
Encruzilhada: novas rotas contra a colonialidade

Verônica Maria Alves Lima¹

Resumo

Este artigo se debruça sobre o conceito de encruzilhada, que emerge das tradições afrodiaspóricas, localizando-o como princípio epistêmico que contém uma metodologia fundamental para a análise dos fenômenos comunicacionais, bem como para apoiar as produções acadêmicas de intelectuais negras e negros. A primeira parte apresenta as principais definições de encruzilhada e seus efeitos práticos; a segunda parte apresenta a contradição como característica fértil para a prática do método encruzilhado; e a terceira situa o próprio corpo como aspecto fundamental para o exercício do método.

Palavras-chave: Encruzilhada; Comunicação; Metodologia; Exu.

Resumen

Este artículo examina el concepto de encruzilhada, que surge de las tradiciones afrodiaspóricas, situándolo como un principio epistémico que contiene una metodología fundamental para analizar los fenómenos de la comunicación, además de apoyar las producciones académicas de los intelectuales negros. La primera parte presenta las principales definiciones de encruzilhada y sus efectos prácticos; la segunda parte presenta la contradicción como característica fértil para la práctica del método encruzilhado; y la tercera parte sitúa el propio cuerpo como aspecto fundamental para el ejercicio del método.

Palabras-clave: Encrucijada; Comunicación; Metodología; Exu.

Abstract

This article looks at the concept of crossroads, which emerges from Afro-diasporic traditions, locating it as an epistemic principle that contains a fundamental methodology for analyzing communication phenomena, as well as supporting the academic productions of black intellectuals. The first part presents the main definitions of encruzilhada and its practical effects; the second part presents contradiction as a fertile characteristic for practicing the encruzilhado method; and the third part situates the body itself as a fundamental aspect for practicing the method.

Keywords: Crossroads; Communication; Methodology; Exu

¹ Universidade Federal Fluminense. veronicalima@id.uff.br

Introdução: estabelecendo novas ordens

Reposta na História brasileira como um continuum africano – logo, como uma atitude de resistência à ideologia europeia e de preservação da identidade étnica –, a ordem simbólica negra desenvolveu-se aqui de forma dissimétrica, tanto em relação à História da África quanto à do Brasil. Um desenvolvimento simétrico teria feito desse continuum apenas uma religião, uma formação mística, dentre outras. (...) No interior da formação social brasileira, o continuum africano gerou uma descontinuidade cultural em face da ideologia do Ocidente, uma heterogeneidade atuante.

(Muniz Sodré, *A Verdade Seduzida*, 1988, pp. 132-133)

É, no mínimo, curioso que ainda hoje, quase na metade da segunda década do século XXI, o apontamento feito por Muniz Sodré na década de 1980, e que abre este artigo, ainda seja tão atual – e, talvez, outra expressão desse fato curioso seja o tema a que se refere, e que ainda encontra certa resistência dentro e fora do campo acadêmico. O *continuum* abordado por Sodré ainda carece de profundas reflexões que permitam nomeações e construções conceituais, o que demonstra que, ainda que tenhamos referências teóricas muito importantes ao longo tempo – como o próprio Muniz Sodré, a ordem simbólica desenvolvida pela população negra em diáspora foi, durante muito tempo, excluída da institucionalidade acadêmica.

Sendo assim, a existência de um dossiê como este, lançado mais de 30 anos depois da afirmação de Muniz Sodré, ganha uma especial relevância – não no sentido de receber uma “legitimação” da estrutura acadêmica, mas por fazer com a que o debate teórico contemple e integre, de fato, a história da maioria da sociedade, sistematicamente ignorada e invisibilizada. Nesse sentido, o debate proposto neste artigo, assim como o próprio dossiê, se configura como parte desse *continuum*, ou seja, uma forma de resistência à ordem hegemônica que lançou as estruturas e predominou, durante anos, nas dinâmicas de produção de conhecimento, em especial no modelo universitário.

Essa ordem simbólica, em que localizo este dossiê e também este artigo, se assenta na encruzilhada, princípio dinâmico e epistêmico (Martins, 1995, 1997) a partir do qual emergem formas de existência, resistência e re-existência, ou seja, posturas epistêmicas diante da vida, e que podem se manifestar, na área de comunicação, como metodologia. Dessa maneira, a encruzilhada, como epistemologia e como metodologia, se apresenta também como descontinuidade no projeto ideológico ocidental – que é também colonial, como veremos a seguir. Assim, reconheço que as reflexões deste dossiê também constituem o espectro encruzilhado que busca constantemente fissurar a racionalidade ocidental.

