



Epistemologia na Encruzilhada: Política do conhecimento por Exu¹

*Política do conhecimento por Exu:
Politics of knowledge by Exu*

*Epistemología en la encrucijada:
Política del conocimiento por Exu*

Luiz Rufino²

Faculdade de Educação da Baixada Fluminense (FEBF)
Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ)

Conferência
Conferência

Antônio Bispo dos Santos, grande amigo e intelectual muito importante no Brasil, liderança quilombola, diz que não existe início, meio ou fim. Existem início, meio e início. Convido vocês a encarar essa jornada tomados pela encruzilhada e por Exu, que nos ensina que o tempo é outro, não linear. Não se trata de um tempo para a superação, para o “progresso”, mas de um tempo em espiral, um tempo Òkòtó. O tempo do pão, que não tem fim.

Os iorubás nos lembram que nós passamos na vida por aquilo que já passamos em algum outro momento, questionando a ideia evolutiva de presente, passado e futuro, também problematizada na filosofia de Walter Benjamin. A gente precisa alargar o tempo presente e entender – parafraseando um oriki de Oxoguiã –, que se chegamos até aqui, viemos ancorados nos ombros daqueles que chegaram antes, e carregaremos aqueles que virão nos nossos ombros também. A vida é cíclica, é uma roda.

¹ Esta conferência, com adaptações, foi proferida durante curso de extensão do Instituto Federal de Educação da Bahia – IFBA, “Epistemologias Negro-Indígenas e Formação de Subjetividade Decolonial” <https://epistemologiaifba.wixsite.com/formacaocontinuada>. A atividade foi generosamente gravada por Robert Santos Dias e transcrita por Mauricio dos Santos (UNILA) e Jailma Oliveira (UFPE). A revisão do texto ficou a cargo de Alexandre de Oliveira Fernandes (IFBA).

² Professor da Faculdade de Educação da Baixada Fluminense (FEBF) da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) e do Programa de Pós-graduação em Educação, Cultura e Comunicação em Periferias Urbanas (PPGECC). É autor dos livros: “Pedagogia das encruzilhadas” (Mórula, 2019); “Vence-Demanda: educação e descolonização” (Mórula, 2021) e entre outros. <https://orcid.org/0000-0003-0206-254X> Endereço eletrônico: luizrfn@gmail.com.



Assim sendo, “epistemologia” é um tanto quanto uma palavra difícil, uma palavra que vem ganhando intimidade nos nossos vocabulários muito recentemente. Há certa mudança no cenário da produção do conhecimento nas Américas, uma ênfase grandiosa no debate epistêmico. Dentro do campo da filosofia, há quem trate a epistemologia como a filosofia do conhecimento, como a filosofia da ciência e quem poderia afirmar que se ocupa a rigor de toda e qualquer forma de manifestação de conhecimento. Mas também versa acerca da autorização, validação do que é conhecimento, de suas etapas, metodologias e de seu rigor.

A epistemologia vai se configurar de certa forma, como uma espécie de política do conhecimento. Isso traz uma problemática filosófica: o que é conhecimento? Uma outra questão seria: o que aprendemos como sendo conhecimento, será de fato conhecimento?

A epistemologia vai marcar essa métrica que discute o discurso, a regulamentação e a autorização sobre o que é conhecimento. Não à toa, sua relação com a noção de ciência, ciência moderna, com a racionalidade moderna ocidental. O debate epistêmico está sendo alargado porque há algum tempo vem sendo discutido o conhecimento numa perspectiva universalista, o que não dá conta da diversidade de experiências e de saberes existentes no planeta.

Quando falamos de novas epistemologias, de outras epistemologias, no fundo tratamos de política de conhecimento. Sob um viés de epistemologia subalterna, essa política tem a ver com um descentramento, uma disputa, que desloca a autoridade discursiva sobre o que é e o que não é conhecimento. Isso é parte de um processo que vem com tantos outros movimentos dentro das ciências humanas e da política. Destacaria três grandes movimentos aqui: crítica ao colonialismo; crítica pós-colonial, pensamento pós-colonial ou giro pós-colonial, e um terceiro chamado de modernidade, colonialidade e decolonialidade.

