



# Exu e o imaginário sociológico da cultura

*Exu and the sociological imaginary of culture*

**Ricardo Carvalho Nascimento** 

cangaceirocapoeiras@gmail.com

Universidade da Integração Internacional e da Lusofonia Afro-Brasileira- UNILAB

 10.52521/opp.v22n47.12245

## FLUXO DA SUBMISSÃO

Submissão do trabalho: 16/12/2023

Aprovação do trabalho: 19/10/2024

Publicação do trabalho: 23/12/2024

## Resumo

Este artigo apresenta e problematiza algumas questões levantadas pela exposição *Festa, baia, gira, cura*, do antropólogo e artista Jean dos Anjos, em Fortaleza, junto ao Centro Cultural Dragão do Mar onde foi instalado um painel com a frase *Exu te ama*. A exposição foi objeto de debate social e político local e nacional, causando desconforto nos setores conservadores da sociedade, que questionaram o evento artístico e demandaram a retirada da frase. Com base nas proposições e efeitos sociais da exposição, o artigo traça uma reflexão sobre a pertinência de uma teoria anticolonial e nativa da cultura, na Sociologia, que considere os conceitos endógenos como possibilidade explicativa dos fenômenos, tomando Exu como artefato epistêmico de provocação do imaginário sociológico da cultura. O debate anticolonial, nos seus diferentes formatos, é mobilizado neste artigo como elemento crítico para pensar a Sociologia da Cultura no Sul global, tomando as epistemes anticoloniais como instrumento de um debate sociológico emergente e necessário no confronto com uma Sociologia global e local marcadamente eurocentrada.

## Palavras-chave

Exu. Sociologia. Cultura. Anticolonial.

## Abstract

This article presents and problematizes some of the issues raised by the exhibition *Festa, baia, gira, cura* by anthropologist and artist Jean dos Anjos, in Fortaleza, at the Dragão do Mar Cultural Centre, where a panel with the phrase *Exu te ama* was installed. The exhibition was the subject of local and national social and political debate, causing discomfort among conservative sectors of society who questioned the artistic event and demanded that the phrase be removed. Based on the propositions and social effects of the exhibition, the article reflects on the relevance of an anti-colonial and native theory of culture in sociology, which considers endogenous concepts as a way of explaining phenomena, using Exu as an epistemic artifact to provoke the sociological imaginary of culture. The anti-colonial debate, in its different formats, is mobilized in this article as a critical element for thinking about the Sociology of Culture in the global South, taking anti-colonial epistemes as an instrument of an emerging and necessary sociological debate in the confrontation with a global and local Sociology that is markedly Eurocentric.

## Keywords

Exu. Sociology. Culture. Anti-colonial.

## Introdução

E justamente o que o sociólogo mentalmente descolonizado adquire é uma prática social em que fundamenta a sua elaboração teórica. Diversamente ao que acontecia na situação colonial, abre-se diante dele a oportunidade de contribuir para o desenvolvimento científico não apenas como fornecedor de material informativo, mas como criador no plano dos conceitos. (Ramos, 2024, p. 120)

No dia 11 de novembro de 2023, a deputada estadual Dra. Silvana, do Partido Liberal, deu entrada na Assembleia Legislativa do Ceará, no requerimento de número 11.999/2023, exigindo da Secretaria de Cultura do Estado (SECULT-CE) a retirada do painel *Exu te ama*, exibido nas dependências do Centro Dragão do Mar de Arte e Cultura (CDMAC). O painel, como parte da exposição *Festa, baia, gira, cura*, do antropólogo e artista Jean dos Anjos<sup>1</sup>, fazia par com outro letreiro, também de escala ampliada, instalado numa das paredes do Centro onde se podia ler “arreda homem que lá vem mulher”, alusiva à figura feminina das pomba giras como exus mulheres. Segundo o artista-antropólogo, que também se define como macumbeiro, a exposição tenta retratar aspectos peculiares da história da religiosidade afro cearense, com fotografias alusivas aos festejos de 40 anos do terreiro de Umbanda e Candomblé Cabana do Preto Velho da Mata Escura (Ilé Àse Ojú Oya), localizado no bairro do Bom Jardim, em Fortaleza. Na sua maioria, as imagens da exposição versam sobre a vida cotidiana do terreiro, com ênfase nas festas da Rainha Pomba-gira Sete Encruzilhadas e Exu.

De acordo com as informações da página da instituição, o Centro Dragão do Mar de Arte e Cultura, onde ocorreu a exposição, nasceu em abril de 1999, na antiga área portuária da Praia de Iracema, como proposta de revitalização urbana e cultural da região, gerido pela Organização Social Instituto Dragão do Mar, que também dirige outros equipamentos do estado e do município. As informações contidas na página indicam que o CDMAC recebe cerca de 1,7 milhão de visitantes por ano, sendo as suas ações culturais e exposições objetos de visita e consumo cultural constante, figurando como espaço cultural e turístico relevante no estado (Governo do Estado do Ceará, [2024?]).

A exposição, realizada num espaço cultural de grande visibilidade, gerou um debate intenso na sociedade cearense, com impacto nacional, produzindo postagens nas redes sociais, notas de apoio de intelectuais, ativistas, religiosos e parlamentares, artigos de jornais, notícias na televisão e a manifestação pública da instituição. Cabe lembrar que o estado do Ceará foi objeto de uma problemática semelhante quando, em julho de 2022, na cidade de Uruburetama, apresentava-se a quadrilha junina conhecida como “Trem maluco” que foi abordada pela Secretária de Cultura e Turismo local, e foi exigindo

<sup>1</sup> A exposição *Festa, baia, gira, cura*, do antropólogo e artista Jean dos Anjos e curadoria de Marília Oliveira e Rafael Escócio, junto ao Museu da Cultura Cearense, no complexo do Centro Dragão do Mar de Arte e Cultura.

que parassem a apresentação, alegando que se tratava de “macumba”. Os brincantes da quadrilha se vestiam de branco, com roupas alusivas às religiões de matriz africana e pretendiam homenagear Santa Dulce da Bahia, uma santa a quem se associa uma ligação com a Umbanda e ao Candomblé. O caso foi exposto em rede nacional e local e gerou o afastamento e denúncia contra a secretária no Ministério Público.

Com base nesses fatos, suas reflexões e os efeitos sociais de mobilização da sociedade civil e réplica do poder público, o artigo problematiza a necessidade de emergência de uma Sociologia brasileira que contemple uma reflexão epistêmica caseira e popular sobre a circulação de bens culturais situados no âmbito das culturas populares e de massa, trazendo aportes teóricos e metodológicos que se inserem no complexo cultural das próprias práticas estudadas. O debate concerne à agenda teórica anticolonial na Sociologia, à inserção epistêmica de sujeitos e conceitos nativos e ao questionamento de um viés sociológico canônico limitado para explicar fenômenos e objetos de natureza cultural específica.

