



**Universidade do Estado do Rio de Janeiro**

Centro de Educação e Humanidades

Faculdade de Educação

Luiz Rufino Rodrigues Júnior

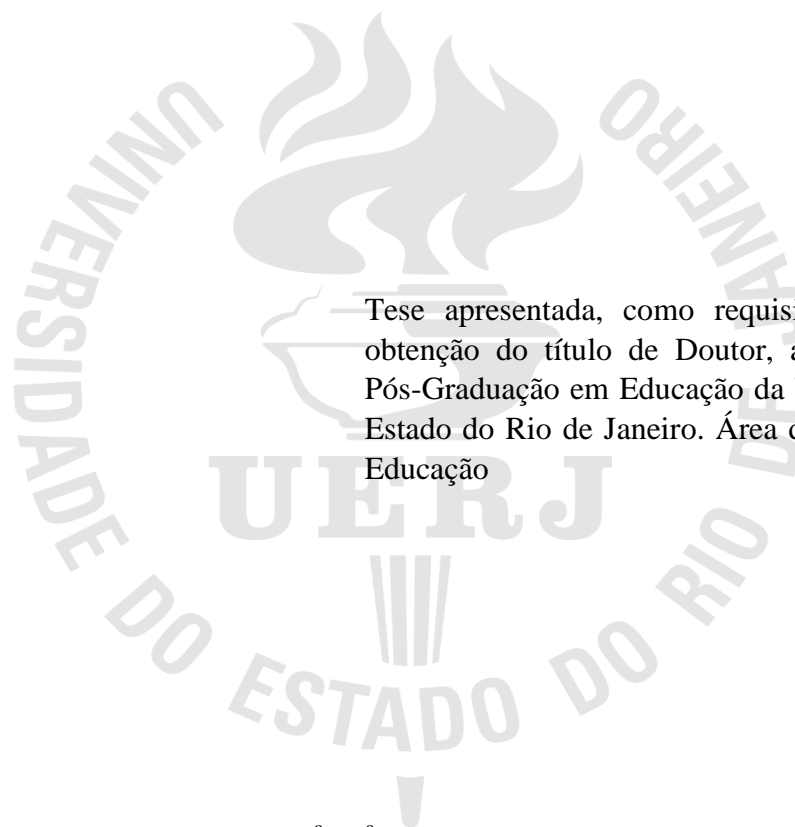
**Exu e a pedagogia das encruzilhadas**

Rio de Janeiro

2017

Luiz Rufino Rodrigues Júnior

**Exu e a Pedagogia das Encruzilhadas**



Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Educação

Orientadora: Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Mailsa Carla Pinto Passos

Rio de Janeiro

2017

CATALOGAÇÃO NA FONTE  
UERJ / REDE SIRIUS / BIBLIOTECA CEH/A

S729 Rufino, Luiz.  
Exu e a pedagogia das encruzilhadas / Luiz Rufino Rodrigues Júnior. – 2017.  
231 f.

Orientadora: Carla Pinto Passos  
Tese (Doutorado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro.  
Faculdade de Educação.

1. Educação – Teses. 2. Exu – Teses. 3. Pedagogia – Teses. I. Passos, Carla  
Pinto. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Faculdade de Educação. III.  
Título.

es

CDU 37:2

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta  
tese, desde que citada a fonte.

---

Assinatura

---

Data

Luiz Rufino Rodrigues Júnior

### **Exu e a Pedagogia das Encruzilhadas**

Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Educação.

Aprovada em 01 de junho de 2017.

Banca Examinadora:

---

Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Mailsa Carla Pinto Passos (Orientadora)  
Faculdade de Educação da UERJ

---

Prof<sup>o</sup> Dr<sup>o</sup> Julio Cesar Tavares  
Universidade Federal Fluminense

---

Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Adriana Facina  
Universidade Federal do Rio de Janeiro

---

Prof<sup>o</sup> Luiz Antônio Simas  
Universidade Federal do Rio de Janeiro

---

Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Stela Guedes Caputo  
Faculdade de Educação da UERJ

---

Prof<sup>o</sup> Dr<sup>o</sup> José Ribamar Bessa Freire  
Faculdade de Educação da UERJ

Rio de Janeiro

2017

## DEDICATÓRIA

Esta obra é uma oferta para todos aqueles que se avivam no encanto.  
Para Eleguá, o menino querido de Olodumare.

## AGRADECIMENTOS

Agradeço à minha esposa, Thais Barcelos, e ao meu filho Francisco pelo apoio e incentivo irrestrito na vida. Por substanciarem o encanto do dia a dia. São vocês que fortalecem a minha banda com amor e firmam a toada do afeto como reconstrutor de homens.

Agradeço ao meu filho Guilherme. Que a espiral do tempo nos abra caminhos e nos conserve o encanto do encontro.

Agradeço aos meus pais, seu Luiz e dona Maria, primeiros mestres do jogo da vida, e por serem o fundamento que me ligam ao alargamento do tempo. Agradeço à minha irmã, Monica, por ser também o elo dessa pertença.

Agradeço à minha avó dona Neusa (no tempo dos ancestrais) por ter me permitido herdar o segredo que faz morada na pedra. Agradeço a meu compadre Bruno Leonardo (no tempo dos ancestrais) por me indicar caminhos (continuo pisando no mesmo chão).

Agradeço aos mestres da ciência encantada, a todos. Em especial ao dono da porta e da rua.

Agradeço à minha orientadora Mailsa Passos pela amizade, confiança, apoio e aposta neste trabalho e na minha formação.

Agradeço ao professor Luiz Antonio Simas pela amizade, contribuição e generosidade. Exu trouxe muito mais que esta tese. Iboru, Iboya, Ibosheshe.

Agradeço ao professor Julio Tavares por todo o incentivo, amizade, diálogo e generosidade. Que as encruzilhadas nos abram caminhos.

Agradeço à professora Adriana Facina pela amizade e pelo encontro de encantos na gira de ideias das culturas e dos conhecimentos.

Agradeço à professora Stela Caputo pela amizade, carinho e pela referência ética/estética na luta por uma educação antirracista. Sua benção.

Agradeço ao professor José Ribamar Bessa pelo ensinamento, jamais esquecido, de que a ave do conhecimento deve bater as asas dos diferentes saberes da mesma forma. Meu carinho e admiração.

Agradeço ao professor Carlos Roberto de Carvalho pelo carinho e por me incitar a botar o catiço rodopiando no meio da rua.

Agradeço aos mestres populares que caminham nessas encruzilhadas. Os praticantes das religiosidades de matrizes africanas, os capoeiras, os jongueiros e os demais sujeitos comuns. Catedráticos das ruas, doutores do povo.

Agradeço em especial ao Mestre Tadeu Navalha, Seu Carlinhos (Pejigan), meu compadre Fagnon Callado, Mestre Célio, Mestre Plínio e Mestre Délcio Teobaldo.

Agradeço às companheiras e companheiros do grupo de pesquisa que fiaram pensamentos, críticas e “queimaram lenha” para a inquietação necessária do pesquisador.

Uma oferta. Um sacrifício arriado nas barras do tempo. Aí está um ebó cuspidado nas esquinas do hoje. Uma pedagogia parida das invenções nos vazios. Iniciarei pelos cacos, por aquilo que sobrou de nós. No final, já reerguidos, cantaremos que os caminhos são inacabados. Riscam-se as encruzilhadas da vida.

*Luiz Rufino*



## RESUMO

RUFINO, Luiz. *Exu e a Pedagogia das Encruzilhadas*. 2017 231 f. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2017.

Esta obra invoca e encarna as potências de Exu, divindade iorubana transladada na diáspora, para propor uma Pedagogia das Encruzilhadas. Parto da defesa da não redenção do colonialismo, problematizando a continuidade de seus efeitos na formação de um mundo múltiplo e inacabado, lido, aqui, a partir da disponibilidade conceitual assente na encruzilhada de Exu – que emerge, assim, como símbolo de um projeto político/poético/educativo antirracista/decolonial. A pedagogia encarnada pelas potências do orixá tece um balaio de múltiplos conceitos que confrontam a arrogância e a primazia dos modos edificados pela lógica colonial. Dessa forma, mais que confrontar os limites da razão dominante, a proposta que por ora se lança aponta outros caminhos: a partir de invenções paridas nas fronteiras e nos vazios deixados, são sabedorias reconstrutoras dos seres que, na invenção do Novo Mundo, foram submetidos à política de subordinação, encarceramento e morte da raça/racismo. A educação, nesse sentido, é apresentada como caminhos enquanto possibilidades de reinvenção de seres, uma resposta responsável e comprometida com a justiça cognitiva/social e com a vida em sua diversidade e imanência.

Palavras-chave: Exu. Pedagogia das Encruzilhadas. Conhecimento. Antirracismo.

## ABSTRACT

RUFINO, Luiz. *Exu and the pedagogy of encruzilhadas*. 2017 231 f. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2017.

This work invokes and incarnates the powers of Exu, a Yoruba divinity, translated in the diaspora, to propose the pedagogy of *encruzilhadas*. I set from the defense of the redemption of colonialism. However, I question the continuity of its effects in the formation of a multiple and unfinished world, that is herein read, from the conceptual availability defined in the *encruzilhada* of Exu. Thus, it emerges as a symbol of an anti-racist/decolonial political/poetic/educational project. The pedagogy incarnated by the *orixá*'s powers weaves a basket of multiple concepts that face the arrogance and the primacy of the modes fortified by colonial logic. This way, more than confronting the limits of the dominant reasoning, the proposition herein issued indicates other paths. Those paths emerge from inventions birthed in the limits and in the gaps that were left. Those are reconstructive wisdoms of the beings that were subject to the politics of subordination, incarceration and death of race/racism in the invention of the New World. Education is herein presented as paths to possibilities of reinvention of the beings, a responsible answer dedicated to cognitive/social justice and life in its diversity and immanence.

**Keywords:** Exu. Pedagogy of *Encruzilhadas*. Knowledge; Anti-racism.

## SUMÁRIO

	<b>DESPACHANDO A PORTA</b> .....	10
1	<b>1ª ESQUINA A PRIMEIRA PEDRA LANÇADA</b> .....	29
1.1	<b>Encruzilhadas: ontologias e poética, outros caminhos para a decolonialidade</b> .....	29
1.2	<b>Yangí, a protomatéria da existência, o Exu ancestral: o ser para além do desvio</b> ..	47
2	<b>2ª ESQUINA: O VAIVÉM DA PEDRA NO TEMPO</b> .....	61
2.1	<b>O colonialismo venceu?</b> .....	61
2.2	<b>Obá Oritá Metá: o senhor da encruzilhada de três caminhos, a dúvida e a desordem como possibilidade, o saber fronteiriço</b> .....	69
2.3	<b>Exu: traquinagem, estripulia, resiliência e transgressão necessária</b> .....	75
2.4	<b>O intérprete e linguista do mundo, na encruza com o velho cumba, capoeira e o cavalo de santo</b> .....	82
3	<b>3ª ESQUINA: Pedagogia das Encruzilhadas: por outros conhecimentos e educações</b> .....	100
3.1	<b>Axé e Exu: o menino querido de Olorun, aquele que carrega o fundamento da vida</b> .....	100
3.2	<b>Para que e para quem uma Pedagogia das Encruzilhadas?</b> .....	107
3.3	<b>O cruzo como arte de rasura e reinvenção</b> .....	120
3.4	<b>Entre cruzos, rolês e ebós epistemológicos</b> .....	127
4	<b>4ª ESQUINA: UM PADÊ NA ESQUINA DA MODERNIDADE</b> .....	139
4.1	<b>Diáspora africana: assentamento, terreiro e encruzilhada</b> .....	139
4.2	<b>Onã, caminhos enquanto possibilidades</b> .....	156
4.3	<b>POVO DE RUA: práticas de espaço e amarrações de anti-disciplinas</b> .....	161
4.4	<b>A “dobra da palavra”: o desate das marafundas coloniais, o encanto contra os processos de desmacumbização</b> .....	170
5	<b>5ª ESQUINA: O DONO DO CORPO E O SENHOR DO PODER MÁGICO</b> .....	186
5.1	<b>O arrebate do corpo, a ênfase no saber corporal</b> .....	186
5.2	<b>Tudo que a boca come e o corpo dá: incorporações e mandingas</b> .....	192
5.3	<b>O corpo-encruzilhada: das humilhações ao enfrentamento mandingueiro</b> .....	207
	<b>SAIDEIRA: O ÚLTIMO GOLE ESGUICHADO AO AR, O ACABAMENTO PROVISÓRIO</b> .....	216
	<b>REFERÊNCIAS</b> .....	223

## DESPACHANDO A PORTA

A jí kí Barabo e mo júbà, àwa kò sé,  
 A jí kí Barabo e mo júbà, e omodé ko èkó  
 Kí Barabo e mo júbà Elégbára e Èsù l'ònòn

Lá na porteira eu deixei meu sentinela,  
 Eu deixei Sete Porteiras tomando conta da cancela,  
 Eu deixei seu Tranca Rua tomando conta da cancela!

