

Abrindo caminhos e tempos: encruzilhada como princípio para uma comunicação decolonizante¹

Verônica Maria Alves LIMA²
Universidade Federal Fluminense (UFF), Niterói, RJ

Resumo

Este ensaio apresenta a encruzilhada como operador conceitual (Martins, 1997, p.28) que permite a elaboração prática da decolonialidade no campo da comunicação. Trata-se de um ensaio que promove o cruzo entre os próprios sentidos da encruzilhada da forma como se apresentam na tradição sociocultural afrobrasileira e a perspectiva decolonial, apontando para reflexões sobre comunicação e sua produção crítica. Para isso, articula reflexões sobre a epistemologia comunicacional e as posturas epistêmicas que emergem desde racionalidades outras, e que, portanto, se alinham à crítica decolonial. Ao final, são propostas 7 operações político-intelectuais para praticar a encruzilhada nas reflexões comunicacionais.

Palavras-chave: encruzilhada; decolonialidade; comunicação; epistemologia; Exu.

Introdução: Caminhos abertos

A consolidação de uma perspectiva decolonial no campo dos estudos em comunicação exige a construção prática de uma postura epistêmica que sustente não apenas um olhar crítico aos sentidos hegemônicos, mas que também ofereça outros e novos caminhos possíveis para que se produza uma dinâmica fértil em soluções, inovações e diferentes conexões conceituais. Tal dinâmica, que é própria da perspectiva decolonial, “encontra sua âncora no corpo aberto. Quando o condenado [em referência a Fanon (1979)] comunica as questões críticas que estão fundamentadas na experiência vivida do corpo aberto, temos a emergência de um outro discurso e uma outra forma de pensar” (Maldonado-Torres, 2018, p. 50).

O corpo, nesse sentido, é nosso próprio corpo social, mas também o corpo individual de cada uma/ cada um que vive e experimenta o mundo, o meu corpo que escreve, e o corpo seu, de quem lê. É também o corpo (o corpus) literário das narrativas que explicam quem somos e fomos, os textos que refletem as experiências do mundo em diversas áreas e formatos. Buscando fortalecer a conexão entre as reflexões propostas e a raiz de sustentação decolonial, abrir esse texto é também gesto de abertura dos poros e visões dessa reflexão, ou seja, abrir esse corpo reflexivo para contribuir com a construção de outros e novos percursos decoloniais.

¹ Trabalho apresentado no Grupo de Pesquisa Comunicação Antirracista e Pensamento Afrodiaspórico do 46º Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação, realizado de 4 a 8 de setembro de 2023. Uma versão deste texto, com poucas diferenças, compõe o livro “Pensares y haceres para una comunicación decolonial”, publicado pela editora CIESPAL, e apresentado no 18º Publicom, evento que compõe o mesmo congresso.

² Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Comunicação da UFF (Universidade Federal Fluminense). Contato: veronicalima@id.uff.br

Para isso, vou traçar um percurso ensaístico, numa exposição analítica na qual pretendo ensaiar diferentes caminhos para construir este texto reflexivo, tal como a encruzilhada nos instiga. Historicamente, a encruzilhada é um espaço que exerce fascínio e serve aos encantamentos da vida em diferentes culturas ao redor do mundo. Na encruzilhada habitam mitos, deuses, tradições, diferenças e tensões em diversas histórias (Chevalier & Gheerbrant, 1986, p. 446-450). As encruzilhadas fazem parte da própria existência, e por isso lançarei mão das acepções de encruzilhada que me interpelam desde o território brasileiro, de onde eu falo, mas que podem ser cruzados em outros deslocamentos, desde a perspectiva decolonial.

Em movimento, esse horizonte encruzilhado lembra que é sempre possível voltar ao centro dos cruzamentos (NOGUEIRA 2020a, 2020b) para tomar outros rumos, experimentar outras formas de caminhar, outros ritmos, outras epistemes, num movimento espiralar constante que se torna um modo de praticar as reflexões, os argumentos – a vida, afinal. Nesse percurso buscarei realçar os cruzos entre a perspectiva decolonial e a comunicação, apostando que esses nós de encontros oferecem horizontes abertos para inovações no campo comunicacional. Assim, reafirmo a possibilidade de versar (praticando e teorizando) a comunicação desde o horizonte decolonial e anticolonial³, ou seja, uma comunicação através da qual seja possível superar a colonialidade – suas atualizações e seus efeitos.

Quando os caminhos se cruzam, se comunicam

Um caminho ou um corpo se percebe aberto, ou se realiza em abertura, justamente quando encontra outros corpos e outros caminhos, semelhantes ou não, esperados ou não. O contato é necessário para a construção de uma postura acessível ou não, permeável ou não ao entorno, ou seja, à própria alteridade. Fechado em si, ou sem movimento, o(s) corpo(s) ou o(s) caminho(s) não se realiza(m). Esse é o potencial do encontro, de estar em contato habitando um tempo-espaço *comum* – ou seja, de estabelecer uma relação ativa, de *comunicar*. Isso é o que se verifica no próprio ato deste