O material coletado para o artigo tem origens diversas, desde diálogos com o artista, povos de santo e gestores da cultura, consulta às informações oficiais dos equipamentos culturais, até a coleta e observação de postagens nas redes sociais e artigos nos jornais locais. Importa referir que não se trata de uma perspectiva explicativa da situação social vivida por ocasião da exposição, mas do seu uso como mote para questionar os limites dos aportes teóricos e metodológicos da Sociologia canônica como instrumentos analíticos utilizados para compreender os fenômenos culturais no âmbito da Sociologia da Cultura, utilizando, para tal, uma aproximação ao debate anticolonial.

A inquietação surge das provocações de Alatas e Sinha (2023), na tentativa de pensar uma Sociologia para além do cânone, introduzindo, no pensamento sociológico contemporâneo, discursos alternativos oriundos daqueles/as que têm como base as experiências históricas e de luta social e resistência, âncoras nas práticas culturais locais e regionais. Esses autores enfatizam que as sociedades não ocidentais possuem um pensamento social, de origem local, que podem ser uma fonte alternativa de ideias e tópicos que geralmente se encontram fora das agendas das pesquisas canônicas. Nesse caso, Exu aparece no artigo não apenas como entidade provocadora de um acalorado debate social, mas como instrumento epistêmico-político de questionamento de categorias oficiais da Sociologia, em que Exu, com seus elementos, como a encruzilhada, pode se tornar não objeto, mas um sujeito epistêmico constituindo-se como artefato acadêmico ou categoria analítica da realidade social (Rufino, 2019).

Não sendo intenção do artigo historicizar a presença de Exu no Brasil e suas aparições públicas fora do contexto religioso, é pertinente refletir que Exu é uma entidade afro-atlântica, que cruza fronteiras e que se põe metaforicamente como artefato analí-

tico discursivo de um Brasil cuja política e vida social são marcadas fortemente pela colonialidade nossa de cada dia e onde o racismo e a desigualdade perene fazem parte da vida diária das populações, mas também do campo artístico que se põe como margem crítica dessa mesma sociedade (Silva, 2023). Exu surge como causador de uma inflexão que nos impõe uma ponderação madura sobre o imaginário sociológico anticolonial do fazer cultural no Brasil, mas também sobre como imaginamos sociologicamente o campo da Sociologia da Cultura, fortemente marcado por uma teoria social *eurocentrada* e distante do debate colonial (Bhambra, 2014).

Portanto, o artigo pretende inicialmente apresentar a situação social gerada pela exposição, na qual se encontra a intervenção *Exu te ama*, tecendo sobre ela algumas considerações a analogias, seguidas de um debate epistêmico sobre a pertinência das interpelações anticoloniais na Sociologia, que se incide sobre a temática da cultura. Por fim, apresentamos Exu como possibilidade teórica, artefato ou conceito nativo propulsor de um imaginário sociológico capaz de produzir uma teoria sociológica popular da cultura local e endógena, trabalhando com as lógicas de inversão *exuística* em que ele deixa de ser objeto para tornar-se sujeito epistêmico. Nesse sentido, introduzimos o pensamento do filósofo quilombola Antônio Bispo, quando nos fala dos saberes orgânicos e saberes sintéticos e da guerra de nativas no contexto do combate ao colonialismo na academia.

## Exu te ama

O bairro do Grande Bom Jardim, de onde saem as fotos do terreiro Cabana do Preto Velho da Mata Escura, é uma das áreas periféricas mais populosas da cidade de Fortaleza, constituindo um território de grande concentração de terreiros e onde se encontra instalado o Centro Cultural Bom Jardim (CCBJ), equipamento cultural pertencente ao Instituto Dragão do Mar, que também gere o Centro Dragão do Mar de Arte e Cultura.

Segundo os dados do próprio CCBJ, o bairro do Grande Bom Jardim possui cerca de 8,33% da população da capital cearense, com predominância do grupo etário de jovens num território de baixo Índice de Desenvolvimento Humano e elevada criminalidade. Considerado por muitos como o primo pobre dos equipamentos culturais da cidade, o CCBJ tem sido um grande aliado no fomento das políticas públicas de cultura na periferia e na manutenção da memória dos terreiros do bairro, tendo lançado, em 2022, o documentário e uma série de *podcasts* sobre a comunidade local de povos de santo.

Em 2022, o Grande Bom Jardim conseguiu o reconhecimento de três mestres da cultura local, junto à política de salvaguarda dos Tesouros vivos da Secretaria de Cultu-

ra do Estado, sendo eles um Pai de Santo, um mestre e uma mestra de capoeira, todos umbandistas. Pai Neto Tranca Rua é um dos mestres da cultura do bairro, reconhecido em 2023 pela Lei dos Tesouros vivos, tendo obtido o título de Notório Saber pela Universidade Estadual do Ceará, e que teve o seu processo de reconhecimento barrado pela gestão da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNI-LAB), acusada de racismo religioso pelos segmentos afro religiosos do Ceará. A exposição que nasce com imagens do Grande Bom Jardim aparece num dos espaços culturais mais importantes da cidade, onde grandes eventos, espetáculos e artistas circulam. As clivagens urbanas da cidade de Fortaleza delimitaram uma marca de distinção que faz do Centro Dragão do Mar de Arte e Cultura um espaço cultural de elite, em detrimento do bairro do Grande Bom Jardim e do CCBJ. Portanto, um lugar de notoriedade e de circulação de um público variado, sobretudo de classe média, que se vale daquele equipamento para fins de consumo cultural.

Entre outras coisas, Jean dos Anjos se define também como macumbeiro, sendo frequentador dos terreiros locais e proeminente pesquisador da área do patrimônio cultural. Graduado em Ciências da Religião e Ciências Sociais, o pesquisador macumbeiro se apresenta como ativista pertencente a uma categoria cada vez mais ampliada de pesquisadores/as que têm pertencimento no campo que estudam, utilizando-se de seus elementos conceituais nativos. Ademais, deixa-nos pensativo o fato de que o antropólogo, que é ativista, também é artista e faz uso das categorias que estuda em vários campos: o acadêmico, o político, o religioso, o cultural e o estético. Como lidar com esses trânsitos na compreensão de um território epistêmico tão complexo?

Em 2019, Jean dos Anjos defendeu sua dissertação de mestrado, em Antropologia, sobre a festa de Pomba-gira no terreiro Cabanas do Preto Velho da Mata Escura, objeto da sua exposição e mote do seu ativismo contra o racismo religioso. Com efeito, em sua escrita, o macumbeiro-artista-ativista-antropólogo expõe na sua dissertação as inquietações sobre o envolvimento com o campo, em que se observa a dificuldade de apartações de suas múltiplas identidades e que lhe confere, *a posteriori*, diferentes produtos, tais quais a dissertação e a exposição, como atos artístico-políticos:

Não sou um observador participante, muito menos um participante que observa. Sou outra coisa. Uma coisa que ainda não sei bem o que é. A pesquisa que realizo passa pelo meu corpo. E não é por acaso que quando a Rainha Pombagira Sete Encruzilhadas chega sinto um arrepio que começa dos pés e segue até a cabeça. Eu sei, ela não é uma representação, ela está presente. A magia acontece e o meu mundo se conecta com o mundo invisível. O mistério, porque é mistério, não pode ser revelado. Entretanto, há tanta beleza no mistério (Anjos, 2019, p. 26).