É necessário despachar a porta. Alguns entenderão o porquê dessa menção abrindo os trabalhos. Despachar a porta é um fazer comum nos cultos afro-diaspóricos e caracteriza parte das funções que Exu desempenha nos ritos. Exu, como nos conta um dos mitos de Ifá<sup>1</sup>, é o *síwájú* – o primeiro a ser cultuado, o que vai à frente –; é ele o único capaz de desencadear qualquer ação e comunicação, e é nesse sentido que eu o invoco. A função de despachar a porta é fundamental para que tenhamos bons caminhos.

---

<sup>1</sup> Segundo a cosmogonia iorubana, Ifá ou Orunmilá é aquele que testemunha e guarda todos os acontecimentos dos tempos imemoriais, dos dias de hoje e do que ainda está por vir. Sendo a divindade responsável pela atividade oracular, o termo Ifá pode designar também a atividade e instrumentos oraculares, e ainda as formas de culto dedicadas ao mesmo e a todos os orixás e ancestrés a partir da mediação do oráculo. Assim, concebe-se Ifá como a forma de religiosidade e o estatuto filosófico dos povos iorubás compreendidos em um sistema poético próprio. Este sistema é composto por 16 signos principais chamados odus, que, multiplicados pelo mesmo número, geram 256 signos que codificam o sistema, ou seja, 256 odus Ifá. Cada odu Ifá é um signo próprio que engloba uma série de narrativas míticas que contam sobre as coisas do mundo, suas origens, os feitos das divindades, as interações com os humanos, entre outros aspectos. Dessa forma, o sistema mundo iorubano e seus princípios explicativos estão fundamentados no sistema poético de Ifá. Orunmilá, como senhor da sabedoria e do testemunho divino, junto a Exu linguista, intérprete e comunicador por excelência, desempenha papel fundamental nesse sistema, e são eles as únicas divindades presentes em todos os 256 odus, os interligando e os dinamizando para que os mesmos operem como um sistema dinâmico e inacabado. A relação de Orunmilá e Exu é destacada em uma série de narrativas. Em uma delas Ifá nos conta sobre a amizade entre as duas divindades, tendo Exu livrado Orunmilá da morte. Os conhecimentos sobre Ifá são transmitidos através do sistema poético, a partir de processos iniciáticos em que o recém-iniciado é orientado por um sacerdote do culto. A Nigéria é o principal polo de difusão da cultura de Ifá no continente africano, e, na diáspora, Cuba se tornou o maior polo difusor dessa cultura em todas as Américas. Assim, Nigéria e Cuba são tidas como os principais ramos difusores da cultura de Ifá no mundo. Sobre o sistema cosmológico, filosófico iorubano assente em Ifá, ver Abimbola (1973), Bascom (1980) e Maupoil (1988).

No candomblé, há um rito específico que cumpre essa função, é o *padê*<sup>2</sup> de Exu. Nas umbandas e macumbas traçadas existem outros ritos que cumprem funções com finalidade parecida. Toda e qualquer sorte de invenção versada no encanto há de cumprir o rito. Assim, despacha-se a porta, firma-se a tronqueira, fecha-se a rua para se abrir o terreiro. A meu ver, é necessário, neste trabalho, prestar as devidas satisfações àquele que é o propulsor das existências.

Esse escrito inicial encarna os sentidos dos ritos de abertura destinados a Exu. A intenção é, primeiramente, encarnar as potências que lhe são próprias. Existe uma série de obras que se dedicaram a falar sobre Exu e as práticas de terreiro que o circundam – o trabalho aqui desenvolvido passará por elas e, em alguns momentos, cumprirá papel parecido. Porém, a sua orientação principal é baixar as potências de Exu no texto para praticar determinadas estripulias no que tange às questões do ser/saber.

O meu fazer se dará orientado por outras lógicas, subalternas, que atravessam à presença normativa do colonialismo. Sou feito Vira Mundo, raspo o fundamento da pomba<sup>3</sup> para assoprá-lo nos cantos dessa casa. Arreio o padê, firmo a porteira e despacho a rua para cumprir a função ritual de invocar e prestar as devidas satisfações ao meu compadre. Faço isso para que ele zele e encaminhe minhas intenções, mantendo o feliz desenrolar das obrigações. A formulação de uma tese que se dedica a falar das peripécias de Exu e elege seus princípios/potências como teoria/método para a produção de um balaio conceitual que se encruza na formação de uma pedagogia não poderia passar sem prestar esse devido cuidado.

Ressalto que o cumprimento do rito não absolve a tese aqui proposta de possíveis críticas e problematizações. Pelo contrário, o rito se cumpre para que as devidas contribuições venham a se incorporar como acúmulo de força vital (axé), assim potencializando a abertura de novos caminhos. Exu é o princípio que cria e interage a partir do caos. Segundo as sabedorias versadas nos terreiros, os efeitos de ordem e desordem e as instabilidades provocadas na interação dessas duas instâncias são reflexos das proezas desse orixá. Assim, a noção de equilíbrio não estaria necessariamente circunscrita nos limites da manutenção de determinada ordem, mas sim nas tensões, conflitos e ambivalências praticadas na interação entre ordem/desordem.

---

<sup>2</sup> Ipadê ou padê é um dos ritos destinados a Exu nos candomblés. Padê é também o termo utilizado para designar um dos alimentos votivos destinados ao orixá Exu e às entidades de umbanda classificadas a partir desse signo. É popularmente conhecido como a farofa de Exu.

<sup>3</sup> Elemento ritual de origem mineral.

Os ritos iniciais dedicados a Exu não visam à disciplinarização do caos pulsado por ele, mas buscam uma interseção entre os dois polos para que os efeitos produzidos nos sejam benéficos. Assim, mirando o mundo a partir da potência desse signo, compreende-se que toda mobilidade é fundamentada na interação de duas instâncias opostas que, como efeito, gera uma ação terceira. Tal dinâmica não é uma dialética, e, portanto, não pode ser confundida com a mesma, pois é a rigor um efeito *exusíaco*<sup>4</sup>. Exu está contido nas duas primeiras instâncias e é também o efeito gerado a partir do choque entre elas. É por isso que é conhecido como o ‘3’ ou o ‘+1’, pois sempre está a explorar o *entre*, dinamizando-se como um princípio inacabado.

Exu não mira a superação de nada, mas sim a esculhambação. Exu é um princípio amoral. Assim, pensar uma “superação” a partir de seus termos seria propor a linearidade para uma potência que inscreve caminhos por encruzilhadas. Sendo o ‘3’ ou ‘+1’, Exu marca a sua condição enquanto princípio e potência de todo e qualquer movimento, ambivalência e inacabamento<sup>5</sup>. Esses caracteres são aqui invocados para encarnar um *enfrentamento mandingueiro*<sup>6</sup> (ação de viés operada nas frestas), proporcionando a emergência de possibilidades. A esculhambação, efeito gerado pela mobilidade de Exu, emerge como ato de resiliência e transgressão. Dessa forma, as questões aqui levantadas emergem da encruzilhada colonial e são perspectivadas pela encruza Exu. Nesse cruzar mundos, algumas questões implicadas na experiência colonial se relançam como outros caminhos, enquanto possibilidades.

A tese aqui apresentada defende a não redenção do colonialismo. Parto da premissa de que aquilo que foi objetivado como única presença possível (dominação colonial) foi também encruzado nas presenças subalternas (formas inferiorizadas que têm as suas descridibilidades ontológicas e epistêmicas como elementos que fundamentam a primazia da lógica ocidental). O que Santos (2010) conceituou como *pensamento abissal e linhas globais*, no curso das estripulias epistêmicas que aqui se seguem, se redesenhará como uma encruzilhada moderna. Para Santos, o pensamento ocidental consiste num pensamento abissal, uma vez que funda um

---

<sup>4</sup> *Exusíaco* é um termo cunhado pelo historiador Luiz Antônio Simas. O autor o desenvolve estabelecendo uma relação entre o fundamento calçado em Exu e o princípio dionísíaco, explorado na obra de Nietzsche.

<sup>5</sup> Inacabamento ou acabamento é um conceito presente também na obra de Bakhtin (2003), porém, ao longo deste trabalho, a definição reivindicada e empregada será aquela que se assenta no signo Exu, posto que este é um conceito próprio desse signo, estando radicalizado nos domínios e potências de Exu enquanto Òkotó (pião, espiral ou caracol), que representa o fenômeno Exu, e Yangí (pedra de laterita), que representa a materialidade primordial.

<sup>6</sup> Esse conceito será desenvolvido no último capítulo desta obra.

sistema de distinções visíveis e invisíveis, sendo que as invisibilidades fundamentam as presenças. Assim, as distinções invisíveis são produzidas a partir de linhas radicais que repartem a realidade social em dois polos distintos: a banda de cá da linha e a banda de lá da linha, o *Sul* e o *Norte* do globo. Segundo ele, a característica fundamental do pensamento abissal é a impossibilidade da copresença dos dois lados da linha (2010, p. 32).

A configuração perspectivada pela encruzilhada moderna transgride o rigor da distinção e da impossibilidade de copresença entre os dois lados. Isso se dá porque, no lugar de uma linha abissal, se postaria uma encruzilhada. Nessa encruza, *Norte* e *Sul* se entroncam. Dessa maneira, os respectivos efeitos produzidos pelo *cruzo* das duas partes são arrebatados pelos princípios/potências assentes no signo Exu. Cabe ressaltar que a noção de encruzilhada moderna aqui reivindicada não rejeita as conceituações abarcadas pelo pensamento moderno. Porém, risco meu ponto sendo fiel ao princípio exusíaco, segundo o qual se engole de um jeito para cuspir de outra forma. Essa é a máxima da encruzilhada de Exu enquanto *enugbarijó* – senhor da boca coletiva ou a boca que tudo come: engolir de um jeito para restituir de forma transformada.

A noção de uma encruzilhada que cruza *Sul* e *Norte*<sup>7</sup> é constituída por conflitos, tensões, atravessamentos, negociações e jogo, elementos estruturais que fundamentam as lógicas de invenção no Novo Mundo. A potência da encruzilhada encarnada nesse arranjo moderno a dinamiza como um campo de possibilidades, tornando-se ela o símbolo máximo do sentido de transformação, inacabamento, ambivalência, imprevisibilidade. É nesse sentido que invoco e encarno esse símbolo para desenhar uma pedagogia antirracista/decolonial fundamentada nos princípios e potências de Exu.

Sobre antirracismo e decolonialidade, cabe a mim soprar algumas palavras. Parto do princípio de que não existe enfrentamento ao colonialismo e suas formas de violência sem que se mire primeiramente o substantivo racial. O que afirmo já foi dito por muitos outros que vieram antes de mim, de Fanon a Mbembe, de Segnhor a Césarie<sup>8</sup>: raça e racismo são a ortopedia desse sistema de dominação que nos desmantelou enquanto seres e nos remontou enquanto colonizados. O que nos resta, então, é intensificarmos, em todas as frentes de luta, a nossa capacidade de resiliência e transgressão, do político ao poético, dos campos de batalha

---

<sup>7</sup> Menção ao pensamento de Santos (2010).

<sup>8</sup> Os quatro pensadores aparecem nessa passagem sem os anos de suas obras citadas pois estão sendo mencionados como representação da invocação do espírito-saber negro-africano. Ao longo do texto, ambos aparecerão com as indicações das obras que foram utilizadas na interlocução e na feitura deste trabalho.

aos de mandinga. A espiritualidade de Exu e as suas encruzilhadas são aqui invocadas para a prática desses atos.

Tomando como base a crítica de Cusicanqui (2004, 2010), firmo que a luta contra o colonialismo não pode estar limitada ao plano do pensamento ou a uma retórica, não pode se limitar às palavras que encobrem práticas. O colonialismo se constituiu também a partir de um caráter peculiar em relação às palavras, de modo que não mais sirvam para designar, mas sim para encobrir. É nesse sentido que a luta contra o colonialismo deve ser um ato corporal, um ato afetivo, um ato de comprometimento com a vida em sua diversidade e imanência.

