



QUE NOITE MAIS FUNDA CALUNGA: A VINDA DE EXU AO BRASIL E A RESISTÊNCIA DA CULTURA AFRO-BRASILEIRA

WHAT A DEEP NIGHT, CALUNGA: THE ARRIVAL OF EXU IN BRAZIL AND THE RESISTANCE OF AFRO-BRAZILIAN CULTURE

Gab Dias¹

RESUMO

Calunga ou Kalunga é o nome dado para a travessia atlântica, ou o próprio Oceano Atlântico, por onde foram levados povos africanos de diversas etnias e culturas para serem escravizados no Brasil (Moura, 2000). Nas religiões afro-brasileiras, a Calunga Grande representa o mar, sendo associada ao mundo espiritual profundo e desconhecido, onde residem os mistérios da morte e da ancestralidade. O oceano é visto como um portal entre o mundo dos vivos e dos mortos. A Calunga Pequena é o cemitério e, assim como o mar, também é um local de passagem entre os mundos material e espiritual. Parafraseando o verso “Que noite mais funda calunga” da música Yaya Massemba, interpretada pela Maria Bethânia, no álbum *Brasileirinho*, e abordando o tráfico negreiro e a resistência da espiritualidade negra, esse artigo pretende analisar a construção da cultura afro-brasileira ao explorar parte do percurso histórico da divindade Exu, pertencente ao panteão africano, que se transformou em outros ao chegar ao Brasil. Justifica-se pela importância das investigações sobre lugar, memória, corpo, religiosidade e espaço cotidiano do povo afro-brasileiro. Tendo como principal referencial teórico as obras de Muniz Sodré (1988, 1998), Alves (2013), Kawahala (2014) e Costa (2012), a metodologia deste trabalho fundamenta-se no método qualitativo de pesquisa bibliográfica. Utilizando conceitos e perspectivas de diversos autores e pesquisadores que exploram temas relacionados, este artigo samba junto com Exu e rodeia as encruzilhadas da afro-brasilidade, concluindo que a espiritualidade e a cultura reverberam como formas de resistência e insistência na vida das populações marginalizadas pela escravidão.

PALAVRAS-CHAVE: Afro-brasilidade. Exu. Cultura.

ABSTRACT

Calunga or Kalunga is the name given to the Atlantic crossing, or the Atlantic Ocean itself, through which African peoples from various ethnicities and cultures were taken to Brazil to be enslaved. In Afro-Brazilian religions, Calunga Grande represents the sea, being associated with the deep and unknown spiritual world, where the mysteries of death and ancestry reside. The ocean is seen as a portal between the world of the living and the dead. Calunga Pequena refers to the cemetery, which, like the sea, is also a place of transition between the material and spiritual worlds. Paraphrasing the verse “Que noite mais funda calunga” (“What a deep night, Calunga”) from the song *Yaya Massemba*, sung by Maria Bethânia on the album *Brasileirinho*, which addresses the transatlantic slave trade and the resistance of Black spirituality, this article aims to analyze the construction of Afro-Brazilian culture by exploring part of the historical journey of the deity Exu, belonging to the African pantheon, who transformed into other forms upon arriving in Brazil. The study is justified by the importance of investigating place, memory, body, religiosity, and daily space of the Afro-Brazilian people. By exploring works by Muniz Sodré (1988, 1998), Alves (2013), Kawahala (2014), and Costa (2012) as its main theoretical references, the methodology of this article is based on the qualitative method of bibliographic research. Drawing on concepts and perspectives from various authors and researchers who explore related themes, this article dances along with Exu and circles the crossroads of Afro-Brazilianess, concluding that spirituality and culture resonate as forms of resistance and persistence in the lives of peoples and communities marginalized by slavery.

¹ Discente de mestrado no Programa de Pós-graduação em Artes da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (PPGArtes/UERJ). Graduada em Artes Visuais pela Universidade de Brasília (UnB). E-mail: gab99dias@gmail.com.



KEYWORDS: Afro-Brazilianess. Exu. Culture.

1 QUE VIAGEM MAIS LONGA CANDONGA

Laroyê Exu! Início esse texto saudando o senhor dos caminhos e das encruzilhadas, símbolo de subversão, movimento e transformação. Exu² e outras divindades eram cultuadas por diversos povos africanos como Orixás, Voduns ou Nkises³. Também conhecido como Elegbara⁴, Legba⁵, Eleguá, e Aluvaiá⁶, ele foi associado ao demônio pelos europeus desde o início do processo de escravatura e colonização (Prandi, 2001).