Os efeitos da exposição foram de várias ordens, seja porque chamou atenção

para a figura disruptiva de Exu, as inovações e características da exposição e sua curadoria, seja pelos efeitos sociais causados pelas declarações da parlamentar conservadora. Jean dos Anjos explica que foi convidado para apresentar seus trabalhos junto ao Centro Dragão do Mar de Arte e Cultura, e sempre foi seu desejo levar os vestidos da Pomba-gira para a exposição, com tentativas subseqüentes desde 2016. Dos 40 vestidos existentes no terreiro, resultantes de 40 anos de festas, apenas sete foram utilizados. Para além dos vestidos, constam fotografias do terreiro, estátuas e um altar de Exu.

Inicialmente, a ideia era ocupar as quatro salas do museu que estavam fechadas, razão pela qual a instituição autorizou o uso da parte externa do prédio. Foram então ocupadas duas salas internas, as rampas de acesso e no encontro das rampas foi assentado um Exu e posto um vídeo da Pomba-gira. Por ocasião da abertura da exposição, foi feita um gira que ocorreu próximo do painel *Exu te ama e Arreda homem que lá vem mulher*. O artista explicou que inicialmente o painel *Exu te ama* seria feito através de um banner cujo valor e manutenção seria inviável, razão pela qual se fez em forma de pintura, num espaço onde já havia um painel a quem se pediu autorização de uso. Apesar da sua relação com o terreiro, na exposição, Jean dos Anjos explica: “A gente trabalhou junto com o terreiro e muitas coisas nos foram colocadas pelo terreiro. O terreiro foi orientando a gente, porque inclusive o Pai Valdo está lá como consultor. A gente não fez nada sem autorização dele” (Entrevista com Jean dos Anjos, 25.10.2023).

O requerimento feito pela deputada conservadora foi um entre outros efeitos da exposição, causando o debate público local e nacional. Consta, no requerimento 11.999/2023, o pedido de retirada do painel com a alegação de que se trata de um ato ofensivo aos valores cristãos e pautado por uma entidade “esdrúxula”. Segundo o artista, o pedido formal de retirada do painel nunca chegou até a administração da instituição, que emitiu uma nota sobre o assunto, afirmando a manutenção da exposição e sua pertinência.

No mesmo período, ocorreu em Brasília a exposição *O grito*, inaugurada em 17 de outubro e organizada pela curadora Sylvia Werneck, selecionada no Programa de Ocupação dos Espaços da Caixa Cultural, com a presença de trabalhos dos/as artistas Élcio Miazaki, Evandro Prado, Gina Dinucci, Marília Scarabello, Moara Tupinambá, Paul Setúbal e Yara Dewachter. Segundo a curadoria, a exposição teve como ponto de partida uma releitura da tela *Independência ou Morte*, de Pedro Américo (1888), e uma problematização das narrativas nacionalistas e leituras oficiais dos momentos fundacionais da identidade brasileira.

A análise do quadro de Pedro Américo realizada por Lima Junior, Schwarcz e Stumpf (2022) indica que o quadro havia sido encomendado por D. Pedro II, a fim de recuperar a figura de D. Pedro I como fundador da nação. Nesse afã, alguns elementos

pictóricos foram realçados para enaltecer o imperador, como a colina em que Pedro I supostamente teria realizado o grito, as roupas oficiais do imperador e o cavalo em que estava montado. Originalmente, a colina não existia, o nobre não vestia roupas oficiais e conduzia, na verdade, um burro, como transporte mais adequado a longas viagens.

As imagens coletadas na exposição também foram alvos de críticas, por parte de políticos da direita conservadora, o que levou a Caixa Cultural ao encerramento da mostra, sendo objeto de debate nos jornais e redes sociais. Tal como consta na nota pública da instituição, a obra *Bandeiras*, da artista Marília Scarabello, que mostra imagens coletadas por ela em que a bandeira do Brasil aparece modificada, foi interpretada com um viés político, considerada ofensiva, e recebeu duras críticas de uma senadora, ex-ministra durante o governo Bolsonaro. Embora não tenha sido a motivação central, a presidenta da Caixa foi removida em seguida pelo governo Lula, para dar lugar e vaga para um político próximo ao centro. O que há em comum entre os fatos ocorridos nas exposições *O grito* e *Festa, baia, gira, cura?* Trata-se de uma releitura da ideia de nação que produz reinterpretações do Brasil e questionam ícones, como o quadro de Pedro Américo ou a bandeira como símbolo nacional, e apresentam novos protagonistas, nesse caso, Exu.

No quadro em questão, analisado por Lima Junior, Schwarcz e Stumpf (2022), Dom Pedro I é restabelecido como patriarca fundador da nação, sonhando a possibilidade histórica de outras narrativas possíveis para a independência e caminhos para o Brasil. Exu Pomba-gira, a Rainha, protagonista do debate proposto por Jean dos Anjos, é uma heroína nacional anticolonial sem lugar nos livros de história e sem cavalo para dar seu grito de Ipiranga. Em sua dissertação, Anjos (2019, p. 14) a define como:

Uma Rainha que dança, bebe, fuma e gargalha. Uma Rainha que, também, serve aos seus súditos. Uma mulher que preza pela liberdade e mantém seu poder para proteger aqueles e aquelas que nela têm fé e devoção. A mulher do amor, da alegria, da caridade e da esperança. A entidade do preto e do vermelho. A dona do seu corpo que não nega sua sexualidade e seus desejos. A Moça que não teme as encruzilhadas da noite escura. Aquela que vê no sangue a vida, no vento a mudança, na terra a criação, na água a força e no fogo a purificação. Seu corpo é festa e guerra.

No panteão afro-brasileiro, Exu é o senhor das inversões, da comunicação e das traquinices. Ele surge como o questionador do estabelecido e do hegemônico, o desordeiro capaz de inverter as lógicas, as regras e alterar os sentidos das coisas, transformando o que tomamos como certo em incerto e duvidoso. Enquanto transgressor anticolonial, Exu conseguiu sobreviver à pressão e permanecer no centro por toda exposição, sendo a frase “Exu te ama” mantida após o término.

## Pensamento anticolonial, Sociologia e cultura

Numa perspectiva da Sociologia dos Conhecimentos, entendemos que, bem antes do uso corrente dos termos pós-colonial, decolonial, descolonial, contracolonial ou outras terminologias correlatas, já estava ao nosso dispor um repertório amplo de estudos críticos que se centravam sobre aspectos do colonialismo histórico. Não sendo intenção do artigo traçar um percurso desses termos, cabe referir que, circunstancialmente, todos têm em comum a referência à crítica colonial como marcador histórico, mas sobretudo epistêmico, revisando a forma como concebemos as Ciências Sociais e Humanas enquanto produto social (Patel, 2023).