Assim, justifico aqui a minha opção por Exu, aquele que não carrega fardos em sua cabeça<sup>9</sup>, aquele que é um corpo uno dotado de sapiência<sup>10</sup>, aquele que a palavra é carne e a carne é palavra<sup>11</sup>. Aquele que não se fragmenta, pois, mesmo que o faça, se reconstitui dos cacos despedaçados.<sup>12</sup> Exu funde todas as noções, ele é o ser/saber/sentir/fazer/pensar/corpo/mente/espírito. O orixá é ao mesmo tempo um saber praticado e aquele que epistemiza a vida e a condição humana. Neste trabalho, o signo emerge praticando estripulias, multifacetado em inúmeros domínios, princípios e potências, emergindo como a teoria, o método, o campo, o argumento, a justificativa, a tese, os diálogos, as ambivalências e os inacabamentos.

O que se seguirá ao longo destas páginas não é meramente um trabalho sobre Exu ou sobre as formas de ritualizá-lo, mas sim uma resposta responsável que invoca e se permite arrebatado por esse poder para se transformar em um projeto poético/político, um ebó cívico e epistemológico<sup>13</sup> a ser arriado nas esquinas do tempo. Assim, cruzando a crítica de Rivera Cusicanqui, cada palavra soprada e encarnada neste texto escrito tem o axé (energia vital) das pernadas, das mirongas, das esquivas, gingas, rezas e negaças – todas, partes de meu corpo e de muitos outros, pois tudo que é aqui reverberado e mobilizado assenta-se no poder de Exu.

A crítica desenvolvida ao longo deste trabalho dialoga com as perspectivas pós-coloniais, com a luta anticolonial e com a decolonialidade sem expor nenhuma contradição entre os termos, pois todas elas são aqui lançadas na encruzilhada, engolidas, regurgitadas e cuspidas de maneira transformada. Essas perspectivas são aqui cruzadas por Exu, que é, a

---

<sup>9</sup> Menção a umas das narrativas míticas contidas em um dos 256 odus Ifá.

<sup>10</sup> Menção a umas das narrativas míticas contidas em um dos 256 odus Ifá.

<sup>11</sup> Menção a umas das narrativas míticas contidas em um dos 256 odus Ifá.

<sup>12</sup> Menção a umas das narrativas míticas contidas em um dos 256 odus Ifá.

<sup>13</sup> Ebó cívico e ebó epistemológico são conceitos integrantes da Pedagogia das Encruzilhadas.



rigor, um princípio pré-colonial, mas também vem a se encarnar como anticolonial, pós-colonial e decolonial.

Nesse sentido, cabe uma ressalva. O que é mais importante na invocação de Exu e na emergência do mesmo como um saber praticado é o rompimento com qualquer possibilidade de *fetichismo conceitual* sobre esses termos. Assim, tomo como base novamente a crítica de Rivera Cusicanqui, agora em diálogo com o pensamento de Ramón Grosfoguel e de Joaze Bernardino (2016). A decolonialidade deve ser lida como um ato de reponsabilidade com a vida. A ação decolonial é afeto em suas dimensões éticas/estéticas, de modo que o termo não pode ser reduzido a um neologismo que se hipnotiza na fixação de seus traumas, serpenteando em uma interminável retórica.

É aí, meus camaradinhas, que Exu baixa e pratica suas estripulias. Antes mesmo de qualquer ação contrária à empresa colonial, antes da virada enunciativa que caracteriza a emergência do pós-colonial e dos impulsos que codificariam o grupo de trabalho colonialidade/decolonialidade, Exu já estava a inventar/inventariar formas de enfrentamento, sucateamento, negociação e jogo. Exu estava a esculhambar lógicas encarnado nos movimentos, corpos e palavras daqueles que foram submetidos a essa lógica. Parte das defesas que lanço para sustentar a proposição de uma Pedagogia das Encruzilhadas se dá no argumento de que Exu é o princípio/potência que substancia todo e qualquer ato de resiliência e transgressão. A meu ver, todo contragolpe lançado a esse sistema tem um pouco ou um muito da encarnação de Exu. Por isso, o mesmo é um elemento indispensável ao entendimento da dinâmica colonial, como também da rasura de suas lógicas.

Assumo ao longo deste trabalho o uso imbricado dos termos antirracismo/decolonialidade, primeiramente por crer que um é indispensável ao outro, estando ambos atravessados nessa encruza moderna. Em seguida assumirei o termo decolonialidade por filiação estética a Exu, enquanto aquele que é a potência que cria ao destruir.<sup>14</sup> Obviamente as problematizações aqui lançadas dialogam intimamente com os riscados do projeto colonialidade/decolonialidade firmado pelo aldeamento intelectual latino-americano. Porém, o prefixo que antecede a palavra colonialidade será aqui arrebatado pelas potências contidas em Exu. Assim, firmo na força do riscado da pomba que a decolonialidade aqui reivindicada é aquela que é montada por Exu e que opera no sentido da resiliência e da transgressão, da transgressão e da resiliência. Esse é o fundamento desse arrebate decolonial encarnado por Exu.

---

<sup>14</sup> Menção a uma narrativa mítica contida em dos 256 odus Ifá.

Somos seres encruzados, marcados pelo acontecimento do despedaçamento e da remontagem, do dismantelo e do rearranjo a partir de outros movimentos. Assim, há de invocar essa potência para saltar nos vazios deixados e praticar algumas estripulias. Outros giros e giras são necessárias, da mesma maneira que o colonialismo ocidental-europeu não foi redentor e a égide cristã (cruz) foi transformada em encruza exusíaca, as inúmeras formas existentes fora do eixo ocidental também foram alteradas. Essas alterações foram promovidas pelas intensas formas de violência e seus respectivos traumas, negociações e formas de reinvenção. Por mais que eu defenda a não redenção do projeto colonial e aponte a presença de Exu nas bandas de cá do Atlântico como principal elemento que contragolpeia essa lógica, não é possível negarmos o trauma advindo da experiência colonial e seus respectivos efeitos.

O colonialismo nos provocou o dismantelo e a necessidade de reconstrução; assim, somos seres vacilantes, desviados e que não pode se reajustar. O tom das invenções marcadas por esse acontecimento é o da ambivalência e dos inacabamentos. Nesse sentido, é necessário ressaltar que, por mais que a dinâmica colonial tenha provocado a produção de um terceiro tempo/espço<sup>15</sup>, ela ainda investe esforços para a totalização das possibilidades em torno de uma única lógica. Por mais que por aqui tenham se praticado esquivas, dribles, feitiços e formas de sucataria, a tentativa de monologização do mundo a partir de um modelo assente nos pressupostos ocidentais ainda está a ser praticada. O imperativo racial e as suas mais variadas formas de operação é, a meu ver, o mais evidente traço dessa lógica.

A tese aqui desenvolvida ressalta os jogos e as práticas de frestas estabelecidas entre duas instâncias: a primeira configura-se como a não redenção do projeto colonial, constatada por um amplo repertório de invenções que burlam o projeto ocidental. A segunda instância apresenta, sob inúmeros aspectos, as presenças e esforços das heranças do colonialismo como sendo o poder que investe no esfacelamento da diversidade e na tentativa de codificação de um mundo monológico. É no tensionamento do cruzar dessas duas instâncias que opera o poder de Exu, aqui reivindicado para a produção do que chamo de uma Pedagogia das Encruzilhadas.

A Pedagogia das Encruzilhadas é um projeto poético<sup>16</sup>/político/ético antirracista/decolonial assentado no signo Exu. É um balaio que enreda uma série de

---

<sup>15</sup> O conceito de terceiro espaço é apresentado e desenvolvido também na obra de Bhabha (1998, 2011). Aqui, ressalto e trabalho com essa conceituação, presente também nas passagens de Exu contidas no sistema poético de Ifá e no que eu chamo de poética do encanto das macumbas brasileiras – que inclui pontos cantados, riscados e outras formas de operação –, a partir do referencial Exu.

<sup>16</sup> Utilizo o poético como opção de substituição ao termo epistemológico. Faço isso inspirado pela cosmogonia iorubana, que utiliza a expressão ‘sistema poético’ para se referir ao seu horizonte epistêmico.

conceitos em torno do signo, todos eles fundamentados e emergentes de conhecimentos subalternos que se cruzam aos modos de conhecimentos presentes na esteira das ciências humanas. A Pedagogia das Encruzilhadas segue a máxima do caráter de Exu que faz da *encruza* um campo de possibilidades. Assim, o projeto não exclui nenhuma forma de conhecimento, mas as transgride, esculhamba, sucateia, reinventa e encanta, engolindo de um jeito para vomitar de outro.

A Pedagogia das Encruzilhadas é composta primeiramente pelas noções de *Yangí, Okotò, Obá Oritá Metá, Enugbarijó, Onã, Bara* e *Elegbará*. Essas noções compreendem diferentes princípios e potências do signo Exu. No sistema poético de Ifá, cada um desses termos é tido como títulos que exaltam os domínios do orixá, estando expressos nas inúmeras passagens que compõem o vasto repertório de narrativas míticas que fundamentam o sistema. Assim, trago cada um desses títulos para dentro do trabalho como disponibilidades conceituais que me proporcionarão praticar as chamadas estripulias epistemológicas. Essas estripulias me permitirão tratar as problemáticas em torno dos conhecimentos a partir de Exu, como também me proporcionarão as condições teórico/metodológicas para o lançamento de outros conceitos.

A partir dessa primeira encruza surgem outros caminhos, outros desdobramentos apontados pelos conceitos integrantes dessa pedagogia montada por Exu. São eles os conceitos de *cruzos, rolês epistemológicos, ebós epistemológicos, assentamento, terreiro, povo de rua, dobra da palavra, incorporação, mandinga* e *enfrentamento mandingueiro*. Todas essas noções partem de conhecimentos assentados no signo Exu e intercambiam diferentes lógicas que se cruzam e firmam um ponto comum que as identifica como modos de saber contrários à racionalidade ocidental. Mesmo os firmando como modos de saber distintos aos postulados pela lógica ocidental, esses saberes são dotados de capacidade de interpenetração, não excluindo as possibilidades que lhes são opostas. Ao contrário, pratica-se uma dinâmica a partir da qual alguns saberes são engolidos como acúmulo de força vital, outros são engolidos e restituídos de forma transformada, e outros ainda performatizam o jogo em que se presume a não erradicação daquele com que se joga, mas sim os desvios, dribles, recuos, ganhos de posições e possíveis rasteiras e calças arriadas.

Dessa forma, a Pedagogia das Encruzilhadas não é um projeto que propõe a substituição do *Norte* pelo *Sul*, mas sim a transgressão, a partir do *cruzo*, das diferentes perspectivas. Exu é aquele que transgride as dicotomias, que junta as partes opostas para a formulação de um terceiro elemento, ato de resiliência. Optando pelos caminhos do terceiro tempo/espço e pelo

inacabamento enquanto ‘+1’, Exu versa suas facetas em meio às ambivalências, às imprevisibilidades, transformando caminhos em possibilidades.

Certamente, não cabe na proposição dessa *pedagogia* formas de hierarquização de conhecimentos. Porém, cabem ações políticas no combate às estratégias do racismo/colonialidade. Elencar Exu como a teoria principal deste estudo é uma ação política. Ações como essa são sempre epistêmicas e metodológicas. Emergem confrontando os limites existentes. Dessa maneira, operam taticamente nas fronteiras salientadas quando cruzadas aos modelos de conhecimento favorecidos pela racionalidade dominante. A tática é rasurar o monologismo das razões dominantes e apontar para o pluriversalismo subalterno.

Defendo que Exu, para além das interpretações circunscritas nas práticas culturais afro-brasileiras, é potência decolonial em estado bruto. A sua existência e prática enquanto esfera de saber radicalizadora dos pressupostos coloniais não necessita de reconhecimento da ciência para a manutenção de seu vigor; suas vicissitudes advêm do que é praticado nas esquinas, encruzas e terreiros desse mundo. Porém, reconheço e defendo que cruzá-lo a outras experiências, incorporá-lo em outras textualidades e baixá-lo em outros terreiros é exercício fundamental no que tange à luta pelo combate às injustiças cognitivas/sociais. As estripulias exusíacas emergem como potência necessária na busca por transformações radicais e na invenção de outros caminhos a favor da vida em sua diversidade e imanência.

Nesse sentido, parto do pressuposto de que a cada esquina atravessada onde se cospe *marafó*, se acende a vela e se vela a vida, está a se inscrever uma ação antirracista/decolonial. Os corpos, as práticas e as suas devidas incorporações estão a inventariar um amplo, diversificado e inacabado repertório que transgride a lógica dominante e reinventa a vida nas frestas. São muitos os caminhos a se explorar, de modo que esta tese busca ser apenas mais um deles. Exu é o intérprete e linguista do sistema-mundo, princípio dinâmico que funda e movimenta todas as coisas, lançá-lo em outros campos e perspectivas, praticando virações e desordens é mais do que necessário. Assim, reafirmo que Exu é o arcabouço teórico principal deste estudo. Não é meramente se debruçar sobre o conhecimento subalterno, mas encarná-lo, reverberá-lo, tecer outros conhecimentos a partir do subalterno e cruzá-lo a outros tantos já consagrados pelas razões dominantes. As traquinagens correm soltas, são as virações, estripulias, esculhambações, reinvenções, encantamentos e *cruzos* poéticos/políticos. Como dito em uma máxima versada nos terreiros: “Exu faz o erro virar acerto e o acerto virar erro”.