³ Neste ensaio, considero que o termo anticolonial diz respeito exatamente a uma ação específica tomada ou praticada diante das estruturas da colonialidade, como, por exemplo, um texto, um levante, ou uma proposta coletiva. Já os termos decolonial/decolonialidade, da maneira como trabalhei neste ensaio, dizem respeito ao conhecimento que emerge da ação anticolonial. Reconheço que esses termos se misturam, já que ação e conhecimento são inseparáveis na prática. Eu aponto essa diferença somente para complexificar a utilização dos termos, dada as limitações impostas pela própria linguagem escrita acadêmica, além de deixar explícito os sentidos que aciono ao escolher meus caminhos de reflexão. Reconheço também que a utilização desses termos é discutível e até polêmica em alguma medida, e que há outros caminhos possíveis para acionar os termos. Mas o ensaio que apresento buscou esses sentidos para reafirmar a potência de articulação entre eles em busca da superação da colonialidade. Há ainda outros dois termos: “descolonização”, que entendo se referir diretamente ao processo de independência formal (político-administrativa) das ex-colônias, ao qual não faço referência; e também “contracolonização”, potente conceito que tem se destacado nas reflexões de Antônio Bispo dos Santos (Nego Bispo), e que se refere às ações individuais e coletivas de quem não se deixou afetar pelas estruturas concretas e simbólicas da colonização – segundo Bispo dos Santos (2023, p.58) é “você querer me colonizar e eu não aceitar que você me colonize”.

ensaio: ele só se realiza em abertura quando (e se) for lido, também por pessoas que estejam permeáveis aos encontros reflexivos, às encruzilhadas da vida. Nesse sentido, essas palavras aqui reunidas se convertem, elas mesmas, em gestos de encruzilhada.

O potencial dos encontros é constituído pelas forças e poderes que bailam na dinâmica relacional. Considerando o contexto ocidental, o marco colonial foi um momento de especial encontro, cujo catalisador foi a violência colonial que estabeleceu assimetrias profundas nas relações, opondo e confrontando forças e poderes que compuseram o cenário da modernidade ocidental. Essas assimetrias se estabeleceram a partir da diferença racial, que estabeleceu o racismo como um pilar do empreendimento colonial (Mbembe, 2018). Assim, a violência se voltou contra sujeitos, suas epistemes e formas de organização.

Leda Maria Martins (1997, p.28) localiza a encruzilhada como “instância simbólica e metonímica” que, com origem e sustentação nas tradições religioso-filosóficas da população negra em diáspora forçada, contribui para a compreensão dos sentidos *do* e *no* mundo. Segundo 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)

A autora destaca que a encruzilhada se refere tanto ao campo dos ritos, quanto às dimensões discursivas e de linguagem, o que a caracteriza como “lugar terceiro” que comporta tanto divergências quanto influências, unidade e pluralidade, interseções e desvios, assim como os cruzamentos e suas consequências, e também possibilidades outras.

Essas duas dimensões assinaladas por Leda Martins (1997, p.28-29) invocam aspectos que permitem a visualização tanto da concretude dos fenômenos, quanto das interpretações e relações possíveis que se estabelecem através deles. A encruzilhada se torna esse campo semântico que não apenas comporta, mas também demanda a multipotência da abertura que não se encerra em um único sentido ou código, que se trans-forma a partir dos vínculos em cruzo.

Assim, pensar através da encruzilhada é uma operação intelectual que se aproxima do que Muniz Sodré (2007, p.22) chama de uma perspectiva crítico-cognitiva, que seria própria da episteme comunicacional, cuja tarefa é justamente analisar a correlação entre os níveis relacional (interação midiática) e vinculativo (interação intersubjetiva) das reflexões que são empreendidas nas pesquisas em comunicação. Para fazer essa aproximação, coloco as reflexões de Muniz Sodré (2007) na encruzilhada e observo que as interações midiáticas (nos) trans-portam a dimensões dos ritos, assim

como as interações intersubjetivas se inscrevem (e transcrevem) à maneira das linguagens e discursos e suas interpretações. Sendo assim, o nível crítico-cognitivo, ao promover a imbricação dos dois níveis numa operação característica da ciência da comunicação⁴, aponta para o “lugar terceiro”, que é justamente observar os cenários resultantes dos cruzos e atravessamentos da virtualização tecnológica com as múltiplas dimensões da vida e seus sentidos ético-políticos.

Ou seja, a encruzilhada é, ao mesmo tempo, a operação que aponta para uma ciência substancialmente comunicacional, bem como o resultado de uma reflexão crítico-cognitiva profundamente interpelada pelos desafios socioculturais e tecnológicos contemporâneos. Tais desafios se apresentam, especialmente, nas sociedades ocidentais, forjadas em bases moderno-capitalistas que se configuraram a partir das incursões coloniais.

Mas essa relação estreita entre a encruzilhada e a Comunicação não se compreende apenas pelo viés das conexões argumentativas, comuns ao que conhecemos como racionalidade ocidental. As reflexões apresentadas por Leda Martins (1997) sobre encruzilhada se baseiam nas epistemes da população negra que, sequestrada de diferentes pontos do continente africano, se estabeleceu em diáspora forçada especialmente no Brasil⁵. Nessa outra episteme, invisibilizada pela colonização racista, a encruzilhada é a morada do orixá Exu, princípio dinamizador da vida, tanto nas relações interpessoais, quanto nas conexões entre os sujeitos e as dimensões sagradas/divinais da experiência humana. Segundo a tradição⁶, Exu é o *Verbo* e a *própria linguagem*, elemento fundamental na criação do mundo.