Os cristãos, ao desembarcarem em terras africanas, se depararam com representações e cultos a divindades como Olodunmaré/Olorum (Iorubá), Zambi (Angola-Congo) e Mawu-Lissá (Daomé) e identificaram nestas uma equivalência ao Deus Criador Cristão (Alves, 2013). E ao se depararem com estátuas de Exu que continham formatos fálicos, um caráter contraditório, liberto, “indecente” e provocativo, o associaram ao Ser que estava em oposição a Deus.

É preciso considerar que os africanos não conheciam sequer a ideia de diabo, menos ainda de um opositor de Olodunmaré. Essas oposições Bem e Mal como entendidas pelo Ocidente Cristão e pelos Islâmicos não fazem parte das religiões nativas africanas (Alves, 2013, p. 24).

Exu, na realidade, era e ainda é um guardião, um mensageiro entre os humanos e as divindades, o dono das encruzilhadas e das possibilidades. Exu desmonta o que está pronto e remonta o que está desmontado, é o senhor do tempo espiralar e do tempo linear. É a pedra primordial e o homenageado antes de todas as cerimônias que cultuam Orixás, pois sem Exu não se faz nada. E como aponta Costa (2012):

² Exu é um nome originário da tradição iorubá.

³ “Orixás, Voduns e Nkises são senhores de forças da natureza, expressões dos antepassados (reis e heróis divinizados) que influenciam nos destinos humanos, tendo cada qual sua área de atuação e poder” (Alves, 2013, p. 20).

⁴ É nos domínios de Elegbara — Senhor do poder mágico — que se manifestam o dinamismo e a pulsação das energias que constituem, conectam e atravessam todas as formas de existência. É nele que se assentam as potências que impulsionam o movimento e a ação criativa. Elegbara representa o princípio originário da existência, das possibilidades e da própria imprevisibilidade que permeia a vida (Rufino, 2018).

⁵ Para os povos Fon/Jeje e Ewe do antigo Reino do Daomé (atual Benin), Legba era a divindade mensageira dos deuses e guardião das encruzilhadas, assim como o Exu Iorubá (Verger, 1981).

⁶ Aluvaiá é um nkise (inquice) da comunicação e dos caminhos, similar ao Exu Iorubá e o Legba Jeje. Aluvaiá era cultuado pelo povo Bantu/Congo (Lopes, 2012).



O orixá Exu é um orixá diferenciado dos demais pelo fato de se subdividir infinitamente, desempenhando suas funções de acordo com os seus domínios, especialmente a encruzilhada que dá acesso a todos caminhos, sempre fazendo o elo de ligação entre o *aiye* e o *òrun*, entre os orixás e entre os homens. A encruzilhada é seu ponto de atuação por ser um ponto de força, um centro vibracional onde se cruzam os quatro elementos e os quatro pontos cardeais, podendo ser uma encruzilhada de estradas ou uma encruzilhada cósmica (Costa, 2012, p. 60).

Para Ortiz (1999), “um primeiro significado de exu pode ser assim inferido: ele é o que resta de negro, de afro-brasileiro, de tradicional na moderna sociedade brasileira” (Ortiz, 1999, p.134). Raul Lody, em seu livro *Tem Dendê Tem Axé: Etnografia do Dendezeiro*, publicado em 1992, ressalta a negritude e a marginalidade do Orixá mensageiro:

Exu é sem dúvida um dos orixás mais negros, o mais marginal, mais imoral, mais temido, mais querido, mais necessário, imprescindível ao início de qualquer cerimônia nos terreiros. Exu é africano, é Santo Africano o que marca um lado de meio escravo para o olhar dominador colonial que lhe auferiu uma relação imediata com o Diabo dos católicos. Esta relação confirma o temor do colono diante da oposição cultural africana cujo personagem fundamental é Exu e tudo o que gira em torno dele (Lody, 1992, p.11).

No século XVI, a demonização de Exu e das outras divindades africanas, aliada à imposição do cristianismo aos povos escravizados, constituiu uma das principais estratégias ideológicas para justificar e legitimar a escravidão (Schmidt, 1999; Trindade, 2010). O epistemicídio⁷, que a partir do processo colonial desumanizou e demonizou toda a cultura negra e indígena, ajudou a sustentar o sistema escravocrata e o racismo.