Ao longo deste trabalho se trançará diálogos com obras que são fundamentais para as questões aqui expostas. Entre elas, estão aquelas que se dedicaram a pensar o fenômeno Exu e os seus desdobramentos dentro das religiosidades afro-brasileiras. Porém, destaco que a

potência exusíaca que encarna o texto e me possibilita as estripulias epistêmicas e o riscar dos pontos de uma Pedagogia das Encruzilhadas advém de um balaio de conhecimentos versados nos terreiros. Dessa forma, para a feitura desta tese foi realizado um levantamento das principais obras e estudos do gênero, em especial aquelas que abordam aspectos sobre Exu. Mas destaco que o maior investimento se constituiu naquilo que escorre nos cotidianos e, a meu ver, alinhava os conhecimentos e lógicas assentes no signo eleito.

Ao longo da espiral que é este texto explodirá uma série de expressões dos cotidianos, pontos cantados, máximas, itãs (narrativas míticas), trechos de orikis (louvações), experiências, passagens narradas da boca de gentes, tambores e sopradas pelos encantados. Todas essas formas devidamente versadas no axé dos encantos são substâncias para a produção dos conhecimentos aqui apresentados.

Esta tese é resultado de alguns anos de trabalho de campo em terreiros de candomblé, umbanda, macumbas cruzadas, jongo, rodas de capoeira, esquinas, ruas, feiras, mercados, bares e no “bate perna e emenda conversa” com “sujeitos comuns”<sup>17</sup>. Para a sua formulação se estabeleceram muitos diálogos. Optarei por não nomear aqueles que compartilharam de suas prosas, partindo da máxima que diz que as palavras na boca dos seres é a própria manifestação de Exu. Assim, é a potência do orixá que fala em todas as bocas que aqui se cruzaram, possibilitando que essa obra seja resultado de uma forma de ciência que se tece como quem se cambona, ou seja, o fazer de um *pesquisador cambono*<sup>18</sup>. Aqui, arte, vida e conhecimento se encruzam e dão os tons dos acabamentos.

Por muitas vezes a encruza cotidiana foi o laboratório, o escritório. Afinal, lá é onde se acende a vela e se vela a vida. Assim, a formação do *corpus* deste trabalho é um *cruzo* entre levantamento e estudo de múltiplas textualidades, atividades de campo e uma espécie de arqueologia do ser. Partindo da máxima versada nos terreiros que diz: “o cambono é quem mais trabalha e quem mais aprende”, a atividade de pesquisa e de produção de conhecimento aqui desenvolvida não poderia se furtar das memórias e das experiências tecidas ao longo de anos de interação com esses saberes.

Exu, ao longo dessa espiral textual, é alinhavado pelo que chamarei de uma *poética do encanto*. Acontecimentos cotidianos, pontos cantados, rezas, máximas filosóficas, versos, movimentos, palavras e gestos dos corpos de praticantes do santo, jongueiros, capoeiras, rezadeiras, além do arrebate e sopro dos encantados, armam os giros dessa espiral – os saberes

---

<sup>17</sup> Menção ao termo utilizado por Certeau (2009).

são aqui cruzados em parceria com os interlocutores. A Pedagogia das Encruzilhadas reivindica um conhecimento/educação que se fia como força vital (axé), e, por isso, só pode ser transmitido, uma vez que nos cruza, afeta e altera. O que brota das sabedorias de terreiro e se imanta no texto é energia viva, interage, me interpela e legitima do mesmo modo que eu legitimo o *outro*. Quantas vezes ao longo dessa caminhada ouvi os sopros do dono da rua ou do mestre da ginga dizendo “meu filho, vai lá e escreve”<sup>19</sup>.

Exu serpenteia nas barras do tempo, mora no primeiro gole do dia, confere os valores trocados no mercado, vela o sonho dos meninos, o desejo das donzelas, trapaceia os desatentos, desencadeia os gananciosos, vai à praça e engabela o povo – o que ele quer é que façamos furdunço. Afinal, o que espanta miséria é festa<sup>20</sup>, a vadiação que celebra o sacrifício cotidiano. Deixemos que falem, afinal Exu mora na boca do povo e na boca de quem deve o juramento não tem menor valia.

Assim, meus camaradinhas, sigo atando versos, falando de Exu e apresentando uma poética do encanto que se versa como um outro horizonte epistemológico. Nesse sentido, outro ponto fundamental desta obra que se articula ao pluralismo do signo Exu é o seu deslocamento para fora do exclusivismo das práticas religiosas. Obviamente o tema Exu é recorrentemente abordado dentro desses limites, principalmente no que se refere às abordagens feitas pelas culturas religiosas aqui codificadas. Neste trabalho aparecerão aspectos interpretados a partir das lentes das culturas do candomblé, da umbanda, das macumbas cruzadas, do culto a Ifá e também leituras sobre os princípios/potências de Exu a partir de expressões como o samba, a capoeira, o jongo, a malandragem, entre outras formas de fazer da vida cotidiana.

Exu, compreendido aqui como esfera de saber, proporciona problematizações acerca dos limites e rigores da racionalidade moderna ocidental. Ao trazê-lo para o debate, seu protagonismo enquanto poder gerador de dúvidas, imprevisibilidade e possibilidades alarga as perspectivas sobre os conhecimentos para além de algumas dicotomias elaboradas pelo racionalismo ocidental. No que se refere aos debates acerca das invenções, identidades e sobrevivências nas travessias da diáspora africana, Exu nos possibilita pensar a codificação do Atlântico enquanto encruzilhada. Nessa perspectiva, o que é projetado pelo colonialismo como uma experiência de morte para as populações negro-africanas aqui é apresentado como

---

<sup>18</sup> *Pesquisador cambono* é o título de um dos textos que compõem uma obra (atualmente, no prelo) em parceria com Luiz Antônio Simas.

<sup>19</sup> Menção às palavras de Seu Tranca Rua das Almas e Seu Zé Pilintra.

<sup>20</sup> Menção à máxima filosófica cunhada pelo sambista Beto Sem Braço: *O que espanta miséria é festa*.

algo que é transgredido nas experiências de invenção. A transgressão da morte<sup>21</sup> se dá a partir do não esquecimento das pertenças e dos saberes que aqui serão taticamente recodificados.

Em relação aos aspectos vinculados aos suportes corporais e seus saberes, elementos esses desprezados pelas tradições de saber moderno ocidental, Exu nos abre inúmeros caminhos. A noção de síncope como potência exusíaca sugerida por Sodré (2008) articula-se às noções aqui propostas de *Bara* e *Elegbara* para versar sobre as *incorporações* e *mandingas*. É a partir da retomada do corpo como lócus de conhecimento e dos respectivos *saberes corporais* (Tavares, 2014) que emergem as gingas e esquivas dos capoeiras, as palavras enigmatizadas no “gungunar” da improvisação de versos dos jongueiros, o andar enviesado da malandragem, as gargalhadas “padilhadas”, os benzimentos, patuás, rezas e corpos fechados. Para o encurtamento da prosa, cruzo a máxima exusíaca com a pastiniana<sup>22</sup> para escrever sobre as potências do corpo: “são tudo que a boca come e tudo que o corpo dá!”

Este trabalho encarna tons desobedientes não só naquilo que Mignolo (2007) cunhou como *desobediência epistêmica*, mas também em um tom de abuso *pombogírico*<sup>23</sup>. O texto curtido nas sabedorias versadas das rodas, esquinas e terreiros elenca uma série de termos e expressões próprias das práticas. Ressalto que não é uma tese para iniciados nos “baticunduns”; muito pelo contrário, é uma tese que confronta a hierarquização de saberes, as classificações totalitárias e a pretensa universalista da ciência moderna. É uma tese que aponta para perspectivas pluriversais, pluriépistêmicas, plurirracionais, revelando o enredamento cosmopolita de conhecimentos subalternos praticados taticamente nas frestas. É um balaio teórico/metodológico afirmativo.

É nesse sentido que, ao longo da escrita, brincando, se desobedece os critérios de rigor da ciência calçada pelo monorracionalismo ocidental. Em diferentes momentos aponta-se os limites das ignorâncias desse padrão são apontados, e, na revelação dos vazios deixados, vadeia-se. Haverá por aqui sempre os tons do dito e do não dito; no vazio, emergem as

---

<sup>21</sup> É necessário ressaltar que o conceito de morte para algumas populações negro-africanas, como as pertencentes aos grupos etnolinguísticos banto e ioruba, não se aproxima da noção da experiência ocidental. Para os grupos citados, a noção de morte não se configura como algo oposto à vida, mas é uma experiência de espiritualidade. Assim, o que se contrapõe à ascensão espiritual advinda com a experiência de desencarne é a noção de esquecimento. Para bantos e iorubas, a ideia de morte próxima ao que se conceitua nas tradições cristãs-ocidentais é a ideia de esquecimento.

<sup>22</sup> Referência a um dos pensamentos de Mestre Pastinha.

<sup>23</sup> Cunho o termo *pombogírico* para ressaltar as potências encarnadas na corporeidade que produzem enunciações destabilizadoras. A dimensão daquilo que na lógica ocidental é tido como descontrole é aqui reinscrito como uma potência inconformista geradora de ações transgressivas. O termo é calçado na ética/estética das entidades espirituais conhecidas como pombogiras.

improvisações. O tom dos enigmas, das palavras em viés, dos múltiplos entenderes em um único dizer é fundamental para o desenrolar do jogo nas lógicas aqui propostas. O universalismo do conhecimento moderno ocidental é aqui confrontado pela emergência de saberes locais e, mais que confrontado, é cruzado. Dessa forma, é necessário que o leitor leia como se jogasse o jogo da vadiação de corpo: ora eu entro no seu jogo, ora você entra no meu, e por aí a brincadeira se desenrola.

A evidência de que este trabalho não é somente para os iniciados nos “baticunduns” se dá pelo fato de que aqui se confrontam algumas categorias e convenções confortavelmente conservadas pelos discursos dos praticantes. Como na questão constantemente colocada por eles próprios ao longo da pesquisa, expressa da seguinte forma: “de qual Exu você está falando?”

Essa questão nos aponta dois caminhos. O primeiro pode ser lido como a capacidade que este trabalho teve de fazer um verdadeiro fuzuê com categorias elencadas pelo discurso religioso e, até então, não aproximáveis. Para grande parte dos interlocutores, aproximar categorias como orixá, entidade, catiço, pombogira e malandro é algo carregado de tensões e conflitos. Porém, por outro lado, à medida que os praticantes expõem esses conflitos, revelam-se também as múltiplas negociações praticadas. Para grande parte, ao mesmo tempo em que se conserva um tom tradicionalista nos discursos que negam as contaminações e hibridações culturais, pratica-se nos ritos as mais diferentes formas de negociação entre termos e sentidos distintos.

A minha defesa é que isso se dá porque as potências de Exu transgridem qualquer tentativa e forma de classificá-lo. Parto da premissa de que Exu, sendo o princípio dinâmico produtor de toda e qualquer forma de linguagem, imprevisibilidade e possibilidade, pode vir a encarnar as suas potências nas mais diferentes e improváveis formas. Um exemplo é o célebre debate acerca da figura da pombogira, arquétipo feminino conhecido nas umbandas e macumbas como “exu mulher”. Há uma cantiga que versa:

Deu meia-noite, quando a lua se escondeu! Lá na encruzilhada, dando a sua gargalhada, a pombogira apareceu! Laroiê, laroiê, laroiê... mojubá, mojubá, mojubá! Ela é odara, quem tem fé nessa elegbara é só pedir que ela dá!

Essa cantiga destinada a pombogira na umbanda faz menção a dois títulos do orixá Exu na cultura iorubana. Esses dois títulos, conhecidos no candomblé brasileiro como “qualidades” de Exu são Odará (Senhor da alegria) e Elegbara (Senhor do poder mágico). A princípio, o aparecimento da relação da pombogira com Odará e Elegbara é vista como



problemática por grande parte dos praticantes. Segundo os argumentos apresentados, a aproximação é impossível na medida em que ambos são coisas distintas, a pombogira seria um egun (espírito) e os outros termos fariam menção ao orixá (divindade). Porém, não há explicações que neguem que as potências dos orixás, nesse caso Odará e Elegbara, podem vir a encarnar o espírito.