Esses três movimentos não são deslocados, se integram, dialogam entre si e muitas vezes eles se entrocam. Existe uma grande dificuldade de leitura e de análise quando a gente coloca em zona de contato essas três etapas. Também chamo a atenção que esses três momentos estão diretamente vinculados com a emergência, com a reivindicação de um outro horizonte de saber, de produção de conhecimento, de contestação do monopólio da dominação do conhecimento. Dentro do movimento pós-colonial está o arcabouço dos Estudos Culturais representado por uma série de pensadoras e pensadores que saem das



periferias, ou seja, não estão nos grandes centros, se deslocam para os grandes centros mundiais, mas para reivindicar a narrativa, a enunciação da margem.

Mas, tenho percebido recentemente que existe certa dificuldade em se ver esses movimentos como algo integrado. Daí as dúvidas: Quando é decolonialidade? Quando é pós-colonialidade? Quando é crítica ao colonialismo? Importante é que não se entenda esses movimentos como algo que se sobrepõe um ao outro, mas que se articula e integra, reivindicando um espaço e tempo para pensar o fenômeno da dominação colonial.

Tenho acolhido o termo descolonização. Mas se a gente for pensar no que é resistência colonial, no que se pode chamar até de anticolonialismo ou naquilo que Antônio Bispo dos Santos chama de contra colonialismo, isso existe desde 1492, desde 1500. Se tomarmos como marco a instalação da guerra colonial nas Américas e no Brasil, resistência existe desde que o primeiro corpo foi alvo de violência, desde que o europeu nomeou aquilo que ele desconhecia. Daí que, o exercício de luta contrário a esse sistema de dominação, existe desde sempre, desde Palmares, desde a Revolta da Chibata, desde a Revolta dos Malês. São diversos os movimentos de revolução, incluindo-se aí os processos de cura, as formas de aldeamento, a produção de redes de solidariedades.

Chamo atenção que dentro do campo dos estudos do humano, ou seja, dentro do campo das ciências humanas, há marcos específicos que vão formular uma tradição de pensamento, e eu os reflito aqui como uma crítica ao colonialismo, muito a partir de grandes autores, como Frantz Fanon e Aimé Césaire.

Fanon desloca nosso olhar para a colonização como uma espécie de amplo projeto de dominação, de produção de mortandade, um amplo plano de destruição da diversidade. Para o pensador martinicano, o projeto colonial, tem como ênfase primeira um ataque ao corpo e investe mais profundamente nos arranjos sensíveis da existência. Na metade do século passado, já falava sobre uma espécie de colonialismo epistemológico. Daí dedicar uma parte do seu trabalho ao fenômeno do racismo ligado à linguagem e nos dizer que a colonização é um efeito semiótico que opera no campo da produção de signos e sentidos, ou seja, demanda uma política específica para ser combatida. Reivindica Fanon uma amplificação mundial do que temos chamado de giro enunciativo ou giro epistemológico. Trata de uma espécie de



racismo epistêmico, colonização epistêmica, pois o negro não poderia assumir a sua linguagem.

Assumir a sua linguagem é se relacionar com esferas da existência, da sensibilidade no mundo e com o conhecimento. Logo, para o negro seria imposto um mundo outro, ou seja, o mundo dos brancos. A partir daí consigo identificar em minhas leituras outros termos que nos interessam para pensar a “epistemologia na encruzilhada”.

Stuart Hall e Gayatri Spivak são grandes leitores de Frantz Fanon. Boaventura de Souza Santos também dialoga com uma série de autores latino-americanos e africanos reivindicando as “Epistemologias do Sul”. Ele vai cunhar a “ecologia de saberes”, pensando numa capacidade de horizontalização de múltiplos saberes existentes no mundo, os quais possam vir a combater o que chama de “monocultura do pensamento moderno ocidental”, daí defender que o pensamento moderno ocidental é monocultural e produtor de uma série de experiências sociais desperdiçadas no mundo.

Também temos autoras e autores latino-americanas desse grupo chamado colonialidade/decolonialidade que vão tratar de um “pensamento de fronteira”. Walter Mignolo, um semiólogo argentino, trabalha com a ideia de “pensamento de fronteira” e gnosiologia, compreendendo-se gnose como estatuto de conhecimento que não permite uma separação engendrada pela racionalidade moderna ocidental, essa tradição que vai ser calcada no contexto do Iluminismo, cujas reivindicações se contrapõem à dimensão integral do ser.

Sabemos que a agenda política do positivismo edifica a cabeça como símbolo que marca a racionalidade, isso em detrimento do corpo como um todo, o que, de certo modo, dá margem para uma classificação social racista, além de impor uma hierarquia de gênero e de classificação para o trabalho. Essa agenda constitui a sociedade moderna no chamado “Novo Mundo”.