Muniz Sodré (2017, p. 177), ao apresentar o sistema filosófico dos povos africanos *nagô*, destaca que “Exu pertence visceralmente à comunicação”, nas mais diversas acepções dessa força denominada Exu, já que “a comunicação implicada [nas diferentes acepções de Exu] refere-se primordialmente a um comportamento ou à ação simbólica de vincular ou pôr em comum partes diferentes no interior de um sistema”. O desenvolvimento analítico dessa ideia pelo autor reforça a ideia de Exu – e da encruzilhada, sua morada – como “lugar terceiro” que correlaciona a significação e a organização concreta dos elementos, ou seja, “antes de converter-se em algo que *signifique*, a

⁴ No artigo, o autor se preocupa em refletir sobre as características que diferenciam a Ciência da Comunicação de outras áreas clássicas das Ciências Sociais/Humanas, já tão amplamente utilizadas nas pesquisas em Comunicação.

⁵ O Brasil foi a região do mundo que mais recebeu populações africanas sequestradas para escravização, em condição de diáspora forçada. Segundo o Banco de Dados do Tráfico Transatlântico de Escravos, mais de 5 milhões de africanas e africanos desembarcaram no território brasileiro no período entre 1501 e 1866.

⁶ As definições aqui trazidas não se baseiam apenas em bibliografia (Martins, 1997; Sodré, 2017; Rufino, 2019, etc.), mas também nos ensinamentos dos babalorixás Sidnei Nogueira e Alexandre Teles, e também da yalorixá Paula de Odé, respeitando a importância da tradição oral e a profundidade dessa episteme. (Nogueira, 2020a, 2020b; Nogueira & Teles, 2020; Odé, 2021)

mediação é só o resultado do ato de vincular partes ou *tecer*, portanto, a superfície ou a ‘pele’ de uma forma, algo apenas visualizável ou tocável” (Sodré, 2017, p. 178, grifos do autor).

É possível afirmar, portanto, que a encruzilhada é o espaço da comunicação por excelência, que se constitui não de significações e práticas homogêneas, mas de toda a diversidade e complexidade que se verifica no tecido da vida que produz sentidos e nos conecta, nos vincula. Essa afirmação não refuta totalmente as perspectivas lineares e homogeneizantes nos estudos de comunicação, mas aponta para a importância de cruzá-las e complexificá-las para aprofundar seu caráter comunicacional, fortalecendo o eixo epistêmico comunicacional.

É importante destacar que, ao fortalecer uma Ciência da Comunicação, a encruzilhada também fomenta a perspectiva decolonial na área, já que se trata de um operador conceitual – nos termos de Martins (1997, p.28) – oriunda de uma perspectiva epistêmica historicamente alvo da violência racista e das estruturas concretas e simbólica de silenciamento e apagamento. Encruzilhar é, conseqüentemente, ação que confirma a fertilidade da decolonialidade não apenas como referencial teórico para a comunicação, mas também como postura epistêmica que subverte o projeto da colonialidade, que criminalizou, violentou e assassinou diversos outros saberes.

Luiz Antonio Simas e Luiz Rufino (2019, p. 15) destacam que se lançar na tarefa das encruzilhadas é deixar a zona de conforto epistêmica em que a própria constituição do campo acadêmico nos colocou. Para isso, o exercício da alteridade e da ampliação dos horizontes é forma de superar os cânones limitantes para a construção de vivências que compartilhem a diversidade do(s) mundo(s) e estejam compromissadas com a vida e a vitalidade. Entendo, a partir deles que se o colonialismo e a colonialidade “edificou a sua cruz como égide de seu projeto de dominação, aqui nós reinventamos a cruz em encruzilhada e praticando-a como campo de possibilidades” (Simas & Rufino, 2019a, p. 17).

Essas possibilidades também permitem que as análises comunicacionais feitas sob a perspectiva da encruzilhada e, portanto, de viés decolonial, deem conta de alguns importantes aspectos dos novos desafios contemporâneos. Tal como assinalou Sodré (2007) esses desafios são complexos porque advindos do aprofundamento tecnológico e a mediação da vida, tendo ressonâncias (e cruzos) com diversos aspectos da vida sociopolítica e econômica. A encruzilhada pode ser um caminho para a construção de perspectivas outras para os estudos em comunicação, ainda mais se considerarmos que o campo comunicacional enfrenta desafios profundos frente à imbricação entre o saber comunicacional e a financeirização capitalista, conforme aponta Muniz Sodré (2012) em outro texto que reflete sobre os desafios teóricos da área. Talvez, pela encruzilhada de postura decolonial, possamos tecer uma crítica à tecnofilia e aos modelos de riqueza que triunfam na sociedade e

mobilizam os olhares ao campo da comunicação, apontando para reflexões de fato inovadoras, a partir de novas perguntas e perspectivas outras.