Creio que esse ponto é uma das relevantes contribuições deste estudo. Uma vez que aborda Exu como esfera de saber e potência impossível de ser apreendida em um único regime discursivo ou classificatório, driblando muitas vezes até mesmo as falas advindas dos terreiros. Por isso, o mesmo é compreendido aqui como uma perspectiva; Exu se expressa como o saber que não tem por pretensão enunciar ou revelar a verdade única. Já diria os versados no assunto: *Exu é o que quiser ser*<sup>24</sup>. Nesse sentido, esta tese o abordará em diferentes movimentos e fará baixar na mesma gira as suas múltiplas faces ou potências encarnadas.

Esse caráter faz com este estudo incorpore uma potência desestabilizadora, principalmente no que diz respeito aos entendimentos tecidos no interior dos terreiros. Sem descredibilizar qualquer forma de elaboração constituída acerca do fenômeno, aponta para outras travessias, tensionando parte dos aspectos conservadores que são colocados sobre o fenômeno e as suas práticas. Nesse sentido, o estudo firma ponto para baixar nesta gira as mais diferentes faces e potências do signo. Baixa-se Yangí, Elegbara, Enugbarijó, Bara, Igbá Ketá, Okotó, Tranca-Ruas, Pombogiras, Malandros... Exu baixa encarnando-se nas gingas dos capoeiras, nas amarrações de versos dos jongueiros, nos dribles de corpo. Baixa em Fanon, faz de Bakhtin seu cavalo de santo, mobiliza *rolês epistemológicos* e se incorpora no texto escrito, forjando uma tese em encruzilhadas.

A Pedagogia das Encruzilhadas mira os movimentos, as transformações, a invenção nas dobras e as possibilidades. É nesse sentido que atividade de escrita para a defesa desta tese se torna algo que deve imantar as potências de Exu. A escrita é corpo, é sopro que se lança ao vento e se encarna no ritmado do teclado e na impressão da tinta. Cada letra arriada nesse ebó<sup>25</sup> é a marca de que Exu comeu.

---

<sup>24</sup> Essa frase foi enunciada pelo sacerdote de candomblé Pai Carlinhos e pelo sacerdote de umbanda e mestre de capoeira Tadeu Navalha, e também dialoga com o conteúdo de algumas narrativas presentes em diferentes odus Ifá, pois ressalta o caráter de Exu como aquele que veste a carapuça que quiser, podendo ser até mesmo mais de uma ao mesmo tempo.

<sup>25</sup> Trato essa obra como um ebó.

A escrita desta obra se faz como se ginga na roda, como se pede licença ao invisível e lança a palavra ao vizinho. Sendo fiel a Exu como princípio comunicativo, assumo o desafio de uma escrita espiralar. Em um de seus mitos Exu é apresentado como sendo o pião de Okotó (Senhor da evolução). Exu Okotó é representado pelo caracol, é ele o próprio inacabamento, por isso é também o que propicia a continuidade e o desenvolvimento. Uma escrita encarnada por Okotó rompe com as linearidades e com os pressupostos organizativos de uma escrita acadêmica tradicional. Certamente essa tentativa esbarra em alguns limites; porém, desafia as possibilidades da produção textual tanto nos aspectos vinculados às problemáticas epistêmicas, como também no que diz respeito ao acabamento estético do texto.

Assim, o que em algum momento pode ser compreendido como repetição ou como uma desarrumação do texto é a tentativa de se praticar uma escrita que flui em uma lógica não convencional às produções de teses científicas. Uma escrita espiralada como pião de Okotó. Uma escrita arrebatada pela poética do encanto. Essa escrita que proponho encarna as comunicações das amarrações de verso dos jongueiros, das negaças dos capoeiras, das semânticas dos rosários e gramáticas dos tambores<sup>26</sup>. No exercício dessa escrita, cabe afirmar que muito do que se diz se versa enquanto enigma. Ou seja, é a espécie de um nó atado que precisa ser desamarrado ao longo da leitura. Nessa proposta encarna-se o que Fanon (2008) colocou como a não objetividade da linguagem. A passagem de Fanon é pensada pelos jongueiros como a capacidade de versar um dizer com inúmeros entenderes<sup>27</sup>.

A pretensão desta obra é figurar como mais um contragolpe, mais um gole de marafo cuspidado nas esquinas da colonialidade, entre tantos outros praticados cotidianamente. Existe um rico arsenal de produções que se dedicaram a versar sobre as proezas de Exu. A presença do orixá iorubano e as suas ressignificações na diáspora é tema presente nos campos da etnologia, antropologia, filosofia, literatura comparada, estudos das religiões e relações

---

<sup>26</sup> Gramática do tambor é um termo inicialmente cunhado por Luiz Antônio Simas, e se refere aos múltiplos saberes tecidos na diáspora africana que têm com princípio os discursos enunciados pelos diferentes tambores e musicalidades ressignificados na travessia. Na obra, *Fogo no mato: A ciência encantada das macumbas, no prelo*, compartilhamos a autoria de um texto intitulado “A gramática do tambor”. O mesmo disserta sobre as múltiplas linguagens e textualidades que compreendem a diáspora como uma invenção intercultural e pluriversal.

<sup>27</sup> O mestre jongueiro Jefinho de Guaratinguetá definiu o jongo como sendo “um dizer com dois entenderes”. Alargo a perspectiva cruzando a máxima do mestre dizendo que o saber do jongo se versa como “um dizer montado de múltiplos entenderes” ou “um dizer não dizendo e não dizer dizendo”. Recentemente em um encontro com o mestre em um debate público, eu elencava os jongueiros como filósofos da linguagem. O mestre entrevistado dizendo: “Luiz, isso é bacana, pois fala bonito. Mas, nós somos mesmo é poetas feiticeiros”. Considero todas essas perspectivas como mais um efeito das potências do jongo, que é a improvisação de versos e o inacabamento do diálogo.

étnico-raciais. Esse estudo é pedra encarnada por Exu que se lança no campo da educação. As principais obras que tematizam sobre Exu nos diversos campos estão citadas ao longo deste trabalho e são fontes de diálogos profícuos. Porém, constato algumas ausências no que vem sendo produzido. Em grande parte do que foi feito, o signo Exu é submetido a leituras miradas a partir de arcabouços teóricos que se centram nas bases consolidadas pelo projeto moderno ocidental.

Essas produções enriqueceram bastante os debates que problematizaram o signo. Até então, esses diálogos eram desenvolvidos somente nos terreiros. Porém, o desenvolvimento de problematizações fora do terreiro, praticados no âmbito das ciências humanas, não salientaram uma crítica sobre os limites dos métodos e lentes utilizadas para pensar o fenômeno. Exu, em grande parte das produções sobre o tema, foi tratado como objeto a ser pesquisado e não como conhecimento que nos possibilita a prática de *cruzos*, *rolês epistêmicos* e o apontamento de perspectivas pluriversais. Exu é saber praticado, seja para os iorubás ou nas suas múltiplas invenções na diáspora, o mesmo se inscreve como disponibilidade conceitual para a incursão em inúmeros campos. Da filosofia à metafísica, da linguagem à quântica, Exu está a praticar os seus rodopios. Exu é a boca que tudo come.

Assim, outro ponto que merece ser problematizado se dá diante das relações estabelecidas entre pesquisadores e praticantes e as respectivas aproximações entre a ciência e os campos pesquisados. Parte das produções acadêmicas vieram a ter profundo impacto nos contextos das práticas e vice-versa. As sabedorias dos terreiros foram miradas a partir dos cânones científicos e subsidiaram uma profusão de leituras, que retornaram aos contextos das práticas influenciando e, até mesmo, alterando e codificando novas falas enunciadas pelos praticantes. Não é algo fora do comum nos depararmos com discursos advindos dos terreiros que tiveram suas narrativas afetadas pelos discursos produzidos no seio da comunidade acadêmica. Ou seja, é muito comum os praticantes recorrerem aos discursos produzidos pela comunidade científica para expressar suas próprias práticas.

Analiso a tessitura da relação entre ciência e terreiros a partir de quatro momentos distintos. Esses, de certa maneira, codificaram o histórico das produções bibliográficas que estabelecem diálogos entre a ciência e o universo afro-religioso. O primeiro grande momento desse percurso está marcado pela presença de pesquisadores que migravam de campos como a medicina e o direito para analisar as religiosidades negro-africanas como expressões do primitivismo e exotismo de seus praticantes. Dessa forma, tenta-se, a partir da análise das manifestações culturais negro-africanas, em especial as circundadas pela dimensão da

religiosidade, justificar a inferioridade inata do ser negro por aquilo que se cunhou como *animismo fetichista*.

Cabe ressaltar que parte dos encabeçadores desse movimento foi também responsável pela difusão do pensamento eugenista e das teorias da mestiçagem no Brasil. Nomes como o de Arthur Ramos (1934, 2007), Raimundo Nina Rodrigues (1957, 2008) e Sílvio Romero (1875) enveredaram nas práticas culturais para justificar seus argumentos racialistas. Assim, parte de seus estudos sobre o folclore brasileiro, junto à produção expressiva de etnografias sobre as práticas, vinha a fortalecer estigmas e estereótipos que ratificavam a raça como substantivo operante do desvio existencial.

Porém, dois nomes e duas obras se destacam nesse período destoando das vozes então empregadas por esses autores: são os nomes da autora americana Ruth Landes e o autor brasileiro Edison Carneiro (1937, 2008). A obra *Cidade das mulheres*, da autoria de Landes (1967), apresenta os praticantes do universo afro-religioso por um viés ainda não explorado, o protagonismo feminino e a força da estrutura matriarcal na conservação e transmissão das sabedorias ancestrais transladadas do continente africano para as Américas. Em outra perspectiva, mas também em tom dissonante ao então empregados pelos seus contemporâneos, Carneiro envereda pelos candomblés de caboclo, expressões marcadas pelas contribuições dos povos bantofônicos<sup>28</sup>, destacando-se da primazia dos cultos de marca nagô. As obras *Religiões negras*, *Negros bantos* e *Candomblés da Bahia* são essenciais para o entendimento da formação dos estudos sobre as religiosidades afro-brasileiras<sup>29</sup>.

Considero como um segundo momento a presença e a contribuição dos trabalhos de Roger Bastide (1978), que marcam o início da institucionalização das ciências sociais nas universidades no Brasil, fator que contribui para um deslocamento nas produções sobre as religiosidades afro-brasileiras. Bastide é o autor da célebre obra *O candomblé da Bahia*, e é o símbolo daquilo que chamo de *os pesquisadores engolidos pelos terreiros* (Enugbarijó). Além

---

<sup>28</sup> Populações pertencentes ao tronco linguístico banto.

<sup>29</sup> Cabe ressaltar que uma obra não citada mas de extrema relevância para os estudos afro-religiosos, emergente em um período anterior ao aqui destacado como sendo o “primeiro momento”, é a obra de João do Rio *As religiões do Rio* (2006). Essa obra é de fundamental importância, pois situa as práticas afro-religiosas enlaçadas nos cotidianos em um esquema ainda não classificado pelas nomenclaturas que definirão esses modos de fazer. O contexto citado por João do Rio e a multiplicidade de práticas nos colocam diante de uma configuração completamente cruzada, em que pertencas culturais distintas se atravessam e estabelecem diálogos a todo momento. Os registros presentes na obra nos possibilitam o levantamento das hipóteses sobre a codificação daquilo que, no passado, se chamou de macumba carioca. Essa seria uma prática traçada entre os calundus, as encantarias de caboclo, o culto às almas, e aos orixás com a adição de elementos do catolicismo-ibérico. A macumba carioca é a substância que mais tarde viria a codificar inúmeras práticas, entre elas o omolocô e a umbanda.

dos outros dois conterrâneos seus que, junto com Bastide<sup>30</sup>, formam a tríade mais famosa daqueles que foram marotamente engolidos, regurgitados e devolvidos de maneira transformadas – Pierre Verger (2002) e Juana Elbein dos Santos (2008).

Aliás, Verger e Elbein dos Santos talvez tenham sido os mais populares, tanto pela relevância de suas obras, como pela penetração na intimidade dos terreiros e pelo travar de espinhosos debates entre si.<sup>31</sup> Verger transformou-se em Fatumbi<sup>32</sup>, é hoje lembrado na casa dos ancestrais e é mencionado pelo sacerdote Balbino Obarayn<sup>33</sup> como aquele que “raspou o fundo do tacho”<sup>34</sup>. Elbein dos Santos escreveu a obra *Os nagôs e a morte*, a contribuição acadêmica que, a meu ver, teve a maior circulação e impacto entre as populações de terreiro. A popularidade da obra é tão grande que, em uma quantidade significativa de terreiros, é citada como referência. A etnóloga francesa é intimamente ligada aos cotidianos das casas de candomblé, companheira de vida de Mestre Didi (Deóscoredes do Santos), um dos mais importantes nomes da cultura dos orixás no Brasil, com quem dividiu a produção de algumas de suas obras.