Estima-se que 4,9 milhões de africanos foram trazidos ao Brasil nos navios negreiros entre os séculos XVI e XIX, conforme atestam os dados da *Trans-Atlantic Slave Trade Database* (2022). A maioria dos africanos vieram da região da África Ocidental e do Centro-Oeste da África, como as atuais Angola, Congo, Moçambique, Nigéria e Benim. Eram majoritariamente conhecidos como povos Iorubás/Nagôs (originários da região que hoje corresponde à Nigéria e a Benim, e cultuavam Orixás), Fons/Jejes (provenientes do Benim e Togo, que cultuavam Voduns), Hauças (do norte da Nigéria, muitos dos quais eram muçulmanos/malês) e o povo Bantu/Congo (originários das regiões correspondentes ao Reino do Congo, cultuavam Nkises) conforme Verger (1987) e Parés (2006).

⁷ “[...]o silenciamento sistemático dos saberes produzidos por grupos historicamente oprimidos” (Silva; Benedito, 2022, p. 50).



Ao chegarem ao Brasil, os africanos escravizados foram forçados a se converter à religião cristã e eram proibidos de cultivar as suas divindades e manter sua fé espiritual, religiosa e cultural (Schmidt, 1999). Entretanto, suas divindades os acompanharam na trágica trajetória de atravessar o Atlântico até as terras brasileiras, como atesta Ferretti (2016). A mistura de crenças dos povos africanos, indígenas e espíritas kardecistas deu origem a diversas práticas religiosas que hoje são as religiões afro-brasileiras e ameríndias (Paula; Andrade, 2023).

Os africanos, por seu turno, devido às condições em que foram trazidos e espalhados por várias partes do Brasil, urdiram um vasto e complexo processo sincrético, a saber: buscaram contornar as diferenças entre as religiões ancestrais por eles mesmo trazidas; certamente acolheram conteúdos das religiões indígenas quando análogos aos seus e; de modo a evitar confronto direto com os senhores que não lhes permitiam a prática de outra religião que não fosse o catolicismo, camuflaram suas crenças por meio da justaposição dos orixás com os santos católicos (Bittencourt Filho, 2003, p. 59).

Para Ferretti (1995) o sincretismo afro-brasileiro foi uma estratégia de sobrevivência e de adaptação que os africanos trouxeram para o Novo Mundo. Dentre as religiões que foram desenvolvidas ao longo do período escravocrata e pós-escravocrata podemos destacar o candomblé, o catimbó ou jurema, o xangô, a quimbanda e a umbanda que sempre tiveram culto à Exu, seja como Orixá, Vodum, Nkice ou como entidade.

2 **QUEM ME OUVIU FOI O VENTO NO VAZIO**

O primeiro culto africano registrado no Brasil — na metade do século XVII — era chamado popularmente de calundu. Para Souza (1986) os calundus foram uma religião afro-brasileira que começou no estado de Minas Gerais, no início do século XVIII e, posteriormente, na Bahia e no Rio de Janeiro, dando início a uma série de perseguições por parte da igreja católica. Segundo Marques (2017) “os calundus são os protótipos, por assim dizer, dos nossos atuais terreiros de Umbanda e Candomblé” (Marques, 2017, p. 84).

De forma pejorativa, os calundus eram conhecidos como feitiçaria e curandeirismo pelos brancos (Costa, 2012) e se apresentavam como um “complexo de crenças e práticas rituais envolviam possessão espiritual (daí dança e batuque), adivinhação, cura, propiciação e a garantia da sobrevivência” (Reis, 2023, p.16). A mandinga, o feitiço e o veneno também se consolidaram como instrumentos de ataque e defesa de escravos contra os senhores no Brasil patriarcal.



Os negros e indígenas “curandeiros” e “feiticeiros” que agiam às escondidas e perpetuavam suas práticas, mantiveram vivas as tradições religiosas que foram reinventadas e hoje fazem parte da cultura brasileira. A população negra escravizada que não tinha acesso a profissionais de saúde convencionais recorria aos cuidados desses “curandeiros” e “feiticeiros” que eram reprimidos pelas autoridades e a igreja católica. Para Silva e Reis (1989) “os escravos tiveram de enfrentá-los com inteligência e criatividade. Eles desenvolveram uma fina malícia pessoal, uma desconcertante ousadia cultural, uma visão de mundo aberta ao novo” (Silva, Reis, 1989, p.32).