No contexto colonial, o cruzo é movimento transgressor

Uma análise a partir do colonialismo oferece uma perspectiva histórica sobre a construção da tecnofilia exacerbada que se verifica na sociedade contemporânea, e que está diretamente conectada ao aprofundamento do capitalismo financeiro. O marco colonial foi singularmente importante para o desenvolvimento de tecnologias e processos comunicacionais, sempre sob o emblema da violência e do estatuto extrativista que definiu a expansão colonial. Assim, grande parte do que conhecemos em termos técnicos e tecnológicos se estabeleceu a partir do advento da força colonial – tanto para a constituição do imaginário que viria a forjar a própria ideia de modernidade capitalista, quanto nas estratégias de resistências, re-existências, sobrevivências e formas de manutenção e adaptação da vida e seus costumes.

Stuart Hall (2016) mostra como os imaginários socioculturais foram violentamente forjados para inferiorizar as pessoas racializadas e suas existências, e como esse olhar racista marcou o desenvolvimento do ambiente comunicacional no ocidente, na produção de imagens gráficas, discursos, produtos e estética em geral. Mas é também através das estratégias estéticas e epistêmicas da modernidade que pensamentos outros encontraram possibilidades de emergir e disputar espaço de poder e ação ético-política. Da mesma forma, podemos assinalar que parte substancial da crítica decolonial emergiu – seja na produção estética ou na produção acadêmica – no interior das próprias estruturas modernas de circulação de saber, ou seja, nas estruturas de sustentação do que a crítica decolonial identificou como colonialidade do saber (Lander, 2000).

Ao discutir o estatuto da encruzilhada, Luiz Rufino (2019, p. 46) destaca que este pressupõe também o que ele denomina como “rasura” dos elementos já existentes e alinhados às pretensões de universalidade dos movimentos coloniais. Assim, defende o autor, a encruzilhada “não somente se apresenta como a possibilidade de novos caminhos, mas como a rasura dos que se pretendem únicos. Nesse sentido, a rasura não é compreendida como interdito, mas como cruzo, como a emergência de outras formas” (Rufino, 2019, p. 45-46). Aqui vale atenção para imagem contida nessa reflexão do autor: o ato de emergir remete a um movimento de determinado aspecto ou elemento que *vem à tona* ou se manifesta a partir de um determinado meio, com o qual se confunde ou com o qual partilha a própria substância – mesmo que seja uma parcela dela.

Assim, a encruzilhada contribui para o reconhecimento e a análise dos fenômenos comunicacionais que, a partir dos novos contextos de sociabilidade midiaticizada, e regidos pelos

desafios do imperativo tecnológico, se apropriam dos aparatos técnicos para construir novas reflexões e/ou abrir espaço para pensamentos e vozes historicamente reprimidos pelos poderes hegemônicos/tecnológicos. A utilização de espaços e operações das empresas “gigantes tecnológicas” (*Big Techs*) para a denúncia de assimetrias e disseminação de conteúdos críticos pode ser considerado um exemplo simples desse cruzo, que vai além de uma simples oposição, dada a complexidade das sociabilidades contemporâneas. Assim, é importante destacar que, ainda que pela encruzilhada se apresentem horizontes outros liderados por grupos historicamente subalternizados, a operação de oposição maniqueísta não é condizente na construção de um raciocínio de cruzo.

Esse é outro aspecto que revela a confluência entre encruzilhada e decolonialidade, já que a superação das dicotomias também caracteriza a crítica decolonial. Tal característica também está em consonância com o fato de que o “giro decolonial” não significou uma projeção de distanciamento das reflexões sobre a modernidade e a colonização, mas sim o estabelecimento de outras perspectivas a partir de reflexões que já vinham se destacando no contexto acadêmico, em especial os estudos culturais e pós-coloniais (Ballestrin, 2013).

A importância de ir além de dicotomias e maniqueísmos, no entanto, não significa que o movimento de resposta à colonialidade e seu ímpeto de hegemonia exista apenas de forma pulverizada. As reações se impuseram na mesma dinâmica que a violência colonial se impôs como experiência traumática especialmente no Sul Global. Mignolo (2007, p.32-34) sustenta essa reflexão ao destaca que o poder colonial despertou o que ele chama de “diálogo conflitivo” na experiência dos povos subalternizados, que acionaram seus saberes em interlocução com os conhecimentos preconizados pelos colonizadores, para denunciar o absurdo da violência colonial. O autor destaca dois textos – um de representante dos povos indígenas na América do Sul e outro de um ex-escravizado – que se configuraram com a tentativa de utilizar a própria lógica dos valores cristãos dos colonizadores para questionar a própria organização colonial e a subalternização de determinados grupos sociais.

Mignolo (2007) utiliza tais textos, um do século XVII e outro do século XVIII, para demonstrar que a postura decolonial emergiu imediatamente das ações coloniais que fundaram a modernidade/colonialidade, utilizando técnicas e tecnologias desenvolvidas sob o signo do colonialismo. Ou seja, a decolonialidade existe há tanto tempo quanto a própria colonialidade, no interior dessa força colonial e contra ela. Embora a circulação desses textos tenha sido restrita, é interessante observar que tenham sobrevivido: ao promover o cruzo com os valores e linguagens dos colonizadores, esses registros tiveram uma inserção de tal maneira significativa que permitiu que se mantivessem como exemplos vivos, mesmo com todo o fortalecimento e atualizações da colonialidade.