Como parte desta busca, este artigo mergulha na ordem estabelecida *na e pela* encruzilhada, em três partes: a primeira, reflete sobre o conceito em si, destacando as principais definições e características; a segunda parte apresenta a contradição como característica fértil para a prática do método encruzilhado; e a terceira situa o próprio corpo como aspecto fundamental para o exercício do método.

Encruzilhada: existência, resistência e re-existência

A encruzilhada, como campo semântico próprio da diáspora africana, se relaciona diretamente ao orixá Exu, o dono das encruzilhadas, o princípio dinâmico da própria vida, segundo a tradição iorubá, responsável pelos movimentos e mediações e, por isso, considerado o orixá da comunicação.

Exu é um princípio dinâmico de individualização e, simultaneamente, de comunicação e interpretação. Seu caráter: de ambivalência, multiplicidade, e sua função, no panteão dos orixás, como elemento de mediação entre os universos humano e divino e como instância propulsora e promulgadora de interpretação fazem dele um *topos* discursivo e figurativo que intervém na formulação de sentido da cultura negra. Ele detém o saber que permite decifrar as tábuas de adivinhação de Ifá. Exu é jogo, é signo, é estrutura. Esse orixá metaforiza a própria encruzilhada semiótica das culturas negras nas Américas, sendo um princípio dialógico e mediador entre os mitemas do Ocidente e da África. (Martins, 1995, p.56)

Ou seja, de acordo com Leda Maria Martins (1995), Exu, a própria encruzilhada, é, a um só tempo, um lugar (*topos*) a partir do qual são construídas narrativas, mas também um mediador que joga, confere sentidos e estrutura as relações e espaços na diáspora africana, sobretudo a partir de seus mitos. E é a partir desse entendimento que proponho a encruzilhada como metodologia para a comunicação: por um lado, a encruzilhada instiga um posicionamento, a partir do qual é possível situar as práticas e produtos comunicacionais; por outro lado, esse lugar é espaço que produz e faz a mediação de sentidos que se encontram e se cruzam em diferentes contextos, mas sempre em sentido encruzilhado.

Esse entendimento da encruzilhada, cuja origem está assentada em Exu, é fundamental para localizar a semântica que se instalou a partir da diáspora que teve o Brasil como destino final. O país foi a região do mundo que mais recebeu populações africanas escravizadas em diáspora. Segundo o Banco de Dados do Tráfico Transatlântico de Escravos², cerca de 4,87 milhões de pessoas raptadas do continente africano foram desembarcadas no território brasileiro para serem escravizadas no período entre 1501 e 1866. Esse número é expressivo para o entendimento da encruzilhada exuística: Emily

² Dados disponíveis em: <https://www.slavevoyages.org/assessment/estimates>

Marshall (2010) mostra que a diáspora de Exu coincide com a diáspora forçada dos povos africanos sequestrados e escravizados por colonizadores europeus.

Segundo a autora, o orixá inclusive manteve seu caráter *trickster* – ou seja, que desobedece e desafia normas e regras, bagunçando sentidos e entendimentos – em outros territórios das Américas, em especial Jamaica e Haiti. E foi justamente esse caráter afrontador da ordem vigente que serviu, nos territórios em que Exu também chegou em diáspora, como possibilidade para africanos resistirem à subalternização e à morte que a colonização lhes reservava. E essa é uma característica fundamental para o entendimento da encruzilhada como metodologia para os estudos em comunicação: a possibilidade de nomear e descrever situações e fatos que têm como compromisso primeiro resistir à morte, seja ela simbólica ou literal. Para manter esse compromisso é necessário abertura para a desobediência epistêmica, como falarei mais adiante.

Desde o grande trauma do sequestro em África e da estruturação da violenta e racista sociedade colonial, a vida de pessoas negras passou a ser possibilidade de expressão do compromisso da encruzilhada. Como reflete Leda Maria Martins (2021), a memória presente nos corpos que sobrevivem é a instância encruzilhada que, ao cultivar e ter consciência de sua ancestralidade, preserva a vida e suas epistemes ameaçadas. O corpo que resiste e re-existe é também a encruzilhada – seja ele o corpo que ritualiza, ou o corpo cultuado, ou o corpo coletivo que carrega a história de resistência diante do horror colonial.

Nesse sentido, a encruzilhada se estrutura como instrumento metodológico por excelência não apenas para o estudo das vozes afrodiaspóricas e contra-coloniais na comunicação, mas também, e sobretudo, para para intelectuais negros e negras se posicionarem no ambiente acadêmico, que historicamente subalternizou pessoas negras e indígenas, colocando-as em posição de “objetos de estudos”. Nesse ambiente hostil, a encruzilhada permite emergir novos caminhos, efetivamente diferentes das referências amplamente baseadas na racionalidade ocidental que se fundou com a violência racial estabelecida com o colonialismo.