Os calundus e, posteriormente, as outras religiões afro-brasileiras se consolidaram no Brasil como forma de resistência e sobrevivência da população negra. A cura, a celebração, o toque do atabaque⁸, a comunhão e as danças proporcionadas pelos rituais nos terreiros, eram as poucas formas possíveis que o negro africano e afro-brasileiro tinham para se conectar com seu semelhante, com sua cultura original e com seus ancestrais e não sucumbir ao banzo⁹.

o espaço do terreiro vai ser o lugar de reterritorialização de uma cultura fragmentada, de uma cultura de exílio. É ali que o indivíduo vai reviver, vai tentar refazer a sua família, e o seu clã, que tal como na África, são formados independentemente de laços sanguíneos. No espaço do terreiro, o indivíduo buscará o sentido de pertencimento a uma coletividade e ritualisticamente vai reencontrar a sua nação (Sodré, 1988, p. 50).

As religiões afro-brasileiras e seus participantes só sobreviveram e existem até hoje graças ao axé. O axé é “o poder ou força de realização, que possibilita o dinamismo da existência” (Sodré, 1998, p. 20) e para Nei Lopes “Axé é a força que permite a realização da vida” (Lopes, 2004, p. 83). Exu é o próprio movimento e, sendo assim, também é o responsável pela movimentação do axé e por fazê-lo circular.

Exu Bará, o dono do corpo, sem o qual nada acontece. Aquele responsável por qualquer movimento e mudança configura-se também como dono da fala. Somente a partir dele é possível acessar e manter o axé - força vital que permite a sobrevivência e a reação diante das adversidades sofridas pelos negros na diáspora (Kawahala, 2014, p.71).

⁸ Importante instrumento de percussão das religiões afro-brasileiras, é um tambor feito em madeira e aros de ferro. E para Reis (2023) “O atabaque foi visto, frequentemente, não apenas como instrumento de culto, mas também de revolta, e por isso proibido” (Reis, 2023, p. 25).

⁹ Uma profunda tristeza causada pela perda da terra natal consumia os escravizados, conduzindo muitos à morte. Alguns sentavam-se à beira do mar, recusando-se a comer e a beber, permitindo que o corpo definhasse até que, enfim, suas almas pudessem voltar ao continente de origem. Havia a crença de que, mesmo que o corpo permanecesse preso em uma terra estranha, a alma se libertava e encontrava o caminho de volta ao seu lugar de pertencimento. Na umbanda, essa jornada espiritual é representada pelos pretos-velhos, espíritos de escravizados desencarnados que retornam por meio da possessão/incorporação.



Os terreiros se consolidaram como forma de africanos e indígenas se reterritorializarem na diáspora (Sodré, 2019). O canto, a dança e o batuque desempenham um papel importantíssimo. O som é um elemento fundamental nas culturas africanas e para os sistemas gêgê-iorubá e iorubá, o som é o condutor do axé (Sodré, 1998) e assim, “Às rodas de candomblé se complementam as de capoeira e as do samba, expressando a complexa cosmologia africana e afro-brasileira” (Fernandes, 2014, p. 64).

3 É O SEMBA¹⁰ DO MUNDO CALUNGA

Além do Exu Orixá, nas religiões afro-brasileiras também existem exus, uma pluralidade de entidades que são regidas pelos Orixás. Exu Caveira, Exu Capa Preta, Exu Marabô são alguns dos nomes de espíritos que chegam nos terreiros por meio de incorporação¹¹ para exercer proteção, cura e intermediação (Ortiz, 1978). São almas que já viveram na terra em outras épocas e, assim como o Orixá, eles apresentam um caráter trickster e brincalhão.

As pombagiras, como Maria Padilha, Maria Quitéria, Rainha das 7 Encruzilhadas e Maria Mulambo, são consideradas Exu-mulher e são muito procuradas nos terreiros por pessoas que querem tratar de questões amorosas. São almas que prestam auxílio espiritual e, quando em vida, foram mulheres que viveram nas ruas de diversas maneiras, tendo sofrido por amor e também subvertem a lógica patriarcal de dominação do homem sob a mulher (Prandi, 1996; Haddock-lobo, 2020; Simas, 2021)