Muitas outras formas decoloniais em “diálogo conflitivo” se dedicaram a denunciar a exploração colonial, construir formas de existência possíveis diante da violência, resistindo e re-existindo através das encruzilhadas possíveis de se estabelecer socialmente. No caso brasileiro, a encruzilhada literal, parte do rito tradicional do orixá Exu, também representou uma prática de resistência diante do cenário de escravização que se impôs no cenário mundial. Simas e Rufino (2019a, p. 35-49) ressaltam que o cruzamento de diversos conhecimentos tradicionais dos povos subalternizados foram canalizadores e catalisadores de atitudes transgressoras e transformadoras diante do poder colonial, em defesa da vida e sua preservação.

Leda Martins (1997) mostra como a prática do cruço pela população negra em território brasileiro foi importante para a inscrição, inserção e transmissão das tradições e saberes africanos na cultura que (se) constituiu no território brasileiro. Essas encruzilhadas são formas de se livrar da opressão do branco escravocrata, utilizando um complexo sógnico que utiliza a ambiguidade e a ambivalência para performar, ressignificando alguns códigos dos colonizadores, e criar formas outras de sociabilidade no território brasileiro, já não idênticas às formas originárias, nem totalmente distanciadas das práticas impostas na nova territorialidade.

Esse é o terceiro caminho da encruzilhada, que cruza conhecimentos e saberes com objetivo de traçar trajetórias *outras* que nos levem a formas de organização sociais que não reproduzam a subalternização e o racismo como operações básicas e estruturais para a construção do comum. Ou seja, pela encruzilhada é possível desnaturalizar os modelos ocidentais homogeneizantes, dando espaço para a diversidade e pluralidade da vida.

O cruço, como a arte das amarrações e dos enlaces de inúmeros saberes praticados, produz os efeitos de encanto; aqueles que se constituem através das mobilidades e das potências presentes nas zonas de contato – encruzilhadas – formadas por múltiplos saberes. O alargamento do presente, a coexistência de outras cosmovisões e temporalidades e o conhecimento como prática de autoconhecimento são indicações de possibilidades, a partir do exercício do cruço e das encantarias versadas em seus entrocamentos. (Simas & Rufino, 2019b, p. 32)

Como ‘zona de contato’ a encruzilhada é o espaço e o sentido de permeabilidade, comum às fronteiras, em que não cabem definições estanques, nem tampouco limites rígidos entre as partes que ali se cruzam e se encontram. Glória Anzaldúa (1987, p.77-98), ao refletir sobre as fronteiras e a condição mestiça, destaca que a ambiguidade compõe a consciência de quem se encontra fora dos modelos ou padrões ocidentais, e que nessa condição a flexibilidade desempenha um importante papel para a construção do que ela chama de “consciência mestiça”, que não se baseia em concepções maniqueístas de partes separadas, “muito menos se trata de um equilíbrio entre forças opostas. Ao

tentar elaborar uma síntese, o *self* adiciona um terceiro elemento que é maior do que a soma de suas partes separadas. Esse terceiro elemento é uma nova consciência” (Anzaldúa, 1987, pp.79-80).

As fronteiras de Anzaldúa (1987) coincidem com a encruzilhada, palavra que ela mesma utiliza. Pela zona de contato se alarga a consciência – de si e do cenário vivido – rumo à construção de uma consciência das potências e possibilidades de encantamento, através da mobilidade de corpos e mentes, que fogem da rigidez que se traduz, em termos ocidentais, na própria morte. Nesse sentido, praticar o cruzo através de zonas de contato, fronteiras, ou seja, *encruzihar* é uma forma de responder à agressão colonial, transgredindo os aspectos que conformam a colonialidade.

Tais denúncias e atitudes transgressoras, ainda que encontrassem (e encontrem) dificuldades de legitimação e inserção, demonstram que a atitude anti-colonial sempre existiu (e existirá) como resposta, mobilizando e articulando reflexões e ações políticas, poéticas e estéticas, a partir da decolonialidade; e é o conjunto dessas atitudes que configuram a perspectiva crítica que se desenvolve a partir do questionamento do modelo moderno-colonial que se estabeleceu no ocidente e se impôs como referência global.

Tempos de encruzilhada, tempos decoloniais

Nas fronteiras e cruzos do modelo ocidental eurocentrado estão as experiências e possibilidades *outras* de existência. A encruzilhada, portanto, é uma forma de expressão prática de vida e de seus tempos e cadências na concretude das relações. Essa dimensão temporal/espacial da encruzilhada corresponde à operação que Anzaldúa (1987, p.79-80) identifica como a síntese, mas não no sentido limitante, mas nos termos de um “lugar terceiro” (Martins, 1997, p.28), maior, mais amplo e que, ao ser constituído, também se mostra em processo, inacabado. Essa dimensão de inacabamento também está presente na cosmogonia do orixá Exu, “que nega toda e qualquer condição de verdade para se manifestar como possibilidade” (Rufino, 2019, p.38), e que assim promove e cria as dinâmicas, trocas e movimentos da vida. Por isso Exu, que habita as encruzilhadas e encontros, é também o arranjador fundamental da própria vida.

