apresentar uma perspectiva onde a essência exusíaca é capaz de influenciar diretamente a maneira como nós nos comunicamos e educamos os nossos.

Uma das justificativas para tomarmos esse caminho, como apresentamos no texto, é o sentimento e a vontade genuína de “descolonizar o ser” e “decolonizando o saber”. Mostrando a potência de uma base epistemológica anterior à devassa colonial que, mesmo sob um processo há muito tempo instrumentalizado para seu apagamento, resiste e ainda apresenta caminhos viáveis para se combater o contínuo desencanto do mundo. Outra justificativa é ser coerente com a essência epistemológica de Exu que, enquanto linguagem impossível de ser integralmente traduzida, admite tentativas como esta de expressar uma pequena parcela de sua amplitude e complexidade.

Os caminhos aqui apresentados, assim como a essência exusíaca que os origina, são apenas possibilidades ainda inacabadas e plenamente passíveis de serem expandidos, redimensionados e modificados. Isto é o que temos no momento a oferecer, sabendo que, como Exu, também isto é transitório. A *encruzilhada* é um meio e um começo, nunca um fim. Laroyê, Exu!

## Referências

ARAÚJO, Alex Pereira de. A língua-linguagem como *encruzilhada*: desafios e implicações tradutórias de um conceito decolonial em elaboração. **Revista Língua Nostra**, [S.L.], v. 8, n. 2, p. 76-99, 2021a. Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia/Edições UESB. <http://dx.doi.org/10.29327/232521.8>. p. 2-6.

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](https://www.academia.edu/51100240/Exu_the_language_as_a_crossroad_in_Black_diasporic_culture_s). Acesso: 20 fev. 2025.

ARAÚJO, Alex Pereira. O Candomblé e a desconstrução da noção de sincretismo religioso. **Abatirá: Revista De Ciências Humanas E Linguagens**, [S. L.], v. 2, n. 4, p. 357-388, dez. 2021c. Disponível em: <https://www.revistas.uneb.br/index.php/abatira/article/view/13036>. Acesso em: 20 fev. 2025.

ARAÚJO, Alex Pereira de. Exu diaspórico: um conceito decolonial forjado para compreender o princípio exílico de comunicação e a pedagogia das encruzilhadas. **Revista Calundu**, [S.L.], v. 7, n. 2, p. 4-24, 2 jan. 2024. Biblioteca Central da UNB. <http://dx.doi.org/10.26512/revistacalundu.v7i2.50906>

BARRETO, R. M.; CECCARELLI, P. R.; LOBO, W. L. O negro e a mídia: novas possibilidades de referências identificatórias nas redes sociais. In: LEMOS, F. C. S. et al.

**Conversas transversalizantes entre psicologia política, social-comunitária e institucional com os campos da educação, saúde e direitos**. Curitiba: Editora CRV, v. 7, p. 709-718, 2017. Disponível em: [https://www.ceccarelli.psc.br/texts/ceccarelli\\_o-negro-e-a-midia.pdf](https://www.ceccarelli.psc.br/texts/ceccarelli_o-negro-e-a-midia.pdf). Acesso em: 25 set. 2023.

BERNARDINO-COSTA, Joaze; GROSGOUEL, Ramón. Decolonialidade e perspectiva negra. **Sociedade e Estado**, [S.L.], v. 31, n. 1, p. 15-24, abr. 2016. FapUNIFESP (SciELO). <http://dx.doi.org/10.1590/s0102-69922016000100002>. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/se/a/wKkj6xkzPZHGcFCf8K4BqCr/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 04 out. 2025.

BRAGA, José Luiz. Sobre mediatização como processo interacional de referência. In: **15º Encontro Anual da Compós**, 2006, Bauru. Anais [...]. Bauru: Compós, 2006. v. 1. p. 1-16.

BRAGA, José Luiz. A prática da pesquisa em comunicação: abordagem metodológica como tomada de decisões. **E-Compós**, [S.L.], v. 14, n. 1, p. 1-33, 26 set. 2011. E-compos. <http://dx.doi.org/10.30962/ec.665>.

BRAGA, José Luiz; CALAZANS, Regina (org.). **Matrizes Interacionais: a comunicação constrói a sociedade**. Campina Grande: Scielo - Eduepb, 2017. (Coleção Paradigmas da Comunicação).

BRAGA, José Luiz. **Uma conversa sobre dispositivos**. Belo Horizonte: PPGCom UFMG, 2020. 50 p. Disponível em: <https://seloppgcomufmg.com.br/wp-content/uploads/2023/06/Uma-conversa-sobre-dispositivos-Selo-PPGCOM-UFMG.pdf>. Acesso em: 20 ago. 2024.

CHOMSKY, Noam. **Estruturas sintáticas**. 1 ed. Petrópolis: Editora Vozes: 2015. 176 p.

COLLINS, Patrícia Hill. Aprendendo com a outsider within\*: a significação sociológica do pensamento feminista negro\*\*. **Revista Sociedade e Estado**, [s. l.], v. 31, n. 1, p. 99-127, jan./abr. 2016. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/sociedade/article/view/6081>. Acesso em: 26 set. 2024.