Gostaria de chamar a atenção para alguns nomes que confrontam as dicotomias impostas e exploram o caráter ambivalente dessas “relações” como nos ensina Gilssant. O pensamento de uma autora decolonial, Glória Anzaldúa e seu “pensamento mestiço”, o qual vai se mesclando nas mais diferentes de experiências e contato social. Também destaco dois conceitos de pensadores do continente africano, Dimas Massolo e Magobe Ramose. Para Massolo, os sujeitos colonizados, aos quais foram impostos um modelo de pensamento



hegemônico, não deixaram de praticar os seus modos de ser, existir e conhecer, logo nos apresenta o conceito de “polirracionalidade”. O filósofo, Magobe Ramose discute a “pluriversalidade”, afirmando que não devemos pensar uma política do conhecimento que seja universal, mas sim que seja pluriversal, capaz de coexistir e de se integrar na diferença. Esse pensamento é próximo do que Boaventura apresenta em “ecologia de saberes”. Eduardo Viveiro de Castro, com a ideia de “multinaturalismo” e de “perspectivismo ameríndio” também é bastante importante, pois, confronta os monopólios do conhecimento e do discurso sobre o que é conhecimento. Partindo dos povos Ianomâmis, apresenta uma outra possibilidade de entendimento da relação do ser com o mundo.

A partir daí, chamo a atenção para a ideia de “encruzilhada”, pois entra nesse balaio de elaborações de conceitos, como algo que confronta uma espécie de política de conhecimento. Mas, antes de falar de encruzilhada e de Exu, brevemente gostaria repassar o tratamento da encruzilhada na Literatura e no debate social brasileiro.

Destaco o pensamento de Leda Maria Martins da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), que vai chamar nossa atenção para as “afrografias da memória”, afirmando que a cultura afro-brasileira é uma cultura de encruzilhada. Também pontuo a contribuição de Muniz Sodré, ao tratar da ideia de síncope vinculada à uma fenomenologia de Exu. A síncope é uma alteração entre dois tempos, muito próximo do que o pensador dos Estudos Culturais e do pensamento pós-colonial, Homi Bhabha conceitua como “terceiro espaço”, “entre-lugar”. Na literatura de Guimarães Rosa, com “Grande Sertão, Veredas” e para Mário de Andrade, com “Macunaíma”, a encruzilhada está presente. Em Rosa temos o Sertão como sendo a grande encruzilhada que mitifica o Brasil. Macunaíma é o próprio ser em “cruzo”. Destaco a obra musical de Luiz Gonzaga e de Jackson do Pandeiro. Ainda na literatura me recordo dos escritos de Cidinha Campos. Temos os estudos de Wagner Gonçalves da Universidade de São Paulo (USP), os quais elaboram uma reflexão sobre a encruzilhada, encruzilhada como atravessamento, travessia, pensamento fronteiroço parafraseando aqui o conceito do Mignolo. Na academia, algumas pessoas como Alexandre Fernandes e Emanuel Soares defenderam trabalhos com robustez. Teses diversas começam a investir profundamente num debate mais vigoroso, apresentando Exu e a encruzilhada como disponibilidade conceitual e esfera de



conhecimento amplo, o que antes, era meramente um objeto de pesquisa. Há uma espécie não só de giro enunciativo, mas de transgressão metodológica no trabalho do Alexandre, falando especificamente da tese de doutorado dele e também do meu trabalho, “Exu e a Pedagogia das Encruzilhadas”.

Quando para o doutorado, tive uma dificuldade grande em explicar o meu projeto, porque era inconcebível a discussão que eu propunha. As pessoas perguntavam: “Mas em quem que você vai referenciar o seu trabalho?”. “Vou referenciar em Exu”. “Mas como assim? Você não vai estudar Exu?”. “Sim, eu vou estudar Exu”. “E você vai referenciar em quem?”. “Em Exu!”. Ficava parecendo que o estudo era impossível, algo fetichista, mas não o era. Estava propondo uma espécie de arqueologia, tomando como base produções práticas de saber que se assentam numa esfera de conhecimento não presente como autora no ambiente acadêmico, pois, ora, defendo que Exu é um fundamento epistêmico. A encruzilhada – e quando falo de encruzilhada, dialogo com Exu e vice-versa – é um fundamento epistêmico, que me possibilita fazer uma incursão política no que eu tenho chamado de “pedagogia das encruzilhadas”.