Leda Maria Martins (1997) localiza a encruzilhada como um “lugar terceiro” (p. 28), capaz de expressar divergências, influências e confluências, ou seja, espaço de unidade e pluralidade, interseções e desvios, onde se dão os cruzos e as possibilidades que emergem deles. Para a autora,

O termo *encruzilhada*, utilizado como operador conceitual, oferece-nos a possibilidade de interpretação do trânsito sistêmico e epistêmico que emergem dos processos inter e transculturais, nos quais se confrontam e dialogam, nem sempre amistosamente, registros, concepções e sistemas simbólicos diferenciados e diversos. (Martins, 1997, p. 28, grifo da autora)

Ou seja, por estar estreitamente ligada às estratégias de sobrevivência e resistência, a encruzilhada se manifesta também como metodologia que permite a análise e expressão de conceitos, fatos e fenômenos que, de forma genérica, são considerados opostos e até contraditórios. Por isso, a encruzilhada como metodologia afrodiaspórica –

diretamente relacionada ao empreendimento colonial que forçou a afrodiáspora –, é espaço de abertura: caminho terceiro, aberto à pluriversalidade, perspectiva que se apresenta como horizonte para decolonizar, ou seja, construir processos de ressignificação das relações, com objetivo de superar as violentas estruturas coloniais tão bem estabelecidas e consolidadas.

O projeto pluriversal da decolonialidade se expressa como campo de significações “de múltiples y diversos proyectos ético-políticos, en donde pueda existir una real comunicación y diálogo horizontal con igualdad entre los pueblos del mundo, más allá de las lógicas y prácticas de dominación y explotación del sistema-mundo” (Grosfoguel, 2007, p.74). É esse espectro pluriversal apresentado por Ramón Grosfoguel (2007) que tem a potencialidade de transformar os modelos e padrões dos “sistema-mundo” baseados na racionalidade ocidental/europeia – e, assim, o pluriversalismo se revela como próprio da encruzilhada, que permite o reconhecimento das alteridades epistêmicas outras, que vão compor esse pluri-verso, em contraposição ao “universalismo abstrato eurocentrado”, criticado pelo autor.

Em novos/diferentes versos a encruzilhada se escreve e se inscreve como possibilidade de concretização de uma realidade efetivamente plural, ou seja, na qual todas as formas de existência, corpos e expressões de subjetividades sejam aceitas e possam ser sonhadas e imaginadas. Luiz Rufino (2019), ao refletir sobre a pedagogia que emergem das encruzilhadas, destaca que os sentidos únicos se opõem à pluriversalidade que as caracterizam, já que

Exu é o ato criativo e responsável pelas dinâmicas que pluralizam o mundo, assim os caminhos que partem de seu radical de forma alguma podem se reivindicar como únicos. Não cairia bem a ele. A encruzilhada como um dos símbolos de seus domínios e potências emerge como horizonte disponível para múltiplas e inacabadas invenções. (...) Assim, Exu é aquele que nega toda e qualquer condição de verdade para se manifestar como possibilidade. (Rufino, 2019, p. 38)

Ou seja, pela encruzilhada, as verdades únicas se desfazem e dão lugar às probabilidades, ou seja, nada do que se apresenta pode ser uma verdade universal, se estamos observando a partir da encruzilhada. Esse é outro aspecto fundamental dessa metodologia que emerge, e que representa a descontinuidade na ideologia ocidental (e colonial) referida por Sodré (1988): trata-se de uma postura que rejeita qualquer sentido de verdade única ou absoluta, levando o olhar de quem a utiliza para os terrenos instáveis das probabilidades, das frestas e fissuras que revelam outras realidades.

Para a comunicação, essa característica é especialmente importante, porque instiga a dúvida diante dos conceitos, fatos e fenômenos, tal como se apresentam, promovendo o deslocamento, o movimento, que é também próprio da encruzilhada. Exu é o princípio que confere dinamismo à vida e, por isso, a encruzilhada é lugar de movimento, ou seja, se opõe à às perspectivas estáticas e lineares de interpretação da vida. Muniz Sodré (2017), em obra que apresenta o sistema filosófico dos povos africanos nagô, destaca que a temporalidade exuística articula as dimensões de tempo de uma forma não-linear, muito diferente do tempo ocidental, pois

O acontecimento inaugurado por Exu não é algo que se possa inserir como peripécia numa história com passado, presente e futuro já dados, pois é ele mesmo que faz a história de seu grupo, logo constrói o seu tempo (...) a ação de Exu não está dentro do tempo, ela o *inventa*. (Sodré, 2017, p.188, grifos do autor).