Um terceiro momento é encabeçado por um movimento contrário, a partir do qual o estreitamento dos vínculos entre a comunidade científica e as comunidades de terreiro se dá pela emergência dos praticantes na universidade. As presenças e obras de nomes como Muniz Sodré (1998, 2005), José Flávio Pessoa de Barros (2012), Julio Braga (2009), Fernandez Portugal (2014) e Wagner Gonçalves da Silva (2015)<sup>35</sup> são fundamentais e apontam aspectos das religiosidades afro-brasileiras ainda não destacados nas abordagens anteriores. Porém, a

<sup>30</sup> Bastide também estabeleceu relações de intimidade com os terreiros de candomblé tornando-se praticante. Foi bastante próximo do famoso babalorixá Joãozinho da Goméia e amigo pessoal e orientador da Ialorixá Gisele Omiderewa.

<sup>31</sup> Verger e Elbein dos Santos travaram alguns dos mais empolgantes debates públicos sobre questões acerca das tradições dos candomblés no Brasil e suas origens africanas. Talvez a mais conhecida dessas disputas se deu na defesa feita por Elbein dos Santos que definia a condição feminina do orixá Oduduwa. Sua conceituação foi largamente criticada por Verger, que chegou a criar a expressão “civilização de papagaios” para mencionar a falta de critérios na elaboração de determinadas teses feitas pela autora. Ver Beniste (2008).

<sup>32</sup> Fatumbi é o nome que Verger recebeu após sua iniciação no culto a Ifá.

<sup>33</sup> Balbino Daniel de Paula é sacerdote do Ilê Asé Opô Aganjú, foi iniciado pela lendária Mãe Senhora do Ilê Asé Opô Afonjá.

<sup>34</sup> “Raspar o fundo do tacho” ou “raspar com a mão o fundo da gamela” são expressões muito utilizadas nos terreiros para se referir àqueles que obtiveram conhecimento através do aprofundamento nos segredos do culto. Esse aprofundamento demanda necessariamente a participação nos ritos iniciáticos. Sodré (2005) nos apresenta de forma exemplar como essas dinâmicas entre segredo e conhecimento se constituem nas culturas afro-brasileiras.

<sup>35</sup> Nesse terceiro momento, destaco apenas alguns nomes, que não dão conta da quantidade de presenças integradas a esse grupo. Assim, registro somente os nomes daqueles que tiveram maior estreitamento com o trabalho aqui desenvolvido.

meu ver, esse momento tem uma dobra, pois, em paralelo à presença de praticantes que cruzam a universidade, há também a emergência das produções de nomes do universo afro-religioso que perspectivam uma outra tomada para o debate acerca do conhecimento a partir de suas próprias redes formativas. Nomes como o de Mãe Stella de Oxóssi (1993), Mãe Beata de Iemanjá (2009), Mãe Giselle Omindarewá (1969, 1974) são de grandiosa relevância. Incluiria nesse time as obras de Abdias do Nascimento (1979) e Nei Lopes (1995, 2005, 2015), não propriamente vinculadas diretamente com uma ou outra comunidade de terreiro específica, mas que se somam aos aspectos aqui citados.

Por último, destaco a virada no cenário educacional brasileiro a partir dos giros mobilizados pelas presenças das populações negras, indígenas, mestiças, socialmente desfavorecidas. As transformações ocorridas a partir da ocupação de novas presenças nas universidades públicas, proporcionada pelas políticas de ações afirmativas no Ensino Superior, estabeleceram novas relações e reivindicações no que tange à produção de conhecimento. A meu ver, esse último momento é quando se evidencia a potência das encruzilhadas e se acentua que a problemática epistemológica é, fundamentalmente, uma problemática étnico-racial.

Nessa perspectiva, o que situo como a parte mais recente desse movimento chama a atenção para os caminhos que se abrem a partir dessas presenças. Assim, a emergência de outros corpos e outros saberes reivindicam outros caminhos, agora por encruzilhadas. Caminhos enquanto possibilidades que atendam e advoguem em favor da diversidade e da justiça cognitiva/social. Assim, meus camaradinhas, essa é a intenção do ebó que ofertado em forma de tese, lançando-o na encruza do tempo, de onde espreito o cair de um novo dia. Assim, despacho a porta e convido a todas as leitoras e leitores para adentrarem essa canjira.

*Agô, Mojubá! Laroyê, Eleguá!*

*Na beirada do caminho, esse gongá tem segurança*

*Na porteira tem vigia, meia-noite o galo canta*

## 1 1ª ESQUINA A PRIMEIRA PEDRA LANÇADA

### 1.1 Encruzilhadas: ontologias e poética, outros caminhos para a decolonialidade

É chegado o momento de lançarmos em *cruxo* as sabedorias ancestrais que ao longo de séculos foram produzidas como esquecimento, descredibilidade e desvio. Porém, antes, cabe ressaltar que essas sabedorias de fresta, encarnadas e enunciadas pelos corpos resilientes e transgressores, sempre estiveram a favor daqueles que as souberam reivindicar. Nessa perspectiva, me inspiro nas lições passadas por aqueles que foram aprisionados nas margens da história para aqui firmar como verso de encanto a defesa de que a condição do *Ser* é primordial à manifestação do *Saber*. Os conhecimentos vagueiam mundo para baixar nos corpos e avivar os seres. Os conhecimentos são como orixás, forças cósmicas que montam nos suportes corporais, que são feitos cavalos de santo; os saberes, uma vez incorporados, narram o mundo através da poesia, reinventando a vida enquanto possibilidade. Assim, ato meu ponto: a problemática do *saber* é imanente à vida, às existências em sua integralidade e diversidade.

A vida é o que importa – a vida em fartura e diversidade – e é por isso que reivindicarei nos caminhos aqui cruzados um outro senso ético, a emergir como uma ação responsável<sup>36</sup> que transgride os parâmetros de humanidade e consciência edificadas pela modernidade a serviço da supremacia branca, da colonialidade. Assim, haveremos de manter firme a nossa toada, lembrando sempre aquilo que nos aponta Mbembe (2014), que o termo raça é a invenção que precede a noção de humanidade no curso da empreitada ocidental. Ou seja, o estatuto de humanidade empregado ao longo do processo civilizatório colonial europeu no mundo é fundamentado na destruição ontológica dos seres não brancos.

Sigamos em frente sem recuar nenhum instante. Não dissimularemos nossos traumas, falaremos deles, do desvio existencial, dos assassinatos, do desarranjo das memórias, do desmantelo cognitivo, do banzo, da tortura, do estupro, da fome e do estereótipo. A perspectiva agora não é mais a saída do mato a que fomos lançados para nos revelar como

---

<sup>36</sup> ‘Ato responsável’ é um dos conceitos cunhados por Bakhtin na obra *Para uma filosofia do ato* (2010). Na cosmogonia iorubana, Exu é o elemento que fundamenta uma ética responsiva, é o orixá que cruza tudo que é gerado, suas ações e efeitos. Assim, encarnado no humano e nos seus fazeres, Exu é o elemento que imbrica ser e ética. Ao longo deste trabalho, as noções de ética e responsabilidade estarão vinculadas a Exu, uma vez que é este o radical aqui apresentado como epistemologia.

quase brancos, seres em vias de civilidade. Não assumiremos o repertório dos senhores colonizadores para sermos aceitos de forma subordinada em seus mundos; o desafio agora é cruzá-los, “imacumbá-los”, avivar o mundo com o axé (força vital) de nossas presenças.

Uma das estripulias aqui praticadas será o tensionamento do caráter ambivalente de uma existência partida entre o “não ser” e uma espécie de “quase ser”, aquilo que Du Bois (1999) chamou de dupla consciência, que lanço na *encruzilhada*, porque é nela que se inventa a vida enquanto possibilidade, e o que se engole de um jeito é cuspidado de forma transformada. Assumirei aqui a tarefa de transmutar o que nos foi imposto, inventando outras formas. A ancestralidade é um princípio existencial, assim a história para nós não será contada de maneira linear, mas reivindicada em uma gira espiralada. É nesse sentido que assumo o *cruzo* como fazer poético/político.

A saída do mato a partir de um processo civilizatório e sua agenda branca é para os seres aprisionados pela raça uma *marafunda* – mentira e sopro de má sorte – que cristaliza o ser na condição vacilante de racializado. Assim, raça e racismo são elementos estruturais e estruturantes que substanciam e regem as lógicas de funcionamento do mundo colonial. A orientação a partir do conceito de encruzilhada expõe as contradições desse mundo cindido, dos seres partidos, da escassez e do desencantamento. As possibilidades de reinvenção emergem das fronteiras, das intersecções<sup>37</sup>, dos efeitos dos *cruzos* e da diversidade como poética/política na emergência de novos seres e na luta pelo reencantamento do mundo. Nesse sentido, a tarefa, antes de qualquer coisa, é o estabelecimento de uma demanda política, já que nossa esperança não é por pura teimosia, mas por imperativo existencial e histórico (Freire, 2014).

Não sairemos do mato<sup>38</sup>, as mentiras contadas pelas bocas malfeitoras não nos seduzem, somos capoeiras (mato rasteiro), as nossas sabedorias são de fresta, somos corpos que se erguem dos destroços, dos cacos despedaçados e inventam outras possibilidades no movimento inapreensível da ginga. Nessa perspectiva, a invenção de um projeto poético/político/ético que opere no despacho do *carrego colonial* (colonialidade) e na desobsessão de toda sua má sorte será aqui cuidadosamente tecida como uma tática de guerrilha epistemológica. Essa estratégia de luta tem como principal meta atacar a supremacia

<sup>37</sup> Sobre a perspectiva de um pensamento de fronteira ou epistemologia de fronteira, é fundamental ver as obras de Walter Dignolo (2008) e Ramón Grosfoguel (2008, 2010). Sobre o conceito de interseccionalidade, cabe destacar as fundamentais contribuições de Patrícia Hill Collins e suas problematizações sobre o *black feminism*. Ambos conceitos são aqui atravessados pela perspectiva apresentada pelas encruzilhadas, horizonte conceitual assente nas potências de Exu.

<sup>38</sup> Ver Fanon (2008).



das razões brancas e denunciar seus privilégios, fragilidades e apresentar outras perspectivas credíveis a partir da emergência de referenciais subalternos e do *cruzo* desses com os referenciais historicamente dominantes.

Assim, ao invés de sairmos do mato para nos tornarmos cada vez mais brancos, como diria Fanon (2008), a estratégia da Pedagogia das Encruzilhadas, como uma guerrilha epistêmica, é seduzi-los para que eles adentrem o mato. Lá, ofereço a todos uma casa de caboclo.<sup>39</sup> Ah, camaradinhas, a mata é lugar de encantamento, é lá que serão armadas as operações de fresta que tacarão *fogo no canavial*<sup>40</sup>. Os espelhos do *narcisismo europeu* (Fanon, 2008) serão quebrados sem nenhum temor de azar, esperamos muito tempo, agora é olho no olho.

Desculpem o peso das palavras. Nós brasileiros expurgamos o espírito guerreiro dos tupinambás<sup>41</sup>, habitantes de nossas terras, para nos convertermos à complacência e a resignação do *ethos* cristão-católico; porém, vos digo que os tupinambás continuam a baixar nos nossos terreiros<sup>42</sup>, saravando as nossas bandas<sup>43</sup>, preparando nossos corpos para a guerra. Haveremos de reivindicar as nossas lutas ancestrais para que essas nos inspirem nas demandas

<sup>39</sup> Casa de caboclo é uma noção circulada no complexo de saber das macumbas brasileiras para se referir às tecnologias do encanto e às suas múltiplas formas de produção de feitiço. A noção de casa de caboclo empregada no contexto desta obra é exclusivamente para ressaltar as gnosés afro-brasileiras como sabedorias de frestas produtoras de ações decoloniais.

<sup>40</sup> A expressão “tacar fogo no canavial” é circulante nas culturas do jongo e da capoeira para se referir às ações de rebeldia, inconformismo e transgressão praticadas contra os regimes de poder. Destaco a expressão como uma máxima decolonial própria dessas performances. No jongo, o verso aparece no enigma cantado “marimbondo pequenino tacou fogo no canavial”. Na capoeira, a menção ao ato invoca o imaginário dos grandes feitos de Besouro Mangangá e suas ações de rebeldia contra o poder instituído, o sistema colonial escravagista. Pensando essas práticas em intersecção, o marimbondo e Besouro emergem como corpos de encanto representantes do coletivo.