Onde me referenciar, então? Em todo um repertório poético presente no sistema oracular de Ifá, na cultura iorubana, nos pontos cantados, nas umbandas, nas macumbas, nas experiências dos terreiros. Iria me referenciar em inúmeras práticas, que são substanciadas por esse fenômeno, que inclusive transcendem os terreiros, ou seja, as práticas corporais, as tradições discursivas não verbais, como a capoeira, o samba, o cotidiano das pessoas. Me interessa muito ver, por exemplo, a feira, pois, o que a feira nos ensina sobre produção de conhecimento? Que o mercado e a esquina nos ensinam? Muitas pessoas falavam: “Luiz, o seu trabalho não incursiona em um problema pedagógico, mas sim epistêmico”.

Esqueceram que Exu já dizia isso e as pessoas não entendiam. Quando eu falava Exu e a pedagogia das encruzilhadas, Exu já dava o tônus epistemológico, porque se eu falasse “epistemologia de Exu”, eu estaria fazendo um corte ocidentalizante e não queria adequar Exu a uma prerrogativa ocidental. É o que Fanon nos chamou a atenção: não existe virada epistemológica que não seja uma virada linguística. Não existe virada epistemológica que não seja um reposicionamento corporal.



O projeto da pedagogia das encruzilhadas começou com uma tese de doutorado, depois virou tantas outras coisas, livro, uma série de artigos, documentários, e se desdobra depois no meu pós-doutorado, ou seja, Exu não é meramente uma metáfora. Ele não é uma ilustração. Não pode ser dividido entre esferas da episteme, da educação, da política, pois, ele comporta tudo, e enquanto encruzilhada, é um campo de possibilidades, um “lugar” de chegada, mas não um lugar-limite.

A encruzilhada é o tempo-espaco que comporta sete saídas, seja pra frente, pra trás, para os lados, para cima e para baixo. Há uma sétima saída, dentro de nós. A encruzilhada plasma o primado ético fundamentado em Exu. Mas Exu também promove um fundamento ontológico e epistemológico porque trata de qualquer forma de produção e circulação de saber. Exu tem um fundamento semiótico, ou seja, ele fala acerca dos signos, dos sentidos, possibilita a comunicação; é um fundamento ético e educativo porque é imantado no humano, demasiadamente humano. Isso a gente aprende no terreiro de cara: Exu é um princípio explicativo de mundo, um princípio cosmológico. Exu é uma gnose, um complexo que comporta muita coisa e, dentro da cultura iorubá, assim como nas tradições recodificadas nas Américas, transladadas, ajustou-se para comportar uma expansão de mundo, um sentido de mundo pautado na diferença, na alteridade, nas possibilidades, e na imprevisibilidade.

A imprevisibilidade é algo que o projeto moderno ocidental teme. Morre de medo da dúvida, obcecado pela certeza. Exu nos convoca a ir à encruzilhada para que a gente saia de lá com perguntas e não com respostas.

Exu versa acerca das condições que o humano se manifesta na natureza, ou seja, o corpo. Ele é o corpo. O corpo é o núcleo político fundamental na esfera do que a gente pode entender como Modernidade, como Novo Mundo. Daí que, a pedagogia das encruzilhadas tem Exu como um fundamento político, poético e ético. Percebam que poético tem a ver com epistemológico. Tenho preferido chamar de poético porque necessitamos construir poesias, relações de interações com o mundo que sejam pautadas numa espécie de produção de poesia e não necessariamente numa produção de ciência. Isso tenho defendido num outro projeto que chamo de “Ciência Encantada das Macumbas”.



Importante também dizer que quando digo “ético”, falo do que é “educativo”, ou seja, que Exu é pedagógico. A pedagogia das encruzilhadas não é uma espécie de metodologização de Exu; é um convite para que pensar a ética, a responsabilidade, a humanidade por meio de Exu, num processo de descolonização.

Independentemente da correlação de forças que se instalou nessa guerra colonial que nunca acabou, o fato de a gente praticar Exu, seja na esquina, nessa conversa, no padê rodado nos terreiros, na cachaça que se joga na terra, na pernada na capoeira, na alegria, no riso, na brincadeira da criança, é sinal de que está em curso uma batalha no campo do sensível.