DAMASCENO, Maira; AMORIM, Gabriel Chaves; CARDOSO, Dorvalino Refej. Modernidade/Colonialidade/Decolonialidade: perspectivas teóricas e históricas. *Revista Tempo, Espaço, Linguagem (Tel)*, [S.L.], v. 13, n. 1, p. 12-27, 2022. **GN1 Sistemas e Publicações** Ltd.. <http://dx.doi.org/10.5935/2177-6644.20220002>. Disponível em: <https://revistas.uepg.br/index.php/tel/article/view/20145>. Acesso em: 20 fev. 2025.

DIAS, Luciana de Oliveira. Reflexos no Abebé de Oxum: por uma narrativa mítica insubmissa e uma pedagogia transgressora. **Articulando e Construindo Saberes**. [S.L.], v. 5, p. 1-14, 20 out. 2020. Universidade Federal de



Goiás. <http://dx.doi.org/10.5216/racs.v5i.63860>. Disponível em: <https://revistas.ufg.br/racs/article/view/63860/35590>. Acesso em: 02 out. 2024.

DUSSEL, Enrique. Europa, modernidade e Eurocentrismo. In: LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2005. Cap. 2. p. 25-34. Disponível em: [https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100624093038/5\\_Dussel.pdf](https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100624093038/5_Dussel.pdf). Acesso em: 20 fev. 2025.

DUSSEL, Enrique. Transmodernidade e interculturalidade: interpretação a partir da filosofia da libertação. **Sociedade e Estado**, [S. L.], v. 31, n. 1, p. 51-73, jan. 2016.

DRAVET, Florence Marie. Corpo, Linguagem e Real: o sopro de exu bará e seu lugar na comunicação. **Ilha do Desterro**, [S.L.], v. 68, n. 3, p. 15-25, 1 out. 2015. Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). <http://dx.doi.org/10.5007/2175-8026.2015v68n3p15>. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/desterro/article/view/2175-8026.2015v68n3p15>. Acesso em: 20 fev. 2025.

EVARISTO, Conceição. **Olhos D'água**. Rio de Janeiro: Pallas, 2014. 116 p.

EVARISTO, Conceição. **Entrevista ao programa Roda Viva**. [Entrevista cedida a] TV Cultura. São Paulo, set. 2021, Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=O2bxQJH-Plk&t=538s>. Acesso em 20 fev. 2025.

FREIRE, Paulo. **Extensão ou comunicação?** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2013a. 90 p.

GOMES, Nilma Lino. **O movimento negro educador: saberes construídos nas lutas por emancipação**. Petrópolis: Editora Vozes, 2019. 159 p.

MARTINS, Leda Maria. **Afrografias da memória: o Reinado do Rosário no Jatobá**. 2. ed. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2021. 354 p.

MALDONADO-TORRES, Nelson. A topologia do ser e a geopolítica do conhecimento: modernidade, império e colonialidade. In: SANTOS, Boaventura, MENESES, Maria P. (Orgs.). **Epistemologias do sul**. São Paulo: Cortez, 2009. p. 337-382.

NETO, João Colares da Mota. **Educação popular e pensamento decolonial latino-americano entre Paulo Freire e Orlando Fals Borda**. 2015. 370 f. Tese (Doutorado) - Curso de Programa de Pós-Graduação em Educação, Instituto de Ciências da Educação, Universidade Federal do Pará, Belém do Pará, 2015. Disponível em: <https://ppgedufpa.com.br/arquivos/File/TeseColares2015.pdf>. Acesso em: 20 fev. 2025.

PIAGET, Jean. **O pensamento e a linguagem na criança**. 1 ed. São Paulo: Martins Fontes: 1999.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2005. Cap. 9. p. 107-130. Disponível em: [https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12\\_Quijano.pdf](https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_Quijano.pdf). Acesso em: 20 fev. 2025.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder e classificação social. In: SANTOS, Boaventura, MENESES, Maria P. (Orgs.). **Epistemologias do sul**. São Paulo: Cortez, 2009. p. 73-118.

SODRÉ, Muniz. **Claros e escuros: identidade, povo e mídia no Brasil**. 1 ed. Petrópolis: Editora Vozes, 1999.



RODRIGUES, João Carlos. **O negro brasileiro e o cinema**. 1. ed. Rio de Janeiro: Pallas: 2011.

RUFINO, Luiz. **Pedagogia das encruzilhadas**. 1. ed. Rio de Janeiro: Mórula Editorial: 2019. E-book.

SILVA, Pâmela Guimarães da. **De Lélia Gonçalves a Marielle Franco**: mulheres negras e seus processos comunicacionais interseccionais de resistência. 2021. 251 f. Tese (Doutorado) - Curso de Doutorado em Comunicação Social, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2021. Disponível em: <https://repositorio.ufmg.br/handle/1843/40832>. Acesso em: 17 ago. 2024.

SIMAS, Luiz Antônio; RUFINO, Luiz. **A ciência encantada das macumbas**. 1. ed. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2019. Ebook.

VYGOTSKI, Lev Semionovitch. **O pensamento e linguagem**. 1 ed. São Paulo: Martins Fontes: 1997.