Na atualidade, as diversas tradições acadêmicas que dispomos num contexto global catalogaram esses discursos críticos ao colonialismo e à colonialidade utilizando prefixos como pós, des, contra ou anti, perspectivando um entendimento particular de como cada tradição olha para as formas de colonialismo que atravessaram as suas sociedades. Desse modo, a tradição pós-colonial se refere a autores/as do mundo colonial de língua inglesa como os indianos Bhabha (2013), Spivak (2010), e os caribenhos Hall (2013) e Gilroy (2001), assim como os debates de(s)coloniais foram produzidos por autores latino-americanos de língua hispânica, como Quijano (2005), Mignolo (2003), Grosfoguel (2016), Dussel (1995). Não obstante, essas tradições acadêmicas realizaram a importante tarefa de desvendar as estruturas coloniais de dominação e poder, sem, no entanto, apontar caminhos concretos de como efetivar os procedimentos de descolonização do saber. Essa mesma reflexão nos indica, em muitos casos, a ausência de uma aliança entre as formulações intelectuais e uma prática corrente que atravessa a construção de textos, artigos, mas, sobretudo a vida cotidiana dentro e fora academia. Diante da diversidade de nomenclaturas, autoras renomadas, como Patel (2023), conceberam a ideia de anticolonial como um termo guarda-chuva que reuniria, salvo as diferenças e históricos, as diversas tradições intelectuais que realizam uma crítica à episteme colonial.

Ainda dentro campo sociológico dos conhecimentos, Patel (2023) indica que a rubrica genérica conhecida por “sociologias pós-coloniais” pode ter várias denominações como sociologias do sul, sociologias decoloniais, sociologias emergentes, sociologias endógenas ou indígenas, mas sempre apontam para uma reflexão sobre o passado da disciplina e uma revisão crítica dos cânones, sem abandonar ou se desfazer do seu capital conceitual construído ao longo da internacionalização da Sociologia e da sua institucionalização no âmbito local. Patel (2023) refere que as tendências referidas na lista acima devem ser compreendidas como uma Teoria Social Anticolonial, uma vez que se debruçam sobre a relação entre o colonialismo e a produção de conhecimento. A soció-



loga indiana refere que o Pensamento Anticolonial, que abarca na Sociologia as denominações acima expostas, identifica e cartografa as ações políticas que surgiram nas lutas dos povos colonizados, dando conta de experiências subjetivas resultantes de tentativas de dominação e cerceamento, caso da exposição de Jean dos Anjos. Patel (2023) define o Pensamento Anticolonial como um sistema analítico e filosófico de ideias coletadas em experiências que combinam fontes diversas derivadas das religiões, estéticas das práticas culturais locais e filosofias populares, e que dialogam e não excluem o pensamento social ocidental crítico. De uma maneira geral, essa forma de pensamento possui características particulares como a busca de um método para desmistificar ideias que naturalizam a dominação colonial. Portanto, sempre que neste texto nos referirmos ao termo anticolonial, estamos denominando o conjunto de tradições intelectuais, acadêmicas ou não, que realizam um combate epistêmico ao colonialismo no campo da Sociologia do Conhecimento e das Ideias.

No entanto, a socióloga Cusicanqui (2010) realiza um exercício de distinção que diferencia o descolonial como uma moda, o pós-colonial como desejo e o anticolonial como uma luta. Com efeito, os povos colonizados têm travado essa luta em que fazem uso de vocábulos próprios, como o líder e intelectual quilombola Santos (2016, p. 59), que nos traz o conceito de colonização e contracolônização, que nos parece bastante adequado:

Por colonização, compreendemos todos os processos etnocêntricos de invasão, expropriação, etnocídio, subjugação e até de substituição de uma cultura pela outra, independentemente do território geográfico. E chamamos contracolônização todos os processos de resistência e luta em defesa dos territórios dos povos contracolônizadores, seus símbolos, significações e modos de vida.

No campo do debate sociológico, as Sociologias Anticoloniais, no Brasil, têm realizado um percurso modesto e pouco incisivo, ainda muito ditadas pelas formas ocidentais de compreender e fazer ciência. A agenda anticolonial no seu todo visualiza algumas demandas urgentes no fazer sociológico, entre elas, a revisão crítica dos seus cânones clássicos, a identificação e publicação de mulheres pensadoras na Sociologia e a adoção de uma perspectiva multicultural que possa abranger outros autores/as e tradições sociológicas dos países do Sul global (Alatas; Sinha, 2023). Contudo, acrescentamos a esse debate a necessidade de inclusão de tradições não acadêmicas e de incorporação de seus léxicos e nomenclaturas que podem confluir na produção de uma sociologia dialógica entre os conhecimentos populares e tradicionais e o conhecimento produzido na academia.

A despeito do arsenal teórico canônico, Meghji (2021) introduz as seguintes questões: Como os sociólogos clássicos adquiriram tanto peso simbólico na disciplina, se dois

deles não viam a si mesmos como sociólogos nem eram vistos por seus pares como tal? Como chegamos ao ponto de haver uma obrigação moral dos estudantes conhecerem Durkheim, Marx e Weber ou serem classificados com uma formação deficiente se não o fazem? Precisamos mesmo de um cânone sociológico? Meghji (2021) afirma que precisamos situar o desenvolvimento da Sociologia na história colonial. Ainda que a Sociologia seja apresentada como uma das mais críticas das Ciências Sociais, ela foi institucionalizada no auge do colonialismo e do imperialismo global. A partir daí, a disciplina internalizou os modos coloniais de pensar e representar o mundo, e um século depois esse estilo colonial de produção de conhecimento ainda informa as práticas sociológicas.

A episteme colonial de que fala o autor são formas de pensar e conhecer que fixam os limites do que podemos saber, tanto quanto dita o que conta como saber legítimo. A Sociologia, segundo Meghji (2021), internaliza e reproduz a lógica da episteme colonial. Trazer a civilização para o resto do mundo ainda continua sendo uma gramática temporal utilizada no presente, pela Sociologia, quando nos referimos às regiões pouco desenvolvidas do globo. Não obstante, segundo o autor, o tema do colonialismo esteve presente nas pesquisas e artigos da Sociologia, desde August Conte, que, no Curso de Sociologia Positiva, dedica um capítulo ao tema, a partir de uma perspectiva de uma missão civilizatória.

Como bem ressalta Ianni (1989), a sociologia clássica encontrou, na modernidade, um conjunto de condições que proporcionaram a visão global de um sistema de mundo em desenvolvimento e expansão, o que deu origem às condições para estabelecimento de sua hegemonia e a percepção de sua legitimidade enquanto Sociologia universal. Isso não implica que a Sociologia ocidental é a única e, por outro lado, não significa que ela é menos sociológica ou que as sociologias não ocidentais devem buscar suprimi-la, pois há possibilidade de diálogos, mas também muitos aspectos a serem revistos, tendo em mente as questões fundamentais que interessam à Sociologia e os alicerces das sociologias anticoloniais, que têm a crítica contra hegemônica como ponto de partida.