É da natureza da encruzilhada estar em permanente transformação/re-criação, ou seja, em contínuos ciclos que não comportam conclusões e definições, porque são o próprio movimento, a própria continuidade. Nessa dinâmica, passado, presente e futuro estabelecem relações nas quais o tempo cronológico não é soberano. “Nessa sincronia, o passado pode ser definido como o lugar de um saber e de uma experiência acumulativos, que habitam o presente e o futuro, sendo também por eles habitado” (Martins, 2021, p.87). Esse tempo espiralar é ritualizado e significado como encruzilhada, através de linguagens e símbolos nas práticas cotidianas. Como mostra Leda Martins (2021), ele pode ser performado – com o corpo em sua inteireza – e assim fazer emergir outros saberes e possibilidades.

Ao aprofundar o olhar nessa dimensão espiralar do tempo, é possível perceber que a linearidade preconizada pelos modelos ocidentais se configura mais como uma projeção do que como uma realidade sempre praticável. Isso porque a própria dinâmica da vida se mostra como complexos arranjos temporais. Tal como observa Achille Mbembe (2017):

O que uma certa racionalidade, alegando ser universal, mas, na realidade, imersa no contingente e no particular, nunca entendeu, é que todas as sociedades humanas participam de uma ordem complexa, rica em reviravoltas inesperadas, meandros e mudanças de curso, sem que isso implique necessariamente em sua abolição na ausência de um centro. O tormento da não-realização e incompletude, o enredamento labiríntico, não são de modo algum características especificamente africanas. Flutuações e indeterminação não equivalem necessariamente a falta de ordem. (Mbembe, 2017, p.31)

O mesmo autor identifica como enredada essa condição na qual se experimenta o tempo não linearmente, e que contém três premissas: não se caracteriza por uma sucessão serial, mas sim pelo entrelaçamento de passado, presente, futuro; contém instabilidades, imprevistos e oscilações; e não se trata de um tempo irreversível. Tais características remetem às características da encruzilhada, espaço fronteiro de instabilidade e onde o ordenamento racional de encadeamentos espaço-temporais não é soberano. Assim, é possível afirmar que o tempo enredado é próprio da encruzilhada, lugar de possibilidades e inacabamentos – a morada de Exu. Neste tempo nada é impossível de ser revertido, já que a prática permite presentificar o passado-e-futuro, bem como futurizar o passado.

No tempo espiralar, sempre é possível voltar ao centro da encruzilhada (Nogueira, 2022) para ressignificar, rever, revistar, reinterpretar fatos, situações, conceitos, etc. E esse movimento é necessário na metodologia que emerge na encruzilhada, justamente para situar o conhecimento que se está produzindo a partir dela. O exercício do pensamento situado, proposto pelo pensamento feminista de Donna Haraway (1988), se mostra convergente com a experiência das pessoas historicamente subalternizadas, e

encontra na encruzilhada a concretude dos sujeitos multidimensionais, cujas reflexões são determinadas justamente por suas conexões, seus encontros. Por isso, tal como a encruzilhada, o pensamento situado está sempre em processo, em movimento, inacabado e mutável, não por um relativismo, mas por estar “always constructed and stitched together imperfectly, and therefore able to join with another, to see together without claiming to be another” (Haraway, 1988, p.586).

Sem pretender ser um pensamento diferente, mas construindo um terceiro caminho, um conhecimento *outro* que permita a resistência e a re-existência, os saberes que emergem com a metodologia encruzilhada se revelam, portanto, eficientes no enfrentamento aos sentidos lineares e hegemônicos, tributários das estruturas coloniais de pensamento. Assim, a encruzilhada se mostra um instrumento decisivo para enfrentar o debate sobre os termos que emergem nas críticas à colonialidade, e que acabam influenciando a legitimidade do debate. Termos como “decolonial”, “colonialismo”, e a própria palavra “encruzilhada” se inserem no contexto sociopolítico contemporâneo em que os significados estão sempre em disputa. Por isso, o método encruzilhado permite situar os debates no tempo espiralar, sempre em movimento, e na prática pluriversal de articular e interpretar diferentes sistemas com o objetivo de sustentar e reinventar a vida.