Muniz Sodré (2017) sintetiza essa dimensão temporal de *exuística*, explicando que se trata de uma compreensão totalmente oposta à ideia do sujeito ocidental, na qual o tempo é condição (linear) para ocorrência de um fenômeno. Segundo o autor,

(...) com Exu a temporalidade não é *constituída*, mas *constituente*, isto é, uma dimensão da experiência que inventa o tempo por meio da articulação dos eventos regidos pela origem, isto é, por um proto-acontecimento que engendra um destino comum a todos e faz aparecer até mesmo o inexistente. Nessa dimensão, o indivíduo está ao mesmo tempo atrás e adiante de si mesmo. Essa origem é impossível de ser representada, muito menos de ser datada porque não

é nenhum começo, mas um princípio inaugural. 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).

A encruzilhada, portanto, não é compatível com o tempo linear da modernidade ocidental, porque é de sua natureza 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, 2002, p.85). Esse tempo espiralar é ritualizado e significado como encruzilhada, através de linguagens e símbolos na concretude da vida. Como mostra Leda Martins (2002), ele pode ser performado 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:

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 africanas⁷. Flutuações e indeterminação não equivalem necessariamente a falta de ordem. (Mbembe, 2017, p.31)

O autor identifica como enredamento 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 revelam que o tempo enredado é o tempo da encruzilhada de possibilidades e inacabamentos. Neste tempo nada é impossível de ser revertido, já que a prática permite presentificar o passado-e-futuro, bem como futurizar o passado. Essa irreversibilidade sustenta

⁷ O autor faz referência ao território africano porque o texto foi escrito como abertura de um livro cujo horizonte é o contexto africano. Mas a reflexão cabe aqui neste artigo pela crítica à colonialidade/modernidade. Compartilho das reflexões de Rufino (2019, p.100): “Aquilo que hoje é reivindicado nas bandas de cá como de marca/herança africana é resultado dos cruzos das inúmeras travessias de mulheres, homens, histórias, movimentos, palavras, sons, sangues, cores, deuses, lembranças e silêncios”.

o fato de que é sempre possível voltar ao centro da encruzilhada para escolher e/ou construir caminhos outros.

Essa constatação faz da encruzilhada a própria possibilidade de um caminhar ciclo-espinalado, em que as fronteiras desestabilizam a ideia de centro, ao mesmo tempo em que se permite ressignificar e deslocar ideias, corpos e perspectivas. Esse movimento é propício para as insurgências que a perspectiva decolonial nos instiga e demanda, em especial a necessidade de recontar as histórias, em diferentes formas, tecer novos enredos a partir de outros valores, repotencializar os saberes e epistemes historicamente silenciados.

Na encruzilhada encontramos um dos aforismas mais conhecidos do orixá Exu, que sintetiza parte das reflexões sobre o tempo nessa perspectiva: “Exu matou um pássaro ontem com uma pedra que só jogou hoje”. A interpretação da sentença não tem um sentido único, mas destaca-se a presentificação do passado, especialmente no contexto em que o tempo linear e sucessivo se estabelece como referência única para o modelo de sujeito que se constitui na modernidade ocidental.

A linearidade também é questionada pela perspectiva decolonial, cuja crítica é compatível com a encruzilhada. Rita Segato (2019, s/p) mostra como as reflexões de Aníbal Quijano, um dos principais expoentes acadêmicos da decolonialidade abordou a questão da temporalidade sob três principais conceitos: re-originalização (ou giro epistêmico), horizonte aberto como destino e regresso do futuro. O primeiro diz respeito à necessidade de se reconhecer que a configuração dos estados-nação e do próprio capital, ou seja, a configuração dos elementos básicos da modernidade se dá em concomitância com o desenvolvimento⁸ do empreendimento colonial. Citando uma entrevista de Quijano em 1991, a autora destaca que o autor “afirma que Espanha, América, o índio, o negro, o branco, a modernidade e o capital nasceram no mesmo dia” (Segato, 2019, s/p). Segundo ela, tal afirmação sintetiza o próprio sentido da re-originalização do mundo, já que demonstra a criação de categorias e léxicos, a própria classificação dos *outros* que serão (e são) objetos das narrativas coloniais.

Os segundo e terceiro conceitos de Quijano sobre o tempo apresentados por Segato (2019, s/p), são ainda mais estreitamente pertencentes ao primado da encruzilhada. O horizonte aberto remete diretamente à encruzilhada aberta a caminhos outros, permeável a possibilidades. A autora destaca que Quijano substituiu, pouco a pouco, a utilização da ideia de utopia, mais fechada e pronta, pela ideia de horizonte amplo e com múltiplas probabilidades. Esse horizonte dialoga diretamente com a perspectiva de regresso do futuro, que permite vislumbrar a volta de um futuro que se via impedido diante dos

⁸ A autora destaca que a própria ideia de futuro e de novidade surge com as investidas coloniais no que viria ser chamado de “Novo Mundo”. Assim, podemos inferir que a própria ideia de desenvolvimento (rumo a um futuro) também está atrelada ao empreendimento colonial.

rearranjos e atualizações da colonialidade, mas que agora retornam como possibilidade de restauração e restituição do passado em futuros outros.