Rosa (2015) é um dos primeiros autores brasileiros a trazer, para o campo nacional, o debate sobre a Sociologias Indígenas, a partir de uma leitura do trabalho de Akiwowo (1986), especificamente em um artigo apresentado em 1986, em que o autor africano tenta explicar alguns aspectos da sociedade nigeriana através da poesia oral ioruba. No volume 1 do quarto número da revista *International Sociology*, Akiwowo (1986) introduz o conceito de *asuwada eniyan* e *ifogbontayese*, traduzidos respectivamente como “sociedade humana” e “a ciência ou arte de refazer o mundo”. Na esteira da reflexão trazida por outros pensadores africanos, Akiwowo (1986) propôs a desracionalização

das Ciências Sociais, abrindo espaço para outras interpretações da vida social e para que outros recursos, como a poesia oral, cosmologias e mitos africanos pudessem servir como base teórica e metodológica. Entre outros aspectos, o artigo de Rosa (2015) se debruça na recepção crítica do artigo pela comunidade acadêmica, enfatizando as fragilidades e limitações do conceito forjado por Akiwowo (1986) apontadas pela comunidade acadêmica ocidental.

Na análise que fez do artigo, da obra e da recepção do pensamento do sociólogo nigeriano, Rosa (2015) argumenta em nome de uma dubiedade crítica que, por um lado, visualiza a potência de uma reflexão que reclama para si um lugar de atenção na geopolítica do conhecimento e, por outro, as limitações desse empreendimento, que esbarram nos limites do local e da não universalização possível dos conceitos adotados por Akiwowo (1986). Não obstante a importância do debate realizado por Rosa (2015) e sua empatia pelo trabalho do sociólogo nigeriano, ele acaba por fazer uso das ferramentas interpretativas do ocidente e das formas hegemônicas de análise da ciência, debruçando-se sobre os critérios de validação e universalidade dos termos utilizados pelo sociólogo nigeriano. Trago aqui a reflexão de Rosa (2015) sobre o tema, que me parece de simultânea aproximação e afastamento, para que se compreenda que este é, em larga escala, o olhar regular da Sociologia brasileira sobre a construção de uma Sociologia brasileira anticolonial, fazendo uso de categorias locais. Aproximação, porque a realidade social e partes integrantes da academia reclamam por mudanças mais profundas, afastamento, porque ainda é angustiante, para muitos, abandonar sem sofrimento as referências epistêmicas consolidadas no percurso de incorporação do *habitus* acadêmico dos cientistas sociais.

Alatas e Sinha (2023), tal como Meghji (2021), debruçam-se sobre a pertinência das sociologias anticoloniais do Sul do globo, nem tanto no contexto da sua universalidade, mas das questões geradoras desses conhecimentos em suas sociedades que, sob essa ótica, são pertinentes no contexto dos países ao Sul do globo que experimentaram o colonialismo e o imperialismo europeu. Foram certamente essas questões geradoras que conduziram Akiwowo (1986) à poesia oral, na tentativa de encarar a árdua tarefa de compreender a sociedade nigeriana. Se assim for, urge dar atenção às questões geradoras que podem ser as mesmas ao Sul do globo, portanto universais, conduzindo a respostas diferentes. Vale lembrar que, em tempos recentes, as Ciências Humanas, a Educação e a Filosofia no Brasil conduziram a uma reflexão que entre nós ficou conhecida como a Filosofia das Encruzilhadas, como ferramenta interpretativa do Brasil atual, utilizando-se, do mesmo modo que Akiwowo (1986), dos mitos iorubas conhecidos entre nós como itáns (Rufino, 2019).

Bhambra (2014) refere que o surgimento de uma crítica anticolonial na Socio-

logia tem conduzido os defensores das perspectivas canônicas a necessidade de fazer pequenos ajustes, sem que isso modifique ou impacte elementos estruturantes e verdades construídas nesse campo disciplinar. Outrossim, também se argumenta que parte das revisões propostas já haviam sido prescritas pela própria literatura ocidental, não sendo necessária uma crítica tão agressiva. Bhambra (2014) enuncia a necessidade de uma mudança mais profunda nessas revisões, a fim de que se localize o colonialismo e uma perspectiva do multiculturalismo global como epicentro de um debate renovador das Ciências Sociais. Para Bhambra (2014), necessitamos rever o passado para promover o futuro. Desse modo, a história da modernidade, assim como de outros fenômenos a ela associados, foi contada de forma a apagar o colonialismo e a escravidão, como promotores desse momento do capitalismo global que gera e justifica o nascimento da Sociologia.

Em conjunto com Alatas e Sinha (2023), Patel (2023), Connell (1997), Meghji (2021) e outros autores, Bhambra (2014) advoga a favor de uma Sociologia multicultural que agregue novas formas de pensamento ao Sul global, enfatizando o papel das diferentes perspectivas culturais, sobretudo as que foram marcadas pelo colonialismo, na reconstrução da Sociologia como área do saber. Essas constatações colocam a cultura, o colonialismo e as culturas coloniais não apenas como um tópico de interesse da Sociologia, a saber a Sociologia da Cultura, mas a cultura como marcador de uma mudança teórica e metodológica que enseja reflexões na Sociologia como produto social. A questão que se impõe é, que efeitos tem na Sociologia da Cultura o fato de que a cultura surge como *front* de interpelação da própria Sociologia? Cabe aqui refletir que, quando esses autores se reportam ao colonialismo e, sobretudo, ao anticolonialismo, não estão falando apenas de um conceito que se refere a uma passagem da história, mas de como esse momento é formador de uma perspectiva cultural peculiar que marca as nossas sociedades até hoje.

Cabe referir que a agenda anticolonial está ainda em construção a nível global, com muitos dos/as autores/as aqui referidos/as, que incluso militam nas universidades ocidentais. Contudo, trata-se de uma agenda contínua, cujos contornos e idiosincrasias serão marcadas por disputas e contextos das tradições locais. Cá em nosso ambiente acadêmico brasileiro, interessa-nos perguntar como visualizamos a escala epistêmica do debate anticolonial global, o que nos interessa no âmbito desse debate e de que forma nele nos engajamos transportando o compromisso político de construção de uma Sociologia brasileira comprometida na resolução dos problemas sociais de uma sociedade marcada por profundas desigualdades.

O que Exu e a exposição apresentada por Jean dos Anjos têm a ver com tudo isso? Aqui estamos tratando de pensar os possíveis aportes teóricos, no campo da So-

ciologia da Cultura, que podem nos servir como guia e orientação na produção de perguntas e possíveis explicações para os fenômenos sociais que estudamos; essa sempre foi a premissa básica de utilização do que chamamos de teoria social. Até então, Exu se apresenta como objeto de análise e não como categoria analítica, inversão que certamente caberia nas características de Exu. O exercício aqui proposto é justamente esse: e se imaginássemos Exu e seus elementos anticoloniais, como as encruzilhadas, enquanto conceitos explicáveis de si mesmo e das circunstâncias sociais adversas? Adiantamos que esse exercício não é novo e perfila em debates travados em vários campos como nos trabalhos de Silva (2023), Pereira (2021) e Rufino (2019).