Para tal, sendo a encruzilhada um espaço e, ao mesmo tempo, uma atitude, o aspecto mais importante³ e inerente à metodologia encruzilhada é habitar a contradição, que será detalhado a seguir. Esse aspecto assume grande importância ao considerarmos a ideia de descontinuidade proposta por Sodré (1988), já que uma das formas de afrontar a ideologia ocidental (e colonial), é justamente fazer da contradição um lugar fértil para pensar outras formas de existência.

Habitar a contradição

Estabelecer reflexões *na e pela* encruzilhada requer uma compreensão crítica desvinculada da noção de coerência que habitualmente caracteriza a racionalidade baseada nos conceitos moderno-ocidentais. Nesse modelo racional ocidental, a coerência serve aos ideais de verdade que historicamente produziram e sustentaram as dicotomias e maniqueísmos nos quais se baseiam os pensamentos de classificação e qualificação que produzem as diferenças e desigualdades sociais. Ser coerente em termos ocidentais é, em linhas gerais, ser coerente a determinada verdade ao se manter exclusivamente dentro do espectro analítico-comportamental que supostamente constitui essa verdade.

Pela encruzilhada, entendemos, por um lado, que a exigência de coerência serviu para a dominação colonial, com suas violências discursivas e físicas, e segue servindo aos seus desdobramentos na contemporaneidade. Por outro lado, entendemos também que é possível que diferentes sistemas de verdade se encontrem em “diálogo conflitivo” (Mignolo, 2007) ou em outras e diferentes formas de confluências e/ou cruzos para a construção de novos caminhos, que não apenas comporta incoerências como faz delas terreno fértil para inovações e possibilidades.

³ Em outros trabalhos, desenvolvi outros aspectos importantes nesse tema. Ver: LIMA 2023, 2024.

O discurso da coerência tão difundido pela modernidade ocidental, remete à discussão da “vontade de verdade” foucaultiana, uma operação de natureza coercitiva, relativa à própria imposição do poder, e que se expressa na linguagem do discurso embora não se manifeste explicitamente, já que fica mascarada na ideia de “condição verdadeira” do discurso. Podemos entender que a coerência como modelo racional ideal e tributário do discurso verdadeiro da modernidade também não se revela nos discursos em si, mas se revela na rejeição das contradições, nos incômodos com as incoerências e a identificação das ambivalências como falhas que instigam correções ou consertos, sobretudo na constituição dos discursos acadêmicos.

No entanto, nas tradições afro-indígenas, a encruzilhada se mostra como um espaço e também como uma estratégia que utiliza a contradição como condição para analisar, agir e, assim, sobreviver, num mundo onde o poder colonial pesa e se expressa através dos discursos oficiais e institucionais. Habitar a contradição é, portanto, uma atitude decolonial encruzilhante, que não ignora a complexidade do contexto diaspórico – que vai além das dicotomias – e permite a construção de perspectivas *outras* para a existência. Tal como ressalta Luiz Rufino (2019),

A elaboração de regimes de verdades por parte do cânone moderno ocidental reduz a complexidade do mundo e opera produzindo o desencante de outros saberes, logo os transformando em modos subalternos. Assim, a pedagogia encarnada por Exu elege a encruzilhada como princípio que encontra, nos caminhos possibilitados a partir dos *cruzos*, percursos que combatam a ocidentalização do mundo. O modo que opera sob a inscrição de uma ocidentalização do mundo, ao não considerar outras possibilidades, produz em efeito o desperdício, escassez e subordinação de outras formas de ser e saber. (Rufino, 2019, p. 46, grifo do autor)

Por isso a encruzilhada se converte como espaço e estratégia de desobediência epistêmica (Mignolo, 2009) diante de uma racionalidade que homogeneiza interpretações, mas também perspectivas e corpos. Não à toa a contradição aparece neste capítulo como a primeira das três características decolonizantes da encruzilhada: ela é a primeira e necessária transgressão que cria condições para as outras características existirem, por acolher e acomodar possíveis desconfortos que possam surgir a partir dos paradigmas teóricos clássicos que a encruzilhada interpela e coloca em contato, em diálogo conflitivo, para sua própria construção reflexiva.

Desobedecendo a ilusão da coerência, a encruzilhada é, a um só tempo, espaço alicerçado na contradição e estratégia encarnada, conforme postulado pela cosmovisão instituída pelo orixá Exu, o rei dos corpos, que incorpora todo o princípio da encruzilhada. O corpo-encruzilhada é o corpo vivo, que se manifesta não coerente, mas contraditório, como a própria vida. Para o jornalismo – e as e os jornalistas, que o encarnam – a encruzilhada é, portanto, a possibilidade de apreensão e vivência das contradições, ultrapassando quaisquer tentativas de deslegitimação. Observar, denunciar ou mesmo protagonizar situações contraditórias é algo inerente à própria vida e, conseqüentemente, à comunicação.