Na encruzilhada se cruzam os tempos experimentados a partir de outras epistemes e, conseqüentemente, os tempos acionados pela crítica decolonial. Nesse cruzo, os sentidos dos tempos se desalinham apresentando novos ordenamentos, novas formas de ser e novas formas de compreender as relações tempo-espço que experimentamos. Assim, a encruzilhada se apresenta como um campo semântico-conceitual a partir do qual é possível, mais que tecer uma análise crítica interpretativa, praticar/construir a decolonialidade como horizonte de construção de um mundo pluriversado através de posturas epistemológicas comprometidas com a manutenção da vida.

Encruzilhada é abertura decolonizante

Ao longo deste ensaio, procurei passar pelos caminhos em cruzo que apresentaram aspectos significativos da encruzilhada aberta, permeável aos encontros e às reflexões que emergem no movimento e na própria dinâmica dos encontros. Desde a relação da encruzilhada com a comunicação, passando pelo seu potencial transgressor-decolonial, que expressa e pratica tempos outros, não-lineares, as considerações que insurgem da encruzilhada fomentam o giro decolonial que “é a abertura e a liberdade de pensamento e de formas de vida-outras” (Mignolo, 2007, p.29).

A partir das reflexões empreendidas a partir da encruzilhada, o trabalho propõe sete operações político-intelectuais para decolonizar a comunicação:

1. *Correlacionar as dimensões mais profundas das interações midiáticas e subjetivas, buscando uma compreensão ético-política da vida e os desafios sociotécnicos que se impõem no contexto contemporâneo.*

Explorar os aspectos que influenciam a construção coletiva da vida, ou seja, que apontem para os problemas que atravessam o projeto de vida comum, tanto na dimensão subjetiva quanto em relação aos vínculos, nos levará a uma dimensão encruzilhada. Praticamente todos os temas da vida atualmente são atravessados pelos desafios sociotécnicos, conforme aponta Sodré (2007, 2012) e considerar esses cruzamentos na produção de um conhecimento crítico é uma forma de garantir uma reflexão que valorize as conexões dos saberes, especialmente aqueles historicamente silenciados, com a dinâmica social.

2. *Fazer do trabalho comunicacional/intelectual uma forma de compromisso com a vida: a potencialização da vida deve ser a base da posição epistêmica da(o) comunicador(a)/pesquisador(a)/cidadã(o), o que inclui relações interpessoais e até a escolha de palavras e gestos.*

Todo o conjunto das posturas tomadas em relação a um trabalho intelectual ou uma pesquisa constituem a complexidade da atividade. Se encruzilharmos as teses sobre colonialidade e decolonialidade de Maldonado-Torres (2018), com o contexto intelectual contemporâneo, entendemos que cada atitude tomada na produção acadêmica deve refletir o compromisso com a pluralidade da vida. Não basta, por exemplo, produzir grandes tratados acadêmicos críticos sobre os conceitos anticoloniais se as relações da(o) autor(a) não estão engajadas com a desconstrução das estruturas e atitudes coloniais.

3. *Abraçar ambiguidades/impasses/contradições, fazendo desse abraço um processo de descrição, interpretação e aprofundamento que se converta em possibilidade(s) de encontrar novas/outras conexões e reflexões.*

Superar as dicotomias maniqueístas da modernidade colonial inclui não só a boa convivência com as incoerências, mas também pensar junto e a partir das ambivalências, encontrando brechas, rasuras e aberturas explicativas para fertilizar novas ideias, outras perspectivas, desde um horizonte próprio dos saberes da encruzilhada (MARTINS, 1997; RUFINO, 2019)

4. *Utilizar as palavras para fertilizar o mundo – seja o mundo acadêmico, mas também os outros mundos em que as produções intelectuais circulam, estabelecendo um compromisso com o encantamento da vida.*

As palavras (escritas, faladas ou representadas) são a base dos encontros e, portanto, princípios fundamentais das encruzilhadas. Exu, orixá-encruzilhada, é o ‘verbo primeiro’ lançado para a dinamização da vida (RUFINO, 2019), por isso, as palavras utilizadas para canalizar um trabalho, para traduzir ideias, devem ser uma forma de fecundar o mundo, estimulando a pluralidade e a criatividade.

5. *Transcender do objeto ao sujeito, e manter este movimento sempre presente (mesmo que como um desafio).*

O estabelecimento de fronteiras físicas e conceituais foi fundamental para a constituição do projeto moderno-colonial, com definições nítidas dos modelos ideais. No entanto, a encruzilhada é lugar de permeabilidades e não de separações. Encruzilhar é deslocar o pensamento da apreensão funcionalista e utilitária para uma forma que valorize a dimensão intersubjetiva das experiências da vida. Além de ser parte da correlação própria de uma episteme comunicacional (SODRÉ, 2007), a encruzilhada como base de produção epistêmica é uma forma de se deixar interpelar, ser atravessada pelas reflexões e fenômenos, além de ser uma postura de enfrentamento e superação da posição de observador onisciente, base da modernidade colonial.

6. *Repensar (e rerepresentar) as conexões temporais, transcendendo o linear através da espiral e, assim, ter o passado-futuro sempre presente.*

A perspectiva espaço-temporal da encruzilhada é a espiral em movimento (RUFINO, 2019). A partir dela é possível presentificar o passado, regressar aos futuros, restituir a complexidade das temporalidades vividas. Para isso, é necessário enfatizar o valor do movimento e do deslocamento de ideias na experiência do porvir, daquilo que está em aberto e que não objetiva fechar ou finalizar, porque está em constante re-trans-formação.