Os malandros, como Zé Pelintra, Zé Pretinho e Maria Navalha (pombagira que trabalha na linha dos Malandros), são entidades muito relacionadas ao samba e à vida boêmia e também trabalham nos terreiros na linha dos exus (Santos, 2020). A nomenclatura do malandro, nesse caso, está relacionada a um modo de sobrevivência (DaMatta, 1984). E como bem descrito na canção “Sorriso Aberto”, de Jovelina Pérola Negra; “Malandro desse tipo Que balança, mas não cai De qualquer jeito vai Ficar bem mais legal Pra nivelar A vida em alto astral”. A malandragem é vista como uma forma de “trupicar, mas não cair” e conforme reflete Lau Santos (2020) no artigo A filosofia do Malandro: estéticas de um corpo encantado pela desobediência:

¹⁰ Semba é um ritmo, gênero musical e dança angolana considerado uma das matrizes do samba.

¹¹ A incorporação é um fenômeno mediúnico complexo em que o médium, após um processo de desenvolvimento espiritual, serve como canal para a manifestação de outros espíritos ou entidades (Silva, 2020).



[...] o samba e a capoeira, funcionaram e funcionam ainda hoje como estratégias de sobrevivência cultural, física e de autoafirmação. As práticas opressivas de poder representadas por uma ideologia de branquitude devem ser combatidas, assim como uma ideologia de um conhecimento universal, hegemônico, com base no cartesianismo euro-ocidental. A população negra na condição determinada pela diáspora africana, atuou e atua assentada nos fundamentos ancestrais e nos rastros históricos de uma luta de resistência contra o racismo e as estruturas dominantes de poder. E é assim que agiu e age o malandro. É nas entrelinhas, nas frestas do poder dominante que acontece o jogo de dentro (Santos, 2020, p.102).

Com a vinda dos africanos e a consolidação das religiões afro-brasileiras no Brasil, as ruas do país foram tomando vida. O que antes poderia ser uma simples encruzilhada, foi se tornando localização por onde transitam entidades espirituais e local de realização de oferendas para os mesmos. A compreensão de espaços sagrados para as religiões afro-brasileiras não se restringe aos terreiros e/ou espaços construídos para os cultos, uma vez que as tradições transcendem demarcações desses lugares e também as categorias de sagrado e profano (Manoel Neto, 2023).

Além de ser cultuado no terreiro, Exu é louvado em espaços públicos, como encruzilhadas, matas, cemitérios, pedras, em estradas de terra, na areia das praias, ao pé de árvores, em mercados públicos, na entrada de lojas etc. São lugares limítrofes ou de passagem (Silva, 2013, p. 1100).

Para Barros Sullivan (2008), o imaginário umbandista mergulha profundamente na realidade brasileira, encontrando nela sua principal fonte de inspiração. Ele transforma em símbolos figuras do cotidiano popular, muitas vezes alvos das formas mais cruéis de preconceito.

Entidades umbandistas são representações de tipos sociais existentes no Brasil. Aliás, essa é uma das características marcantes da Umbanda. É de sua natureza resgatar e sacralizar figuras nacionais, as mais sofridas e marginalizadas. Assim, se num primeiro momento, surgem caboclos de pena, como representantes dos já escravizados e, em muito dizimados, indígenas autóctones; os preto-velhos representando por sua vez o africano, desterrado e escravizado; as crianças (ibeje/êres) que embora representem a inocência também são ícones da dependência, da impotência e da submissão aos mais velhos. Para além destas três figuras reconhecidas como pilares da Umbanda, outras foram sendo agregadas, incluídas em seu panteão, que exige para licenciá-las sua presença e reconhecer sua pertença apenas que se proponham tais espíritos à prática da caridade (Alves, 2013, p.52).

Essas figuras carregam qualidades e atributos essenciais para oferecer ajuda e orientação àqueles que as buscam diariamente nos terreiros. Passes, banhos de ervas, oferendas, o canto e a dança e até mesmo o fumo e a bebida servem como instrumentos de cura, sabedoria, abertura de caminhos e contato com a ancestralidade. E tudo isso só acontece pela movimentação do axé. O povo da rua; exus, pombagiras e malandros e o povo da linha das almas; pretos velhos, caboclos e



erês, juntamente com Orixás, Voduns e Nkises foram auxiliando a sobrevivência do povo e a perpetuação de uma nova cultura que valoriza os marginalizados da sociedade.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