<sup>41</sup> Na obra *A função social da guerra na sociedade tupinambá* (2006), Florestan Fernandez nos mostra como a guerra opera como um elemento estruturante da cosmovisão dos povos tupinambás, influenciando seus modos de vida, dos aspectos da sociabilidade ao universo espiritual. A contribuição de Fernandez é fundamental para uma leitura que ressalte o caráter das presenças pré-colombianas, no caso os tupinambás, e como a marca de seus saberes praticados pode nos indicar a composição de um repertório de *subjetividades inconformistas* (Santos, 2009), que continuam a reverberar ações rebeldes, decoloniais nos dias de hoje. A relação dos tupinambás com as dimensões da guerra confronta a construção da suposta passividade do povo brasileiro, noção que vela as violências historicamente produzidas e as correlações de forças desiguais. A minha hipótese sobre a formação de um repertório tático de saberes decoloniais a partir de *subjetividades inconformistas* assente em outras experiências sociais se dá no exemplo da aparição do Caboclo Tupinambá nas umbandas cariocas. Por mais que este Caboclo não precise de um vínculo étnico com os povos tupinambás, sua marca identitária como componente de uma linguagem subalterna é invocada para operar práticas de ressignificação do mundo e de invenção de novos seres, ou seja, ações decoloniais. Eis o verso cantado: “Estava na beira do rio sem poder atravessar, eu chamei pelo caboclo, era o Caboclo Tupinambá.”

<sup>42</sup> Menção aos caboclos das umbandas e macumbas brasileiras.

<sup>43</sup> “Saravá a banda” é uma expressão comum nas umbandas cariocas que dimensiona a firmeza do coletivo e suas ações de trabalho.

do hoje. Nesse sentido, me arrisco na amarração do seguinte verso: não há enfrentamento e transgressão ao colonialismo que não assuma posições contundentes e comprometidas com o combate ao cárcere racial (enclausuramento e desvio do ser) e às suas produções de injustiça cognitiva.

Assim, a decolonialidade deve emergir não somente como um mero conceito, mas também como uma prática permanente de transformação social na vida comum. A princípio, esse é um desafio que está lançado: devemos estar atentos às ciladas do *fetichismo conceitual*<sup>44</sup> para não perdermos de vista o histórico e o horizonte de lutas que nos abrem caminhos. A decolonialidade, como um ato de resiliência e transgressão, é, logo, uma ação rebelde, inconformada, em suma, um ato revolucionário.

Por mais contundente que venha a ser o processo decolonial, é também um ato de ternura, amor e responsabilidade com a vida. A colonização acarreta o destroçamento dos seres subordinados a esse regime, os colonizados, mas também a bestialização do opressor, o colonizador. Sobre a colonização não se ergue civilização, mas sim barbárie.<sup>45</sup> Dessa forma, inscreve-se o fato de, a partir desse acontecimento, emergir também a necessidade da invenção de novos seres. A meu ver, o afeto, a ternura, o amor, a responsabilidade com a vida são elementos decoloniais que substanciam as possibilidades de resiliência e transgressão. Assim escrevo: Resiliência = reconstrução tática a partir dos cacos despedaçados pela violência colonial. Transgressão = invenção de novos seres para além do cárcere racial, do desvio e das injustiças cognitivas.

É nessa perspectiva que se torna necessário desatarmos o aperto da moral e da hipocrisia que nos encarna ao baixar em nós o *ethos* cristão. A rebeldia como um ato parido de nosso inconformismo com as injustiças é também uma ação de esperança que comunga do ideal decolonial. Em nossas condições existenciais e históricas, não há razão para termos pudor de discutir a violência, posto que convivemos com este fenômeno desde que fomos “descobertos”, transformados em peças da engrenagem do maquinário capitalista e inventados

---

<sup>44</sup> *Fetichismo conceitual* foi o termo utilizado pelo professor Joaze Bernardino Costa (Universidade de Brasília) durante sua conferência na Semana de Reflexões sobre Negritude, Gênero e Raça – Sernegra 2016 – para chamar a atenção para os perigos da redução da noção de decolonialidade somente às citações ou a uma espécie de modismo acadêmico. Segundo ele, a ideia deve emergir vinculada a uma prática que estabelece compromisso direto e responsabilidade com o ativismo político, uma vez que há uma tradição de lutas decoloniais para além do projeto costurado no âmbito da ciência. Arturo Escobar (2003) também aponta para as dificuldades e necessidades de articulação entre a produção teórica e as lutas de base no âmbito da decolonialidade. A perspectiva das encruzilhadas aqui defendida, principalmente na potência da noção de *cruzo*, como também em todo o seu projeto enquanto pedagogia, vem praticar esses atravessamentos apontando outros caminhos enquanto possibilidades.

como Novo Mundo. O colonialismo é violência em estado bruto, como nos alerta Fanon (1968). A colonização é uma engenharia de destroçar gente, a decolonialidade, não somente como conceito acadêmico, mas enquanto prática social e luta revolucionária, deve ser uma ação inventora de novos seres e de reencantamento do mundo.

Cruzemos, então, os ecos mencionados acima com a máxima lançada pelo poeta feiticeiro (cumba) Aimé Césaire (2008): *inventemos novos seres*. Enfrentemos nossos traumas, sequemos nossas feridas no sol que cai sobre nossas existências, recolhemos os cacos de nosso despedaçamento ontológico para, de forma resiliente, nos reinventarmos. Erguem-se dos cacos despedaçados seres que incorporam saberes outros, movimentam-se de múltiplas formas, rumam em prol da transgressão, miram e praticam a decolonialidade. Resiliência e transgressão – estes são os termos que de forma cruzada pautam a inventividade desses novos seres. A reinvenção, a partir dos cacos despedaçados pelo advento da modernidade, confronta a não existência incutida pelo devir negro (Mbembe, 2014) e o simulacro de humanidade branco a serviço da dominação colonial.

Uma virada epistemológica como parte de um processo decolonial implica uma política de preservação da vida em sua integralidade e imanência. A diversidade de saberes possíveis no combate ao desencantamento do mundo exige a emergência de outras ontologias, poéticas e seus respectivos *cruzos*. Não à toa, a colonialidade – a que prefiro chamar de *carrego colonial* – se vitaliza trançando-se nas dimensões do ser, do saber e do poder.

Sendo assim, é nossa responsabilidade assumir a emergência e a credibilização de outros saberes, diretamente comprometidos, agora, com o reposicionamento histórico daqueles que os praticam. Nessa perspectiva, emerge um outro senso ético/estético; os saberes que cruzam a esfera do tempo, praticando nas frestas a invenção de um mundo novo, são aqueles que se encarnam na presença dos seres produzidos como *outros*. Firmemos nossas respostas combatendo a baixa estima que nos foi imposta; a problemática epistemológica é fundamentalmente étnico-racial, e é por isso que essa batalha nos demanda tónus político que confronte e burle a principal ameaça à vida ao longo dos últimos séculos: o racismo/colonialismo.

Eis a cumeeira da modernidade, sustentada sobre os pilares da raça, do racismo e do Estado-Nação, a energia desse espectro continua a nos afetar. Lançados a essa demanda, haveremos de jogar o jogo, fomos produzidos como desvio, como seres vacilantes e aí inventamos a ginga, sapiência do *entre*, para lançar movimentos no vazio deixado. Os seres

---

<sup>45</sup> A relação entre civilização e barbárie como faces encruzadas está presente nas obras de Benjamin (2012) e Césaire (2008).

submetidos às lógicas de opressão desse sistema são inventores dos jogos de corpo, palavra e ritmo. Tomado pela cadência da *vadiação* (invenção lúdica do ser vacilante e sabedoria de fresta), farei o meu jogo praticando alguns giros e negaças<sup>46</sup>, plantando ponta-cabeça. Nessa perspectiva, inverteo algumas posições, cruzo algumas noções para apontar outros caminhos possíveis – essa é a potência da transformação assente nas encruzilhadas.

Fazendo caminhos por encruzilhadas, amarro mais alguns nós e firmo outros improvisos. Hall (2009) nos presenteou com um amarrado crítico intitulado de “Quando foi o pós-colonial? Pensando no limite”, com o qual dialogo encruzando sua interrogação à máxima dos jongueiros, que nos ensinam que uma pergunta sempre abre caminho para outros atravessamentos. Assim, improviso um novo verso. A meu ver, o chamado ‘pós-colonial’, antes de ser um empreendimento teórico, codifica-se como as enunciações que reposicionam os seres, suas imagens, narrativas, interações e ressemantizam as formas de resistência/invenção nas margens. O pós-colonial transborda as conceituações acadêmicas para se imantar também na língua dobrada do povo do Congo<sup>47</sup>, nas mandingas de encanto da palavra, nas comunicações dos *ngomas*, na gramática da ginga, nas invenções de mundo pelas encruzilhadas, e em um intangível balaio de performances e sapiências. Sobre o pós-colonialismo, os jongueiros já haviam dito uma significativa resposta: “canoa de arariba e remo de araribá, a canoa de jongueiro tem boca e sabe falar”.<sup>48</sup>

<sup>46</sup> Negaça é um conceito próprio da prática da capoeira que é utilizado para expressar o caráter malicioso e sedutor do jogo de corpo para que não se revele totalmente aquilo que se sabe, nem as pretensões de uso desse saber. Assim, o jogo se desenrola a partir da estratégia da dissimulação para que aquele que nega possa induzir o outro jogador a se expor. A negaça é o princípio tático de operação no campo do outro a partir de um erro ou de um vazio deixado, e se faz pela indução, num finge que vai, mas não vai, apontando para um lado e indo para o outro, mentindo, sorrindo, para induzir o outro ao erro. É um saber corporal e, por isso, a tentativa de conceituá-la encontra limites, uma vez que a mesma é enunciada a partir de uma textualidade não verbal. O conceito de negaça está diretamente imbricado a outras noções próprias do complexo de saber da capoeira, como as noções de mandinga, malandragem, malícia, manha, ginga e mentira.

<sup>47</sup> A língua do povo do congo é uma expressão utilizada para compreender a artimanha de falar de forma metafórica e, sobretudo, cifrada a partir de um repertório cosmopolita que cruza referenciais de diferentes culturas. Uma das marcas mais salientes dessa expressão são os cruzos entre o português e o quimbundo junto às formas de comunicação através do *gugunado*, som emitido em voz grave e baixa. A língua do povo do congo é uma marca explícita do que chamo de *dobra na palavra*, uma metalinguagem parida nos fluxos da diáspora que transgride a normatividade da língua oficial como forma de controle e conversão. Esse modo de linguagem, por operar em um “não lugar”, estar localizada no *entre*, foi amplamente ignorado pelo poder vigente, chegando a ser considerado uma marca da inferioridade cognitiva das populações negras na diáspora. Porém, essa linguagem operou nas frestas, no vazio deixado pela incapacidade de o poder vigilante decifrar o enigma. A língua do povo do congo é uma das expressões das enunciações nas margens, configurando-se assim como uma forma de discurso pós-colonial e decolonial. As marcas dessa sabedoria estão presentes nas gramáticas poéticas do jongo, da macumba e umbanda carioca, principalmente no que tange ao repertório da linha de pretos velhos, seus enigmas e amarrações.

<sup>48</sup> Sobre as narrativas do jongo, pontos cantados, seus enigmas e amarrações como discursos pós-coloniais, ver Rufino (2014). Outro ponto de destaque que se vincula ao ponto de jongo apresentado é a presença do que Fanon (2008) destacou como caráter não objetivo da linguagem subalterna.

Seguindo caminhos por encruzilhadas, existe ainda outra via conceitual que também deve ser atravessada, a colonialidade. Esse fenômeno, que prefiro chamar de *marafunda* ou *carrego colonial*, compreende-se como sendo a condição da América Latina submetida às raízes mais profundas do sistema mundo racista/capitalista/cristão/patriarcal/moderno europeu e as suas formas de perpetuação de violências e lógicas produzidas na dominação do ser, saber e poder. A proposta que se faz aqui é a de que, a partir do impulso de Immanuel Wallerstein (1974, 2012) e de toda esteira intelectual latino-americana (Quijano 2005, 2008, Mignolo, 2005, 2008, Dussel, 2005, 2008, Lander, 2005, Castro-Gomes, 2005), pensemos a colonialidade para além dos caminhos riscados, para mirar as presenças e práticas dos sujeitos da vida comum.

É necessário, para isso, destacar que os efeitos de desencantamento desencadeados pela colonialidade produzem bloqueios na comunicação entre os povos latino-americanos. Todavia, é apostando na potência do *cruzo* e praticando o exercício de *dobrar a linguagem* – ações de ampliação de outras formas de comunicação – que firmarei que a colonialidade nada mais é do que o *carrego colonial*. Ou seja, a má sorte e o assombro propagado e mantido pelo espectro de violência do colonialismo.