A contradição coexiste com valores éticos e morais bem definidos, e não diz respeito a minimizar erros verificáveis, como falta de checagem, confusão entre dados, ou descontextualização de informações. A contradição, pelo olhar da encruzilhada, permite a articulação de sistemas, conceitos e reflexões que seriam considerados opostos e até incompatíveis. Nessa articulação não cabe a ideia de “erro”, mas sim as possibilidades bem e malsucedidas, os caminhos mais ou menos férteis.

Um aspecto fundamental para habitar a contradição como espaço de construção de pensamento é colocar em perspectiva a ideia de globalização – projeto com efeitos diretos na territorialidade e na ideia de pertencimento. Erick Torrico (2019) identifica duas dimensões fundamentais para a globalização da racionalidade moderno-ocidental, o universalismo geográfico e o universalismo civilizatório colonial, que correspondem às dimensões territorial e cultural, respectivamente, da colonização – e que perdura nos movimentos de atualização colonial nas diversas faces da colonialidade. Por um lado, uma análise crítica da globalização pela encruzilhada nos remete à reflexão da territorialidade periférica (cujo significado é o mesmo no Brasil e no mundo), historicamente marcada pelas desigualdades sociais e a precariedade de infraestruturas; por outro lado, aponta para um contexto comunicacional centrado nos espaços privilegiados de poder e influência, e que é tributário do marco epistêmico ocidental.

Torrico (2019) destaca que a comunicação “centrada” corresponde, inclusive, a “um campo de estudos inscrito – desde o nascimento – no âmbito de interesses, sujeitos e procedimentos da ciência do Ocidente, apresentada como se fosse a única construção conceitual possuidora de bom senso e plausibilidade” (Torrico, 2019, p.95). Fora do espectro que o autor denomina “centrismo-ocidental”, se localizam as práticas e teorias marginais, com destaque para as correntes latino-americanas situadas num horizonte crítico-utópico, mas que, segundo ele, não chegaram a abalar o “núcleo epistemológico” da modernidade comunicacional – razão pela qual são, muitas vezes, consideradas como controversas e/ou também contraditórias.

Mas, coincido com o autor que é a partir desse lugar marginal e, portanto, a partir dessa contradição e das incoerências inerentes a ele, que é possível construir uma comunicação ex-cêntrica, ou seja, que esteja epistemicamente fora do centro euro-ocidental, ou que pelo menos tenha como compromisso o movimento que provoca esse deslocamento constante – o *continuum* africano e sua resistência à ideologia ocidental (Sodré, 1988). Nesse movimento, a temporalidade espiral toma a forma de redemoinho, em rodopios epistêmicos que abarcam margens e fronteiras (Simas, Rufino, 2018).

Habitar a contradição é, também, habitar outro espaço, que permite expandir não apenas a visão, mas também o chão onde os pés tocam e, portanto, onde o corpo pensa (não só a cabeça, mas todo o corpo em sua inteireza). Uma outra dimensão dessa contradição é que esse outro lugar que se habita é face da mesma moeda que de um dos lados comporta a própria condição da diáspora – seja a diáspora atlântica, resultante do sequestro da população do continente africano; seja a diáspora indígena, consequência da perseguição da população indígena da América; sejam as diásporas dentro dessas diásporas, tais como as migrações regionais dentro do Brasil, os intensos fluxos das zonas rurais para as zonas urbanas, ou os históricos movimentos, geralmente forçados, das camadas populares para as periferias e favelas, em especial nas grandes cidades.

A encruzilhada é o conceito praticado que permite identificar os fatores que cruzam posicionamentos supostamente opostos e contraditórios, cujas diferenças estão

diretamente relacionadas às histórias dessas diásporas, em várias dimensões temporais – o que inclui o tempo decorrido de forma linear, mas não se resume a ele. Uma análise comunicacional a partir da encruzilhada habita a contradição deslocando seus sentidos no espaço e no tempo – às vezes mais, às vezes menos. Assim, *abre a possibilidade* de dar centralidade à periferia, nos termos de Milton Santos (2006), de maneira epistêmica, ou seja, como produção de um conhecimento sociocultural e político que tenha impactos sobre o entendimento do mundo e também da própria prática da comunicação (e as partes envolvidas no processo comunicacional).