Essa batalha está se dando. Aqui nas ruas do Rio de Janeiro é comum encontrar tecnologias ofertadas nas esquinas. Elas ficam ali expostas. Você passa numa esquina e encontra uma cachaça, um cigarro, um charuto, alguma farofa. Costumo dizer que enquanto existir uma esquina comendo, é sinal que essa guerra não está terminada. A cachaça na esquina não é só um inventário de memórias ancestrais, de tecnologias ancestrais, de formas de luta, mas uma tática inventiva, a necessidade, a emergência da invenção de um novo mundo. Ora, se a gente tem Exu, aqui, como uma presença, é fundamental que a gente entenda estamos em batalha.

Em um Odu Ifá, cuja narrativa muito conhecida, diz que Exu passa na fronteira de dois vizinhos, vestindo um bernal de duas cores. Esse acontecimento diz que Exu não comporta fixidez, é o próprio trânsito, a inventividade que não comporta regimento ou regime de verdade. Ele é o perspectivismo, o que Nietzsche chamou a verdade que não se quer a última das coisas. Exu gera dúvida, motricidade e, para um projeto de mundo que se quer único, que se quer totalizante, isso é muito perigoso e revolucionário, porque é a produção no e do caos. É a ordem produzida via desordem.

Outra reflexão que gostaria de dividir com vocês é fato de Exu ter sido transladado pelo Atlântico. Ele atravessou o Atlântico, saiu da margem do continente africano e veio parar aqui nas margens Sul, nas margens do Novo Mundo, seja no Brasil, no Caribe e também nos Estados Unidos. Isso demonstra que esse oceano é atravessado não por uma linha reta, mas por uma encruzilhada. A encruzilhada é um grande oceano e a batalha colonial, que é também uma batalha no campo do conhecimento, no campo da emergência desses saberes outros,



desse encruzamento de saberes está ocorrendo, está se dando, atravessada pelo movimento de Exu, o que formula uma espécie de complexo de saberes transatlânticos.

A encruzilhada é aquele lugar que você oferta algo, atravessa de alguma maneira e é alterado, sofre-se um efeito de dinamização. Essa é a capacidade de Exu enquanto *Enugbarijo*, aquele que engole de um jeito e devolve, vomita de maneira completamente alterada. Isso está expresso no Odu de Ifá, em narrativa que nos conta que Exu engoliu o mundo e o reconstruiu, revitalizou com seu vômito.

Essa pluralidade de expressões marca Exu como aquele que é o um multiplicado ao infinito. Exu é o Okotó, início, meio e início, não tem fim. Inapreensível e fantástico, contraria qualquer lógica arrogante totalitária, pois preza pelo valor ético de interação entre os seres.

Dentro da Universidade me interessa fazer um exercício, como uma tática de guerrilha, uma espécie de terreização – terreirizar a universidade e macumbar a ciência – trazendo outras formas de pensamento para o debate. Mas, já que a encruzilhada comporta todos os caminhos, não adianta invocar Exu e descartar o Descartes – eu não posso descartar o Descartes, porque Exu convoca a uma ética no diálogo, na relação e isso não destitui o conflito. Preciso incluir Descartes no debate e obviamente dar-lhe uma rasteira. Posso jogar um pó, enfeitiça-lo, mas não posso descartá-lo. Essa é uma premissa, ou seja, a encruzilhada e a decolonialidade, não são fundamentos antiocidentais, pois, na verdade, prezam pelo reposicionamento do que se colocou dentro de uma lógica de poder e de saber dominante e hierárquica.

A pedagogia das encruzilhadas ensina que a gente tem que “jogar” nas encruzas, compreendo “cruzo” como o conceito que possibilita rasurar determinados saberes, produzindo atravessamento, uma espécie de justaposição em que o conflito é fundamental para o exercício reflexivo. Também destaco outros conceitos “rolê epistemológico” e “ebó epistemológico”. O rolê, inspirado no movimento da capoeira, movimento de fuga e de ataque, não permite negar outras presenças, mas quando essas presenças querem ser dominantes, busco o “vazio”, ou seja, operar naquele lugar que ela não me alcança, para eu tentar deslocá-la. O rolê epistemológico é uma espécie de jogo de corpo com esses saberes



que se querem dominantes, e o ebó seria a própria capacidade de você produzir fricção, contato, atravessamento e alterá-los. Ebó epistemológico retoma uma tecnologia ancestral presente nos terreiros que produz força vital, daí que, alguns conhecimentos, principalmente os conhecimentos dominantes, precisam ser atravessados por outras formas e forças de vida para se potencializarem. Quando você traz Exu pra jogada, quando trago mestre Pastinha e mestre Canjiquinha, dois filósofos brasileiros – não conhecidos como tal, evidentemente –, capoeiristas, para dialogar com Descartes e Spinoza, o que se produz é ebó epistêmico. O que Exu me diz, por exemplo, acerca da Filosofia da Linguagem? Essa fricção produz uma espécie de reposicionamento, o que eu tenho chamado de “ebó epistemológico”.