## Exu e o imaginário sociológico

Nos seus últimos anos de vida, o pensador quilombola Santos (2023) desenvolveu a ideia de *guerra das denominações*, como estratégia político e conceitual de combate epistêmico contracolonial que mobiliza saberes comunitários, concebidos por ele como saberes orgânicos, para rebatizar conceitos acadêmicos clássicos, compreendidos por Santos (2023) como saberes sintéticos. Desse modo, o conceito de Desenvolvimento foi substituído por Envolvimento, o conceito de Desenvolvimento Sustentável, por Biointeração e, para a colonização, a contracolônização. A guerra das denominações é um jogo de enfraquecimento dos saberes sintéticos e de potencialização dos saberes orgânicos, pois trata-se de enfeitiçar as palavras, diria Santos (2023), de forma a produzir um pensamento endógeno. O principal propósito do pensamento endógeno, segundo Hountondji (2008, p. 158), parte do princípio de que intelectuais africanos:

[...] não deveriam contentar-se em contribuir apenas para a acumulação do conhecimento sobre África, um tipo de conhecimento que é capitalizado no Norte global e por ele gerido, tal como acontece com todos os outros sectores do conhecimento científico.

O autor beninense indica, assim, que a perspectiva endógena tenta romper com a lógica da divisão do trabalho intelectual nas periferias globais. Ou seja, a endogeneidade emerge como um modo de interpretar a realidade que aponta as limitações de uma racionalização ocidental aplicada de modo universal e acrítico. Adesina (2012) ilustra isso de forma elucidativa quando expõe que as perspectivas de gênero explicitadas pela antropóloga Amadiume (2016) e a socióloga Oyěwùmí (2021), ambas da Nigéria, antagonizando o feminismo universalizante do Ocidente, atuam de maneira crucial para o entendimento das formações de identidades locais e seus comportamentos sociais. Ao tratarmos de Exu e do seu pensamento endógeno neste artigo, no seu caráter anticolonial, aprofundamos as premissas de Connell (1997) de que precisamos prover as nossas

teorias sociais com base nas experiências sociais das nossas populações, enquanto povos que experimentaram as injustiças coloniais.

Num dos mitos mais conhecidos de Exu, consta que dois amigos o cultuavam sem a ele atribuir as devidas oferendas. Exu quis então lhes pregar uma partida e saiu à rua com um chapéu de duas cores, uma preta e outra vermelha. Ao ver o chapéu de cor vermelha, um dos amigos exclamou a beleza de sua cor, sendo contestado pelo outro companheiro que identificou no chapéu apenas a cor preta, tendo a discordância entre os dois ocasionado uma contenda e desacordo entre os amigos. O mito possui várias versões, mas sua explicação explicita o perspectivismo da teoria nativa de Exu em que aponta a realidade social como diversa e passível de diferentes interpretações.

No quadro de Pedro Américo, Pedro I aparece imponente em um cavalo no topo de uma colina, com roupas glamorosas, onde ergue sua espada e liberta a nação com o famoso grito do Ipiranga. Trata-se de um homem branco, europeu e colonizador, retratado como herói. Na exposição *O grito*, o quadro foi objeto de uma inversão conceitual e crítica, subvertendo a lógica de sua produção pictórica inicial, pensada para representar o paradigma da nação e da ordem. *O grito*, portanto, ao utilizar de princípios do *exuísmo*, desestabiliza os imaginários visuais hegemônicos propondo uma reflexão que só a desordem poderia ser capaz de produzir. Diferente da exposição de Jean dos Anjos, Exu não estava presente de forma figurativa, mas, sim, os seus atributos e ações subversivas. A produção da desordem não é gratuita, e pode ou não restabelecer uma nova ordem. Ademais, a ação desordeira *exuística* se deve à reflexão social e ao questionamento que tanto pode produzir consensos, mas também desagrado e contestação. Essa é a sua função.

A exposição de Jean dos Anjos, *Exu te ama*, surge como uma provocação, e Exu, em suas várias formas, é retratado em fotos, vídeos e assentamentos marcando o ponto de sua estada. Duas possibilidades da presença de Exu podem ser pensadas nas duas exposições descritas, a real e a simbólico-epistêmica. Se me perguntam qual delas me parece mais plausível, indico que as duas são hipóteses sustentáveis, uma vez que, à semelhança de Jean dos Anjos, também me apresento como pesquisador-macumbeiro. De todo modo, chamo a atenção de que estamos falando não do Exu como ente espiritual, mas do Exu epistêmico como categoria explicativa de si mesmo e dos fatos sociais em que suas características são mobilizadas. A categoria simbólico-epistêmica de Exu, tal como seu princípio espiritual, provoca-nos a pensar uma relação explicativa de interface entre as artes, a espiritualidade e as ciências, nesse caso a Sociologia da Cultura.

A compreensão de Exu como sujeito e artefato epistêmico-conceitual, por si só, não faz das Ciências Sociais brasileiras um campo da vanguarda anticolonial, mas avan-

ça numa agenda que tem vários contornos e em que precisamos nos inserir perguntando qual deve ser o nosso contributo para o debate anticolonial global. Concentro-me nas características do que aqui denomino de *exuísmo*, como princípio da vida social. Em seu formato epistêmico, o *exuísmo* parte da premissa de uma sociedade desigual, em desordem, marcada por clivagens, disputas, tensões, desigualdades e crises permanentes. Portanto, o sujeito periférico se insere numa sociedade posta numa encruzilhada social e por vezes deve buscar respostas às suas lutas visualizando as múltiplas saídas que a encruzilhada propõe, sem que isso possa ser lido como certo ou errado. Seu princípio é dialético, antes mesmo da dialética marxista. O *exuísmo*, portanto, é a forma como os sujeitos fazem as suas escolhas cotidianas frente às dificuldades de uma sociedade que os exclui, na tentativa de ampliação dos seus direitos e na do que se entende por vida social. Essa dialética *exuística* propõe a ideia de superação dos binarismos, uma vez que a ordem e a desordem são faces da mesma moeda. No campo do *exuísmo*, a vida social é uma encruzilhada. Assim sendo, e se a proposta anticolonial aqui posta é de diálogo entre conhecimentos, sugiro que se ponha Tranca-ruas em conversa com Durkheim, Weber e mesmo Marx. Veremos o que daí sai.

Os/as pesquisadores/as que escreveram sobre Exu, nos alertam para as dificuldades de definição da natureza deste ente. Foi esta constatação que levou Pierre Verger (2002, p. 76) a indicar que é “*difícil defini-lo de forma coerente*”. Encontramos a figura de Exu, originalmente, na costa oeste da África, entre as culturas iorubás, na Nigéria onde é chamado de Exu Legba e fons no atual Benin, onde é conhecido como Legba.