É no espaço da contradição que a metodologia encruzilhada ganha força, porque esse lugar do contraditório não apenas respalda a ideia da encruzilhada como operador conceitual que lida com trânsitos sistêmicos, culturais e epistêmicos (Martins, 1997), mas também por abrigar e acolher a própria experiência do corpo-encruzilhada – seja o corpo individual, aquele atravessado pela ancestralidade marcada pela diáspora; seja o corpo coletivo, que vive e revive até hoje as consequências da diáspora forçada. É esse corpo-encruzilhada que toma a postura epistêmica necessária para um método encruzilhado; é esse mesmo corpo que é atravessado pelos desafios que se impõem para quem busca praticar o método encruzilhado; e é com esse corpo, que também é o meu, que este artigo será finalizado.

A metodologia se manifesta *no* e *com* o corpo

É no corpo que residem os outros saberes, que afrontam o pensamento dominante ocidental; e é na encruzilhada que esses pensamentos emergem, ou seja, nos encontros, nos caminhos e sentidos cruzados. É com a encruzilhada, portanto, que acessamos esses pensamentos, coincidentes com o chamado pensamento fronteiro (Mignolo, Tlotasnova, 2015; Anzaldúa, 1987), que desafia a ordem moderno-colonial ocidental desde as bordas, desde as fronteiras que não são apenas geográficas, mas também simbólicas e políticas – epistêmicas, enfim.

É na encruzilhada que os corpos podem insurgir e resistir, encontrando possibilidades de burlar a ordem vigente e re-existir. Essas possibilidades só se mostram eficazes quando estão baseadas no que Patricia Hill Collins (1993) chama de “nova visão” das opressões, especialmente as condições estabelecidas pelas diferenças de raça, classe e gênero. Segundo a autora, é essa nova visão que permitiria transformações. Para isso “devemos transcender essas barreiras, avançando em direção à raça, à classe e ao gênero como categorias de conexão, construindo relacionamentos e coalizões que produzirão mudanças sociais” (Collins, 1993, p.36)⁴.

Essa mudança de perspectiva coincide com o reconhecimento da diferença fundamental entre a interseccionalidade (Crenshaw, 2002) e a encruzilhada, tendo como parâmetro as próprias tradições e epistemologias de terreiro. De acordo com o babalorixá

⁴ Tradução livre de: “we must transcend these barriers by moving toward race, class and gender as categories of connection, by building relationships and coalitions that will bring about social change”

e linguista brasileiro Sidnei Nogueira (2022), essa diferença é marcada justamente pelo caráter da encruzilhada e sua relação com a vitalidade exuística.

A encruzilhada não é interseccional, porque ela é do campo da fertilidade, e a interseccionalidade não estuda a fertilidade. Fertilidade é do campo semântico eufórico, da encruzilhada, e a interseccionalidade é do campo semântico da disforia social. A interseccionalidade estuda a produção de disforia social, de infertilidade, ela é produzida pelas opressões (Nogueira, 2022, p.19).

Desse modo, o convite a uma nova visão – que seja fértil e que supere o estatuto da disforia social e a perspectiva de sobreposição de opressões – emerge nas fronteiras encruzilhadas pelas quais transitam os corpos de pessoas historicamente subalternizadas, onde também se assentam as reflexões pelas bordas de Gloria Anzaldúa (1997). Para essa autora, percorrer novos caminhos férteis faz parte de uma decisão, uma postura – a qual podemos interpretar como decolonial (e decolonizante) – sempre tomada conscientemente: “talvez decidamos nos desvincular da cultura dominante, descartá-la completamente como uma causa perdida e cruzar a fronteira para um território totalmente novo e separado. Ou talvez sigamos outro caminho. As possibilidades são inúmeras quando decidimos agir e não reagir” (Anzaldúa, 1987, p.79).

As numerosas possibilidades de outras rotas se apresentam na encruzilhada, a partir de uma postura epistêmica outra, que afronta, com a própria (re)existência, os poderes estabelecidos. O desafio que se impõe é, justamente, pensar em outras chaves epistêmicas para poder desafiar o *status quo* vigente, atuando por dentro das estruturas estabelecidas – especialmente se considerarmos o pensamento acadêmico. E esse desafio só pode ser superado com um posicionamento, fruto de um comprometimento com a própria encruzilhada. Nesse sentido, a metodologia encruzilhada só é completa quando se reflete num comportamento ético-político, que extrapola as páginas e as reflexões teóricas, e se instala nas relações interpessoais, institucionais e sociopolíticas, de maneira geral.

A encruzilhada como método exige vigor e rigor em defender o envolvimento com a pesquisa, no sentido de uma implicação prática de sua utilização: vigor no sentido de defender a própria vida, que está sempre em movimento; e rigor no sentido de defender seu caráter contraditório, situado no deslocamento das fronteiras e, portanto, sempre aberto a possibilidades. É essa dinâmica em abertura que fortalece a ordem simbólica negra (Sodré, 1988), uma heterogeneidade historicamente atuante, que pode desafiar e causar fissuras na ideologia ocidental e, assim, transformar o mundo, ainda que pouco.