“Que noite mais funda, calunga!” A música Yaya Maseмба, de autoria de por Roberto Mendes e Capinan e interpretada por Maria Bethânia, foi fonte de inspiração na escrita nesse artigo, uma vez que aborda justamente a viagem dolorosa dos africanos e sua espiritualidade até o Brasil, além de conter expressões de línguas de matriz africanas como “semba” e “calunga”. O nome “maseмба” é o plural de semba, que significa umbigada em quimbundo, ou seja, ungi em torno do umbigo (Ferreira, 2017), que durante o samba de roda e jongo promove convocação, conexão e pertencimento. Durante as danças, a umbigada é usada para convocar outra pessoa para o centro da roda, promovendo interação, circularidade e continuidade (Bogado; Souza; Cardoso Filho, 2024).

As contradições, os dilemas, os encantamentos e as soluções dos povos que foram forçados a se misturar pela colonização deram origem a uma rica diversidade de práticas religiosas. A conexão com os ancestrais, encantados, espíritos e divindades e a resistência negra possibilitaram o fortalecimento de práticas religiosas e culturais que hoje fazem parte da cultura afro-brasileira, como por exemplo o samba, a capoeira, as rodas de jongo, o afoxé e o maracatu. E como afirma Sodré: “O corpo exigido na síncope do samba é aquele mesmo que a escravatura procurava violentar e reprimir culturalmente na História brasileira: o corpo do negro.” (Sodré, 1998, p.11).

Para Hall (2009), em uma cultura eurocêntrica branca, o povo da diáspora negra tem desenvolvido táticas de produção cultural que viabilizam ações de resistência e salienta; “[...] pensem o corpo como se ele fosse, e muitas vezes foi, o único capital cultural que tínhamos. Temos trabalhado em nós mesmos como em telas de representação.” (Hall, 2009, p.324).

Além de criar novos modos de vida, as religiões afro-brasileiras também oferecem uma base para a organização política e a resistência frente às consequências da escravidão e do colonialismo (Kawahala, 2014). Nesse sentido, Werneck discorre sobre o corpo usado como resistência:

Além de uma resposta às contingências que o regime de escravidão e de racismo impôs, esse privilegiamento do corpo responde também às formas africanas culturais



transpostas para a vivência diaspórica, atualizadas segundo a necessidade de sobrevivência nos diferentes cenários sociopolíticos. (Werneck, 2007, p. 225).

Èsù Bará (oba + ara = rei do corpo)¹² é o deslocamento que chega primeiro, o fundamento que vem de lá do outro lado do Atlântico, se reinventa, se transforma em outros nas terras brasileiras e dá vazão às infinitas possibilidades. Exu apresenta aos afro-diaspóricos a possibilidade da constante reinvenção, do corpo como instrumento de resistência, de potência criativa, pois Exu é diretamente relacionado com a criatividade. E para Facina (2023), “o encanto de Exu pelo ser criativo se dá porque criatividade é movimento, é invenção de caminho, é possibilidade de arrancar alegria ao cotidiano, é o que sustenta a vida” (Facina, 2023, p. 18).

Nas religiões e na cultura afro-brasileira, tudo é movimento, tudo gira, tudo tem ritmo e musicalidade. Como cantado por Martinho da Vila na música Roda Ciranda “Ciranda de roda De samba, de roda da vida, Que girou, que gira, Na roda da saia rendada, Da moça que dança a ciranda, Ciranda da vida”, e como afirma Nego Bispo “O samba é rodando, a capoeira é rodando, o reggae é rodando, a gira é rodando, tudo nosso é na circularidade.”. Para Niegro (2020,), “a dança, o giro, é ao mesmo tempo arte e reza. Arte porque tem o poder de encantar e expressa o sentimento de um povo. É uma reza porque carrega toda a ancestralidade da comunidade” (Niegro, 2020, s.p.).

“A persistência cultural é um ato defensivo contra as ameaças e os atos agressivos através dos quais a cultura dominante tem violado a cultura africana” (Nascimento, 2019, p. 127). A persistência em sobreviver, a resistência ao epistemicídio, e a malandragem como forma de administrar os conflitos abrem portas para a possibilidade das encruzilhadas como ponto de encontro entre diferentes culturas. Exu nos mostra as possibilidades de criar vida a partir do caos, do inconformismo e do questionamento. Reconhecer a sabedoria de povos marginalizados e reconhecer Exu e a afro-brasilidade como construtores de cultura é uma maneira de confrontar o colonialismo e apresentar novas formas de ver e viver o mundo. Laroyê!