Os processos transnacionais de migração da divindade Exu para o Brasil fizeram com que, em sua existência, na Umbanda e no Candomblé, ganhasse algumas dinâmicas, novos nomes e formulações. Nos candomblés Angola, por exemplo, Exu é conhecido como Aluvaia, e Legba nos Candomblés Jeje. Exu deve ser entendido como uma entidade liminar, dúbia, aparentemente incoerente, inconsistente e demasiado impulsiva. Se assim o descrevermos, vamos nos dar conta de que sua aparência é por demais humana. No entanto, Exu é o mais humano dos orixás. Verger (2002, p. 6) apontou algumas das suas características de Exu, tais como:

Astucioso, grosseiro, vaidoso e indecente, a tal ponto que os primeiros missionários, assustados com essas características, compararam-no ao Diabo, dele fazendo o símbolo de tudo que é maldade, perversidade, abjeção, ódio, em oposição à bondade, à pureza, à elevação e ao amor de Deus.

Juana Elbein dos Santos (2012) nos explica que, na fundamentação cosmológica Nagô, os Exus são o elemento dinâmico de tudo que existe no universo físico e espiritual. Tal como muitos outros/as pesquisadores/as, a autora enfatiza que Exu não pode ser categorizado. Assim como o axé que ele possui e conduz, Exu também é um princípio,

tanto quanto uma entidade, que participa de tudo. A existência humana, bem como, de tudo quanto possui existência material e imaterial, não poderia existir sem Exu enquanto elemento, princípio ou entidade.

Para Wagner Gonçalves Silva (2023), Exu é um grande mediador cultural, característica que se revela por sua função de mensageiro, sendo, assim, um fornecedor de metáforas para se pensarem as relações étnico-raciais no Brasil. Segundo o autor, por seu carácter ambíguo, desordeiro e causador de inversões, Exu constituiria um ícone explicativo para ultrapassar as dicotomias e contradições encontradas na sociedade brasileira.

Importantes interpretes da cultura africana na diáspora, como Leda Martins (2021) e Muniz Sodré (2017) nos oferecem valiosas chaves epistêmicas para interpretar a figura de Exu. A primeira, através da noção de tempo, conceito caro a Sociologia, e o segundo através das ideias de comunicação e tradução. Enquanto interlocutor do tempo e dos seus fluxos, Exu nos é apresentado a partir do seguinte aforismo ioruba: *Exu matou um pássaro ontem com a pedra que atirou hoje*. Para Muniz Sodré (2017, p. 171). trata-se de um:

Axioma moral que busca no presente a chave motriz das ações desencadeadas no passado em contraposição reflexiva à lei de causa e efeito ou à ideia ocidental de progresso como efeito de ações passadas.

O presente reverbera na reformulação do passado, através da pedra de Exu, atirada hoje. Sodré elucida que axiomas como este são representações atuantes na interpretação das dinâmicas sociais contemporâneas que resgatam de forma crítica acontecimentos do passado. Leda Martins refere que o tempo ocidental é marcado por sucessividade, substituição e reposição do passado, uma lógica recortada que divide o tempo em presente, passado e futuro. Outrossim, as atribuições *exuísticas*, segundo Martins, vislumbram o tempo como anterioridade, posteridade e simultaneidade. A figura de Exu é capturada por Leda Martins não em termos narrativos ou metafísicos, mas como princípio de cognição ou propriedade de aquisição de um conhecimento e entendimento das coisas. A pedra ainda não havia sido atirada, mas o pássaro já estava morto.

O segundo atributo de Exu indicado por Sodré (2017) e Martins (2021) é seu papel como comunicador e interprete de mundos. Exu é um princípio, que conforme estes autores/as funciona como elemento de comunicação, tradução, interpretação e sistematização de saberes. O Papel de comunicador dado a Exu se dá pela sua relação entre mundos contrastantes como o sagrado e o profano, o céu e a terra, os seres humanos e divindades. Não obstante seu lugar mítico de mediador de relações entre mundos, Exu



comunica através de metáforas e provocações, sempre num lugar intermédio entre a jocosidade, o escarnio e a seriedade. Segundo Sodré (2017) e Martins (2021) a ação metafórica e comunicativa de Exu se expressa, entre outras possibilidades, através da encruzilhada como forma de vínculos entre caminhos díspares, porém possíveis. Leda Martins vê nas encruzilhadas um território policêntrico onde ocorrem confluências, influências e divergências.

Exu nos convida a pensar uma ação cujos efeitos repercutem antes do seu ocorrido, no passado. Ou seja, a ação ainda não se deu, mas seus efeitos se sentem. Através deste aforismo Exu inventa, encurta e interpreta os tempos. Assim sendo, vale compreender que, quando a deputada conservadora endereça sua crítica a exposição do painel Exu te Ama, assistimos aos efeitos de uma pedra lançada no dia seguinte. Exu se apresenta como um guerreiro armado de metáforas e artifícios para enfrentar o que compreendemos como uma guerra cultural, que visa erradicar sentidos críticos da vida e limitar culturas democráticas. Nesse momento particular da conjuntura nacional e global, disputamos o sentido das coisas e Exu é um aliado.

Exu nos apresenta propriedades simbólicas multivocais, pois para os terreiros Exu é um provedor de conforto espiritual, assim como foi uma fonte estética de produção de imaginários para o museu e o público, tal como tem sido um ente de combate político em defesa da democracia e de luta contra o racismo religioso, assim como o utilizamos como um artefato teórico-conceitual.

Afirmamos acima que este artigo se trata de uma provocação *exuística* para pensarmos a Sociologia e suas respostas. Na proposta filosófica *exuística*, respostas dadas não são exigidas, mas, sim, boas e inquietantes perguntas. A pergunta que temos, e as pistas deixadas, incidem sobre a necessidade de uma Sociologia da Cultura nativa que tome seus próprios elementos culturais como aporte de inflexão para explicar e compreender os fenômenos estudados. Indica ainda a necessidade de pensar a cultura ao Sul do globo a partir do debate anticolonial, situando as culturas coloniais como artefatos de interface, não binários, entre o moderno e o tradicional. O elemento simbólico-epistêmico de Exu nos permite atender à complexidade dos fenômenos, pressupondo que sua aparição nos casos narrados se fez como instrumento de provocação despoletando deslocamentos, reflexões, debates, inquietações e respostas emotivas de afirmação e negação do fato social.

## Considerações finais

À semelhança da exposição de Jean dos Anjos e seguindo as premissas *exuísticas*, este texto é uma provocação que tanto pode causar desacordos e questionamentos

quanto reflexões e novas pistas para pensarmos a Sociologia e a cultura. Cabe refletir que Exu é um ente indisciplinado e arredoio, difícil de ser caracterizado e sobretudo de ser contido; essa característica peculiar do senhor dos caminhos incide sobre sua morada regular, as encruzilhadas. Com frequência, a encruzilhada é pensada como lugar inseguro de perigo e liminaridade, local de encontros, desencontros e perguntas. Talvez seja esta a função de Exu e das encruzilhadas, gerar questões profundas, precisas e inacabadas, mais do que respostas prontas e que são circunstanciais.