Referências

ANZALDÚA, Gloria. La conciencia de la mestiza: Towards a New Consciousness. In: ANZALDÚA, G. **Borderlands | La Frontera**. San Francisco: Aunt Lute Book Company, 1987. pp.77-91

GROSFOGUEL, Ramón. Descolonizando los universalismos occidentales: el pluri-versalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago & GROSFOGUEL, Ramon (coords.). **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.

HARAWAY, Donna. Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective. **Feminist Studies**, v. 14, n. 3, 1988. pp. 575-599.

LIMA, Verônica M. A. Abrindo caminhos e tempos: encruzilhada como princípio para uma comunicação decolonizante. In: TORRICO, Erick; LARA, Eloina Castro; CEBRELLI, Alejandra. (eds.) **Pensares y haceres para una comunicación decolonial**. Quito, Equador: Ediciones CIESPAL, 2023. Disponível em: <https://ediciones.ciespal.org/index.php/ediciones/catalog/view/50/54/433-1>

LIMA, Verônica M. A. Desfazendo o carregamento colonial: aportes para uma reflexão decolonial do jornalismo. In: **ANAIS DO 31º ENCONTRO ANUAL DA COMPÓS**, 2022, Imperatriz. Campinas, Galoá, 2022. Disponível em: <https://proceedings.science/compos/compos-2022/trabalhos/desfazendo-o-carregamento-colonial-aportes-para-uma-reflexao-decolonial-do-jornalismo?lang=pt-br>.

LIMA, Verônica M. A. The concept of crossroads (encruzilhada) in the Afro Diasporic cosmovision as a decolonizing theoretical practice. In: FUNÉZ, Jairo; BELTRAN, Ana Carolina (orgs.) **Handbook of Decolonial Theory**. SAGE Editions, no prelo [2024]

MARSHALL, Emily Zobel. Anansi, Eshu, and Legba. Slave Resistance and the West African Trickster. In: HÖRMANN, Raphael; MACKENTHUN, Gesa (eds.) **Human Bondage in the Cultural Contact Zone - Transdisciplinary Perspectives on Slavery and Its Discourses**. Münster / New York / München / Berlin: Waxmann, 2010.

MARTINS, Leda Maria. **A cena em sombras**. São Paulo: Perspectiva, 1995

MARTINS, Leda Maria. **Afrografias da Memória. O Reinado do Rosário no Jatobá.** São Paulo: Perspectiva/ Belo Horizonte: Mazza Edições, 1997.

MARTINS, Leda Maria. **Performances do tempo espiralar:** Poéticas do corpo-tela. Rio de Janeiro: Cobogó Editora, 2021.

MBEMBE, Achille. O Tempo em Movimento. *Contracampo*, 36(3), 21-41, 2017. DOI: 10.22409/contracampo.v36i3.1094

MIGNOLO, Walter. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. **Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Literatura, língua e identidade**, n. 34, 2008. p. 287-324 Disponível em: http://professor.ufop.br/sites/default/files/tatiana/files/desobediencia_epistemica_mignolo.pdf

MIGNOLO, Walter. El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago & GROSFOGUEL, Ramon (coord). **El giro decolonial:** reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007. pp.25-46

MIGNOLO, Walter; TLOSTANOVA, Madina. Habitar los dos lados de la frontera/ teorizar en el cuerpo esa experiencia. In: MIGNOLO, Walter. **Trayectorias de re-existencia: ensayos en torno a la colonialidad/decolonialidad del saber, el sentir y el creer.** Bogotá: Universidad Distrital Francisco José de Caldas, 2015.

NOGUEIRA, Sidnei. Precisamos voltar para o centro da encruzilhada. [Entrevista a Fernanda Carrera et. al.]. **Revista Líbero.** Ano 25, n.5, maio/ago, 2022. pp.10-23

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

SANTOS, Milton. **Por uma outra globalização – do pensamento único à consciência universal.** Rio de Janeiro: Record, 2006.

SIMAS, Luiz Antonio; RUFINO, Luiz. **Fogo no Mato - A ciência encantada das macumbas**. Rio de Janeiro: Mórula, 2018.

SODRÉ, Muniz. **A Verdade Seduzida**. 2a. ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves Editora, 1988.

SODRÉ, Muniz. **Pensar Nagô**. Petrópolis-RJ: Editora Vozes, 2017