REFERÊNCIAS

ALVES, Ana Cristina Zecchinelli. **"Quando o certo é errado e o errado é certo":** reações e peripécias de Exus no Brasil. 2013. Dissertação (Mestrado em Antropologia) — Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2013.

¹² A tradução Bará “rei do corpo” é encontrada em Sodré (1998), Luz (2013) e Santos (2014).



BOGADO, Angelita; CARDOSO FILHO, Jorge Cardoso; SOUZA, Scheilla Franca de. *Dá uma umbigada na outra: matrizes sensíveis nas encruzilhadas do samba de roda*. **ComSertões**, Juazeiro, BA, ano 24, v. 15, n. 1, 2024.

BITTENCOURT FILHO, José. **Matrizes religiosas brasileiras: religiosidade e mudança social**. Petrópolis, RJ: Vozes; KOININIA, 2003.

COSTA, Oli Santos da. **Exu, o orixá fálico da mitologia nagô-iorubá: demonização e sua ressignificação na Umbanda**. 2012. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) — Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2012.

DAMATTA, Roberto. **O que faz o brasil, Brasil?** Rio de Janeiro: Rocco, 1984.

FACINA, Adriana. Jung na encruzilhada ou lendo Jung a partir de Exu. **Revista da Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica**, v. 41, n. 3, p. 11-24, 2023.

FERNANDES, Alexandre. **Axé: apontamentos para uma a-tese sobre Exu que jamais (se) escreverá**. 2015. 343 p. Dissertação (Mestrado) — Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.

FERREIRA, Elizia Cristina. *Umbigo do mundo – subjetividade, arte e tempo*. **Ensaios Filosóficos**, v. XV, jul. 2017. Versão apresentada no VIII Encontro Nacional da Associação Brasileira de Etnomusicologia (ENABET), maio 2017.

FERRETTI, Sérgio Figueiredo. **Repensando o sincretismo: estudos sobre a Casa das Minas**. São Paulo: EDUSP; São Luís: FAPEMA, 1995.

HADDOCK-LOBO, Rafael. **Deixa a moça dançar! Arruaças: uma filosofia popular brasileira**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

HALL, Stuart. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: UFMG, 2009.

KAWAHALA, Edelu. **Na encruzilhada tem muitos caminhos — teoria descolonial e epistemologia de Exu na canção de Martinho da Vila**. 2014. Tese (Doutorado em Literatura) — Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2014.

LODY, Raul. **Tem dendê, tem axé: etnografia do dendezeiro**. Rio de Janeiro: Pallas, 1992. ISBN 85-347-0003-6.

LOPES, Nei. **Enciclopédia brasileira da diáspora africana**. São Paulo: Selo Negro, 2004.

LUZ, Marco Aurélio. **Agadá: dinâmica da civilização africano-brasileira**. 3. ed. Salvador: EDUFBA, 2013.

MARQUES, Francisco C. A. *Algumas considerações sobre a Umbanda e o Candomblé no Brasil*. **Revista Contemplação**, n. 15, Presidente Prudente, 2017.



MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de. **A travessia da Calunga Grande**: três séculos de imagens sobre o negro no Brasil (1637–1899). São Paulo: Edusp, 2000.

NASCIMENTO, Abdias. **O quilombismo**: documentos de uma militância pan-africanista. São Paulo: Perspectiva, 2019.

NETO, Manoel Vitor Barbosa. O elevado pentecostal sobre a encruzilhada de Exú: a presença no espaço urbano de Belém. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Pará**, v. 7, p. 66-84, 2023.

NIEGRO, Guilherme. Quilombo do Samba: Circularidade — Princípio, Meio Princípio dos Saberes Tradicionais dos Quilombos Escolas de Samba. **Carnavalize**, 1 nov. 2020. Disponível em: <https://carnavalize.com/quilombo-do-samba-circularidade-principio-meio-e-principio-dos-saberes-tradicionais-dos-quilombos-escolas-de-samba/>. Acesso em: 11 dez. 2024.

ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro**. São Paulo: Brasilien, 1978.

ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro**: umbanda e sociedade brasileira. São Paulo: Brasiliense, 1999.

PARÉS, L. N. **A formação do Candomblé Jeje**. Campinas: Unicamp, 2006.