É curioso que a aparição de princípios do *exuísmo* na Sociologia tenha se dado a partir de um sociólogo nigeriano, escrevendo em inglês e utilizando vocábulos da língua ioruba, questionando a academia e seus cânones. Não por caso, a recepção dos seus textos foi marcada por polêmicas e desqualificações acadêmicas, algo que, como sabemos, é da ordem das disputas sociais, também presentes na academia e nos campos disciplinares. Akiwowo (1986), assim como Jean dos Anjos, professa uma Ciência Social *exuística*, por isso perigosa e desalinhada do coro corrente. Recorde-se que o termo utilizado por Akiwowo (1986) foi objeto de críticas por sua incapacidade heurística universalizante, não sendo possível classificá-lo como um conceito válido. A pergunta genérica do sociólogo nigeriano se centra na compreensão da sociedade nigeriana, e sua resposta é dada a partir de artefatos conceituais encontrados na poesia oral da sua comunidade étnica.

Em tom (in)conclusivo, questionamos se seria possível a edificação de uma sociologia *exuística* da cultura, tomando Exu e as encruzilhas como artefatos epistêmicos capazes de produzir perguntas inquietantes e respostas inusitadas, beirando o limite das relações entre as artes, as ciências, as filosofias e as religiões. Ao final deste texto, fiquei me perguntando o que diria Patel (2023) e os cientistas sociais anticoloniais mais atrevidos se tivessem acesso ao pensamento *exuístico* que, por seu turno, é certamente anticolonial. Não obstante, estou certo de que Exu aparecerá noutros textos pondo outras questões, inquietando ou divertindo. Laroyê!

## Referências

ADESINA, Jimi. Práticas da sociologia africana: lições de endogeneidade e gênero na academia. In: SILVA, Teresa Cruz e; COELHO, João Paulo Borges; SOUTO, Amélia Neves de (org.). **Como fazer ciências sociais e humanas em África**: questões epistemológicas, metodológicas, teóricas e políticas. Dakar: Codesria, 2012. p. 195-209.

AKIWOWO, Akinsola. Contributions to the Sociology of Knowledge from and African Oral Poetry. **International Sociology**, Thousand Oaks, v. 1, n. 4, p. 345-348, 1986.

ALATAS, Syed Farid; SINHA, Vineeta. **A teoria sociológica para além do cânone**. São Paulo: Funilaria, 2023.

AMADIUME, Ifi. Male Daughters, Female Husbands: Gender and Sex in an African Society. **International Feminist Journal of Politics**, Oxfordshire, v. 18, n. 3, p. 1-3, 2016.

ANJOS, Jean Souza dos. **Amor, festa, devoção**: a rainha Pombagira Sete Encruzilhadas. 2019. 158 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Faculdade de Antropologia, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2019.

BHABHA, Homi Kharshedji. **O local da cultura**. Belo Horizonte: UFMG, 2013.

BHAMBRA, Gurinder Kharshedji. As possibilidades quanto à sociologia global: uma perspectiva pós-colonial. **Sociedade e Estado**, Brasília, v. 29, n. 1, p. 131-151, 2014.

CONNELL, Robert William. Why is Classical Theory Classical? **American Journal of Sociology**, Chicago, v. 102, n. 6, p. 1511-1557, 1997.

CUSICANQUI, Silvia Rivera. **Ch'ixinakax utxiwa**: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Tinta Limón, 2010.

DUSSEL, Enrique. **Filosofia da libertação**: crítica à ideologia da exclusão. São Paulo: Paulus, 1995.

GILROY, Paul. **O Atlântico negro**. São Paulo: 34, 2001.

GOVERNO DO ESTADO DO CEARÁ. Quem somos. *In*: DRAGÃO do Mar, [2024?]. Disponível em: <http://www.dragaodomar.org.br/institucional/quem-somos>. Acesso em: 3 abr. 2024.

GROSGOUEL, Ramón. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. **Revista Sociedade e Estado**, Brasília, v. 31, n. 1, jan./abr. 2016.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2013.

HOUNTONDJI, Paulin Jidenu. Conhecimento de África, conhecimento de africanos: duas perspectivas sobre os estudos africanos. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, Coimbra, v. 80, p. 149-160, 2008.

IANNI, Octavio. A sociologia e o mundo moderno. **Tempo Social**, São Paulo, v. 1, n. 1, p. 7-27, 1989.

LIMA JUNIOR, Carlos; SCHWARCZ, Lília Moritz; STUMPF, Lúcia Kluck. **O sequestro da independência**: uma história da construção do mito do Sete de Setembro. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

MARTINS, Leda Maria. **Performances do tempo espiralar: poéticas do corpo-tela**. Rio de Janeiro: Co-bogó, 2021.

MEGHJI, Ali. **Decolonizing Sociology**: an Introduction. Cambridge: Polity, 2021.

MIGNOLO, Walter. **Histórias locais/projeto globais**: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

OYĒWÙMÍ, Oyèrónke. **A invenção das mulheres**: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

PATEL, Sujata. Anti-Colonial Thought and Global Social Theory. **Frontiers in Sociology**, Lausana, v. 8, 2023.

PEREIRA, Linclonly Jesus Alencar. **Exu nas escolas**: por uma prática pedagógica antirracista. Fortaleza: Escola Cidadã, 2021.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. *In*: LANDER, Edgardo. **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais – perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 117-142.

RAMOS, Guerreiro. A redução sociológica. São Paulo. UBU editora, 2024.

ROSA, Marcelo Carvalho. A África, o Sul e as ciências sociais brasileiras: descolonização e abertura. **Sociedade e Estado**, Brasília, v. 30, n. 2, p. 313-321, maio/ago. 2015.

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

SANTOS, Juana Elbein. Os nagô e a morte. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2012

SANTOS, Antônio Bispo dos. **A terra dá, a terra quer**. São Paulo: Ubu, 2023.

SANTOS, Antônio Bispo dos. Modos quilombolas. **Revista Piseagrama**, Belo Horizonte, n. 9, p. 58-65, 2016.

SILVA, Wagner Gonçalves. **Exu**: um deus afro-atlântico no Brasil. São Paulo: Edusp, 2023.

SODRÉ, Muniz. Pensar **nagô**. Petrópolis, RJ : Vozes, 2017

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: UFMG, 2010.

VERGER, Pierre. Orixás. Salvador: Edições Corrupio, 2002.

## Sobre o autor

**Ricardo Carvalho Nascimento** - Doutor em Antropologia pela Universidade Nova de Lisboa. Mestre de capoeira. Professor do Instituto de Humanidades da Unilab. Professor colaborador do programa de Pós-graduação em Sociologia da Universidade Estadual do Ceará.