O que também estou propondo é um rumo epistêmico outro, em que os conceitos trabalhados na pedagogia da encruzilhada estejam ligados à justiça social e cognitiva. Por isso, importante destacar que o nosso corpo é o nosso primeiro terreiro, isso em contraposição a uma humanidade postulada na Modernidade, construída em detrimento da existência da maior parte das presenças, sejam as populações negro africanas desterritorializadas, animalizadas ou como diria Achille Mbembe, niqueladas, porque foram transformadas em moeda. Os povos originários, ameríndios, foram substanciados a uma natureza que precisaria ser transformada, não à toa até os dias de hoje o Congresso brasileiro toma pra si a retórica discursiva de que o indígena precisaria ser civilizado. Diz-se que a terra deveria ser explorada.

Outros dois conceitos, “incorporação” e “mandinga” também são importantes na formulação que estou fazendo aqui. Diretamente atrelado ao corpo – porque ligado a uma política outra, qual seja, aquela que coloca o corpo em cena, que lega um direito integral ao corpo como dimensão primeira da manifestação da vida – o conceito de “incorporação” traz algo interessante, qual seja, que não existe saber que se sustente sem passar pelo corpo.

Já a “mandinga” tem a ver com aqueles saberes que só podem ser comunicados na esfera do movimento, da brincadeira, da magia, do ritual. Ainda que um teórico seja muito eficiente e competente, há elementos que não se consegue comunicar através do modo binário e cartesiano de produzir conhecimento.

Lembremos que o “penso, logo existo”, descorporifica. Mas, ora, por que as crianças aprendem brincando? Porque o corpo é a zona, é o arquivo, é a disponibilidade, é a



motricidade, é a imantação do ser no mundo; o corpo não pode ser reduzido a objeto de consumo e de produção do lucro, nem à classificação racializada.

Um saber que não se encarna, que não vira corpo, não faz nenhum sentido para determinadas formas de existir e de se pensar no mundo. O corpo é carregado de dimensões sensoriais e inteligíveis, inteiramente conectadas nessa identidade existencial que a gente pode chamar de “ser”.

Os iorubás fariam que temos instâncias: Ori, Okan, Ese. O Ori, como a nossa cabeça espiritual, o Okan, como nosso coração, e o Ese como os nossos pés, precisam tá integrados. Há uma narrativa nos Odus de Ifá que diz que a má sorte ocorre quando você tem o seu Ori andando pra um lado e o seu Ese caminhando para o outro. A cabeça vai pra um lado e o corpo vai pra outro. De uma certa, forma a racionalidade moderna ocidental nos propôs essas relações decapitadas. Somos seres na esfera do conhecimento decapitados, pois não sabemos ler outras gramáticas, apresentado muita dificuldade com gramáticas corporais.

De todo modo, estou aqui sempre falando de Exu. Tenho me dedicado a pensar e a escrever sobre ele. Obviamente existe uma incompletude e uma ausência de comunicação porque Exu é a própria vida, a vida dentro e fora dos terreiros. É uma existência disponível para todo e qualquer acontecimento. É aquele que nos diz que não há nenhuma possibilidade de criação e atividade criativa que não passe por ele. Por outro lado, Exu também ensina que a gente não pode desperdiçar axé. As nossas palavras são axé, as nossas elaborações acadêmicas, os nossos investimentos são axé. Então, cada conceito elaborado é como se fosse uma grande força coletiva que se encarrilha, se encaixa nessa grande luta por justiça social e justiça cognitiva.

Estou dizendo que a encruzilhada não pode ser encarada como um mero fetiche, não pode ser encarada como uma metáfora. Não podemos levar para nossos textos, pesquisas, projetos, termos que a gente não possa dar conta, uma vez que não mergulhemos profundamente neles. Ancestralidade, encruzilhada, Exu, terreiro, macumba, seja o que for precisa de discussão, aproximação, cruzo; precisa conectar e não subtrair, mas multiplicar. Todo axé que se compartilha, se multiplica numa força contra a guerra colonial imposta, numa capoeira que se trava na ordem do conhecimento e da colonialidade do saber.



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).



Este trabalho está licenciado com uma Licença [Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Conferência recebida para publicação em: 13 de dezembro de 2021.