PAULA, Flavio José de; ANDRADE, Paulo Fernando Carneiro de. Iemanjá, da África para o Brasil: mitologia e identidade. **Numen: revista de estudos e pesquisa da religião**, Juiz de Fora, v. 26, n. 2, p. 227-242, jul./dez. 2023.

PRANDI, Reginaldo. **Pombagira e as faces inconfessas do Brasil**. Herdeiras do Axé. Hucitec. São Paulo. 1996.

PRANDI, Reginaldo. Exu, de mensageiro a diabo: sincretismo católico e demonização do orixá Exu. **Revista USP**, n. 50, p. 46-63, 2001.

REIS, João José. Revisitando "Magia Jeje na Bahia". In: COSTA, Valéria; GOMES, Flávio (orgs.). **Religiões negras no Brasil**: da escravidão à pós-emancipação. São Paulo: Selo Negro Edições, 2016. 378 p. ISBN 9788584550081.

RODRIGUES JUNIOR, Luiz Rufino. Pedagogias das encruzilhadas. **Periferia**, Rio de Janeiro, v. 10, n. 1, p. 71-88, jan./jun. 2018.

SANTOS, Lau. A filosofia do malandro: estéticas de um corpo encantado pela desobediência. **Revista da ABPN**, v. 12, n. 31, 2020.

SANTOS, Rodrigo de Almeida dos. **Baraperspectivismo contra logocentrismo ou o trágico no prelúdio de uma filosofia da diáspora africana**. 2014. Dissertação (Mestrado em Filosofia) — Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.



SCHMIDT, Mario Furley. **Nova história crítica**. São Paulo: Nova Geração, 1999

SIMAS, Luiz Antônio. **Umbandas: uma história do Brasil**. Rio De Janeiro: Civilização Brasileira, 2021

SILVA, Vagner Gonçalves da. **Exu do Brasil: tropos de uma identidade afro-brasileira nos trópicos**. *Revista de Antropologia*, v. 55, n. 2, p. 1086-1114, 2013.

SILVA, Valmir Luis Saldanha da; BENEDITO, Simone Gabriela Rodrigues. **Decolonialismo e epistemicídio na literatura: o que querem calar?** *Revista Com Censo*, v. 9, n. 2, p. 46-58, 2022.

SILVA, Eduardo; REIS, João José. **Negociação e conflito: a resistência negra no Brasil escravista**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

SILVA, Thiago Bispo da. **A educação do corpo do terreiro: cuidados e aprendizados do corpo no ritual umbandista**. 2020. Orientadora: Alik Wunder. In: XXVIII Congresso Virtual de Iniciação Científica da Unicamp, 2020. Campinas: Unicamp, 2020.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **Exu: o guardião da casa do futuro**. 1. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2015.

SODRÉ, Muniz. **O terreiro e a cidade — a forma social negro-brasileira**. Petrópolis: Ed. Vozes, 1988.

SODRÉ, Muniz. **Samba, o dono do corpo**. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora Mauad, 1998.

SODRÉ, Muniz. **Terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira**. Rio de Janeiro: Mauad X, 2019.

SOUZA, Laura de Mello e. **O diabo na Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial**. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

SULIVAN, Charles BARROS. **Possessão, gênero e sexualidade transgressora: análise biográfica de uma pomba-gira da Umbanda**. In: *Fazendo Gênero 8 —Corpo, Violência e Poder*, UFSC, Florianópolis, 2008.

TRANS-ATLANTIC SLAVE TRADE DATABASE. **Voyages: The Trans-Atlantic Slave Trade Database**. [S.l.]: Emory University, 2022. Disponível em: <https://www.slavevoyages.org>. Acesso em: 20 mar. 2024.

TRINDADE, Diamantino; LINHARES, Ronaldo Antonio; COSTA, Wagner Veneziani. **Os orixás na umbanda e no candomblé**. São Paulo: Madras, 2010.

VERGER, Pierre. **Orixás: Deuses Iorubás na África e no Novo Mundo**. Salvador: Corrupio, 1981.

VERGER, Pierre. **Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o Golfo do Benim e a Bahia de Todos os Santos: dos séculos XVII a XIX**. Tradução de Tasso Gadzanis. 2. ed. São Paulo: Corrupio, 1987.



WERNECK, Jurema. **O samba segundo as ialodês**: mulheres negras e a cultura midiática. 2007. Tese (Doutorado em Comunicação e Cultura) — Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007.

Enviado em: 31/12/2024
Aceito em: 03/04/2025