7. *Colocar as reflexões teórico-metodológicas em perspectiva, situando-as (na concretude dos termos, mas também nas relações).*

A encruzilhada é uma operação simbólica, mas também remete a um espaço físico e concreto, sustentado pela dimensão ritual da vida. Por isso, encruziilhar também significa situar, estar diante e em contato com aquilo que nos cruza, criando novas possibilidades. Essa operação articula a postura decolonial, que deve ser sustentada por ações concretas (MALDONADO-TORRES, 2018), e as epistemes que nos ensinam a encruziilhar (MARTINS, 1997). Na concretude da vida, as ideias e pensamentos se localizam no tempo, no espaço e nas relações.

Reconheço que essas operações político-intelectuais não dizem respeito a ações totalmente novas no campo da comunicação, nem na área acadêmica de forma geral. Mas a compilação desses atos orientada pela encruzilhada me parece uma aposta que abre horizontes para robustecer a perspectiva decolonial na prática da pesquisa em comunicação.

REFERÊNCIAS

- ANZALDÚA, G. La conciencia de la mestiza: Towards a New Consciousness. In: ANZALDÚA, G. **Borderlands | La Frontera**. San Francisco: Aunt Lute Book Company, 1897. pp.77-91.
- BALLESTRIN, L. América Latina e o giro decolonial. **Revista Brasileira De Ciência Política**, (11), 2013, pp. 89–117.
- Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/rbcp/article/view/2069>
- CHEVALIER, J. & GHEERBRANT, A. Encrucijada. In: CHEVALIER, J. & GHEERBRANT, A. **Diccionario de los símbolos**. Barcelona: Ed. Herder, 1986. pp.446-450.
- FANON, F. **Os Condenados da Terra**. 2º ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.
- HALL, S. O espetáculo do “outro”. In: HALL, S. **Cultura e Representação**. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio/Apicuri, 2016. pp. 139-259.
- LANDER, E. (org.) **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales - Perspectivas latinoamericanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2000.
- MALDONADO-TORRES, N. Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas. In: BERNARDINO-COSTA, J., MALDONADO-TORRES, N. & GROSGOUEL, R. **Decolonialidade e Pensamento Afrodiaspórico**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018. pp. 32-60.
- MARTINS, L. M. **Afrografias da Memória**. O Reinado do Rosário no Jatobá. São Paulo: Perspectiva/Belo Horizonte: Mazza Edições, 1997.

- _____. Performances do tempo espiralar. In: RAVETTI, G.; ARBEX, M. (orgs.). **Performance, exílio, fronteiras: errâncias territoriais e textuais**. Belo Horizonte: Fac. Letras/UFMG, Poslit, 2002. pp. 69-91.
- MBEMBE, A. O Tempo em Movimento. **Contracampo**, 36(3), 2017. pp. 21-41 doi: 10.22409/contracampo.v36i3.1094
- _____. **Crítica da Razão Negra**. São Paulo: n-1 edições, 2018.
- MIGNOLO, W. El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto. In: CASTRO-GÓMEZ, S. & GROSFUGUEL, R. (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.
- NOGUEIRA, Sidnei. **Ebó epistemológico**. [curso online]. 17 de maio. Organização: Instituto Ile Ará, 2020a.
- _____. **Epistemologia e Afrossentidos dos 16 odu principais** por meio do jogo de búzios nas CTTro - orientações e cosmovivências para uma vida em harmonia. [curso online]. 30 e 31 de maio. Organização: Instituto Ile Ará, de 2020b.
- NOGUEIRA, Sidnei; TELES, Alexandre. Dando de comer à encruzilhada: entre epistemes, mitos, existências, convergências e análises simbólicas exuísticas. [curso online]. 5 de julho. Organização: Instituto Ile Ará, 2020.
- ODÉ, Ya Paula de. **Curso Mojubá Exu** [curso online]. 17 de julho. Organização: Projeto Ose Dúdu, 2021.
- RUFINO, L. **Pedagogia das Encruzilhadas**. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2019.
- SANTOS, Antônio Bispo dos. **A terra dá, a terra quer**. São Paulo: Ubu Editora/ PISEAGRAMA, 2023.
- SEGATO, R. O Tempo na obra de Aníbal Quijano. Revista Cult. 31 de julho, 2019. Disponível em: <https://revistacult.uol.com.br/home/o-tempo-na-obra-de-anibal-quijsano/>
- SIMAS, L. A. & RUFINO, Luiz. Flecha no Tempo. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2019a.
- _____. **Fogo no Mato** – A ciência encantada das macumbas. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2019b.
- SODRÉ, M. **Pensar Nagô**. Rio de Janeiro: Ed. Vozes, 2017.
- _____. Comunicação: um campo em apuros teóricos. **MATRIZES**, 5(2), 2012. pp. 11-27. doi: 10.11606/issn.1982-8160.v5i2p11-27
- _____. Sobre a episteme comunicacional. **MATRIZES**, 1(1), 2007. pp. 15-26. doi: 10.11606/issn.1982-8160.v1i1p15-26