A noção de encruzilhada emerge como disponibilidade para novos rumos, gramática poética, campo de possibilidades, prática de invenção e afirmação da vida, perspectiva transgressiva à escassez, ao desencantamento e à monologização do mundo, a encruza emerge como a potência que nos possibilita a prática de estripulias. Nesse sentido, miremos a decolonialidade. Certa vez, uma preta velha me soprou ao ouvido: “Meu filho, se nessa vida há demanda, há também vence-demanda”<sup>49</sup>. Nessa perspectiva, se a colonialidade emerge como o *carrego colonial* que nos espreita, obsedia e desencanta, a decolonialidade emerge como as ações de desobsessão dessa má sorte. Assim, a decolonialidade está a ser praticada nas frestas, como ato de resiliência e transgressão. Desde que a primeira cruz foi erguida na empreitada colonial, a rasuramos reinventando caminhos pelas encruzilhadas.

Entoavam os velhos *cumbas*<sup>50</sup> nas *plantations* de café da região do Vale do Paraíba: “Tanto pau de lei no mato, embaúba é coroné, embaúba é coroné! Carreiro tumba, carreiro

<sup>49</sup> ‘Vence-demanda’ é uma planta utilizada nos ritos afro-indígenas, tem propriedades terapêuticas nos tratamentos de quebra de feitiço e de má sorte. Bastante popular nas macumbas e umbandas cariocas, é conhecida também como ‘vence-guerra’.

<sup>50</sup> O termo ‘cumba’ é proveniente do quicongo e designa a noção de feiticeiro. Na cultura do jongo, os cumbas são tidos como os poetas feiticeiros, mestres conhecedores dos segredos do encantamento da palavra. Segundo os jongueiros, a palavra se expressa como corpo, como presença, é elemento propulsor de força vital e de construção do mundo. Assim, a palavra é parte do corpo daquele que a profere, como é também suporte que pode ser montado por uma presença ancestral. Nesse sentido, firma-se a máxima popular: “a

tumbambá, barata na parede não deixa a gente sossegar”. As populações negro-africanas<sup>51</sup> nas Américas já dobravam as palavras e enunciavam com a integralidade e a imanência de seus corpos os chamados discursos pós-coloniais e desferiam as ações decoloniais. O meu verso se ata em tom de provocação, porém, camaradinhas, lhes digo: sobre a linearidade histórica ou sobre o rigor dos termos, agora pouco nos importa, o que vale para nós aqui é o teor das flechas atiradas pela boca ou o tamanho do tombo que levará aqueles que nos golpeiam.

E aí eu pergunto: quem vai dizer que Fanon não é encarnado por um velho cumba? Os cumbas são os conhecedores dos segredos e potências das palavras, que nesse caso é também corpo, hálito e saliva envoltos ao ritmo, elementos propiciadores de invenção e mobilizadores de energia vital. São eles os mestres que sabem as *mumunhas* das invenções através do verso. A eles podemos dedicar a máxima “as palavras têm poder”. De fato, elas têm. A palavra não se limita em ser veiculadora dos sentidos, a palavra é carne, é materializadora da vida, propiciadora dos acontecimentos. Os cumbas são poetas feiticeiros, encantadores de mundo através do verso. A virada linguística, elementar para a constituição da emergência do pós-colonial, pode ser também entendida como sendo a *dobra na palavra* performatizada pelos múltiplos saberes praticados na diáspora. Assim, essas formas de enunciação como forma de existência são também ações decoloniais, pois versam sobre resiliência e transgressão.

A invocação do saber ancestral demanda o alargamento do presente. Assim, aquilo que Walter Benjamim (2012) problematizou nos limites de sua obra *Sobre o conceito de história* nós, aqui, aprendemos no movimento espiralado da máxima “Exu matou o pássaro ontem com a pedra que atirou hoje”. O tempo de outrora, o tempo dos ancestrais, se encarna no agora, a obsessão positivista do mundo moderno, por mais que tenha tentado nos lançar no poço do esquecimento, não foi capaz de quebrar nossos vínculos com a ancestralidade, pois cada um dos nossos se faz devidamente presente e vivo nas mais diferentes formas de

---

palavra não volta atrás”. Essa noção é compreendida como a incapacidade de retorno diante de um deslocamento. A palavra é, nos termos deleuzianos, um acontecimento que, uma vez lançado, corre mundo atravessando e alterando cursos até se encantar na escuta de um outro que fiará esse ponto o passando à frente ou o devolvendo. Assim, atam-se os pontos de uma teoria da comunicação a partir do saber dos jongueiros. O termo ‘cumba’ está ligado também à expressão popular macumba. Dado que o prefixo “ma” no quicongo vem a formar o plural, o termo ‘macumba’ estaria vinculado ao sentido de “reunião dos poetas-feiticeiros” ou “terra dos poetas-feiticeiros”, ou seja, a compreensão plural da presença e do saber dos encantamentos sobre os corpos/palavras. Essa perspectiva apresenta um horizonte completamente contrário dos sentidos inculcados no termo, fazendo com que deixe de ocupar uma dimensão subalterna para se expressar como um complexo de saberes.

<sup>51</sup> A inscrição do termo negro-africano ressalta o caráter duplo da não existência inscrito na gramática moderna-colonial. Seja em um dos dois termos, de forma separada (negro ou africano) ou no indexamento dos dois (negro-africano), suas aplicações revelam o sentido da não existência do ser a que eles se direcionam, pois operam como terminologias que localizam o devir desses não humanos no mundo. Assim, ambos os termos

invocação. Os jongueiros, cultuadores da ancestralidade, já cantariam: “tambor, tambor, vai buscar quem mora longe, vai buscar quem mora longe”<sup>52</sup>.

A narrativa inventora do mundo, a partir do advento da modernidade ocidental, produz presença em detrimento do esquecimento. Se engana quem pensa que a história é uma faculdade que se atém somente sobre aquilo que deve ser lembrado, a história, como um ofício de tecer narrativas, investe fortemente sobre o esquecimento.<sup>53</sup> Assim, é na perspectiva da produção da não presença dos seres em sua diversidade que se institui uma compreensão universalista sobre as existências. Somos “oficialmente” paridos para o mundo a partir da empreitada colonial, do projeto de dominação exercido pelo ocidente europeu. América Latina, Brasil, África – o que isso tem a nos dizer sobre a nossa condição?

O parâmetro de nossa condição existencial nos coloca sobre a qualidade de seres vacilantes, desvios existenciais, e é a categoria raça o principal elemento político que fundamenta o caráter da exploração e dominação colonial (Quijano, 2005). ‘Raça’, ‘racismo’ e ‘Estado-Nação’ – é nesses três termos que também se expressariam as formas da colonialidade do ser, saber e poder, que se cospe a marafunda colonial a ser desatada. Assim, camaradinhas, ato o ponto: América Latina, Brasil e África, aterros que guardam as sobras da edificação da Europa e do mundo ocidental. Constructos, invenções racializadas, desviantes, portadoras do dilema do não ser, da dupla consciência (Du Bois, 1999) ou do “mesmo, mas não exatamente” (Bhabha, 2008).

Porém, ato outro verso que vai buscar quem mora longe, indo mais ao fundo para mostrarmos as “calças curtas” da linearidade histórica e de sua produção monológica sobre o mundo. Onde estavam os tupinambás, os aimarás, os quicongos, os iorubás, os xavantes, os quíchuas, o povo da mina, na chamada Idade Antiga ou Idade Média? Teremos de fazer como certa vez me ensinou um jongueiro: “meu filho, havemos de cismar com as coisas do mundo”<sup>54</sup>. Diop (1974, 2014), Moore (2012) e Fernandes (2006)<sup>55</sup> nos apresentaram caminhos de cisma com esses regimes de verdade, obras fundamentais que reposicionaram as

---

são parte de uma gramática monológica que opera na produção de um duplo sentido desviante do ser, como nos explica Mbembe (2014).

<sup>52</sup> Ponto de jongo.

<sup>53</sup> Sobre as problematizações acerca de história e esquecimento, ver Benjamin (2012).

<sup>54</sup> Essa fala foi enunciada por Mestre Joaquim de uma comunidade de Porciúncula, município do estado do Rio de Janeiro. Mestre Joaquim é jongueiro, mestre de folia de reis e ogã.

<sup>55</sup> As obras de Diop e Moore nos apresentaram perspectivas sobre a Antiguidade das civilizações africanas, rompendo com o caráter monológico das narrativas que centram a história do mundo a partir de um

imagens, corromperam a linearidade histórica e desobstruíram os bloqueios produzidos pelas obsessões cartesianas. O desafio nos demanda outros movimentos, mirando uma virada epistemológica que seja implicada na luta por justiça cognitiva e pela pluriversalização do mundo. Devemos credibilizar gramáticas produzidas por outras presenças e enunciadas por outros movimentos para, então, praticarmos o que, inspirado em Exu e nas suas encruzilhadas, eu chamo de *cruzo*.

O combate à colonialidade é uma prática de responsabilidade com a vida em sua integralidade, diversidade e imanência. A ancestralidade é a vida enquanto possibilidade, de modo que ser vivo é estar em condição de encanto, de pujança, de reivindicação da presença como algo credível. A morte, nesse sentido, não está vinculada simplesmente aos limites da materialidade, mas se inscreve como escassez, perda de potência, desencante e esquecimento. Assim, recorro à máxima cunhada por um catedrático da rua quando me disse que “tem muito vivo que tá morto e muito morto que tá mais do que vivo!”<sup>56</sup> Eis o enigma atado na filosofia da linguagem dos pretos velhos, os *eguns* da afro-diáspora.

Assim, haveremos de lembrar que o fundamento do Novo Mundo para os povos não brancos é a morte enquanto escassez e esquecimento. Da passagem pelo portal do não retorno nos portos da banda de lá<sup>57</sup>, dos suicídios, do banzo, dos genocídios, da zoomorfização<sup>58</sup>, da transformação do ser em mineral e sua laminação nos rolamentos dos colonialismos até a transformação do homem-metal em homem-moeda, base estruturante do primeiro capitalismo.<sup>59</sup> Não à toa, o Atlântico foi nomeado pelos seres negros que o atravessaram como ‘calunga grande’. Se vocês não sabem o que é a calunga grande, eu vos digo: é o termo utilizado para designar o oceano como o ‘grande cemitério’.

O grande cemitério que, a princípio, separava mundos foi o elemento propulsor do não esquecimento. Saindo de lá, o que estava cravado para os que foram atravessados era a perspectiva do não retorno. Para os que ficaram do lado de lá restava a memória dos

---

protagonismo das populações brancas-europeias. Já na obra de Fernandes as populações tupinambás são apresentadas contraponto aos regimes de verdade instituídos pela ordem colonial.

<sup>56</sup> Essa amarração me foi lançada por uma entidade de umbanda, Seu Tranca Rua das Almas, durante uma conversa em uma gira.

<sup>57</sup> Margem do continente africano banhada pelo Atlântico. O portal do não retorno a que me refiro é um monumento na cidade de Ajudá, no Benin. O monumento foi construído em um local de embarque das populações escravizadas. Considerando que os que por ali saíam não retornavam, a passagem pelo monumento representava a própria destituição da vida.

<sup>58</sup> A perspectiva que aponta a animalização do negro. Ver Fanon (1968).

<sup>59</sup> A destituição ontológica, a partir da perspectiva da transformação do ser em peça e em mercadoria. Ver Mbembe (2014).



ancestrais que saíram para não retornar. Para aqueles que atravessaram a calunga grande ficam as memórias de outro tempo a serem reivindicadas para substanciar a invenção de uma nova vida. Uma das noções que defendo ao longo deste trabalho é a de que o Atlântico, mais do que um oceano e um grande cemitério, é também uma encruzilhada. É pelas vias da imposição da morte, física e simbólica, propagada pelo projeto colonial, que se cruzam experiências e se reinventa a vida enquanto possibilidade. A presença negro-africana nas bandas ocidentais do Atlântico, nas Américas, é marca do devir-negro no mundo, como nos ressalta Mbembe (2014), mas é também uma marca inventiva da reconstrução da vida enquanto possibilidade produzida nas frestas, em meio à escassez, e na transgressão de um mundo desencantado. A ancestralidade como sabedoria pluriversal ressemantizada por essas populações em diáspora emerge como um dos principais elementos que substanciam a invenção e a defesa da vida.

Combater o esquecimento é uma das nossas principais armas contra o desencante do mundo. Assim, tomo como base a reivindicação do preto velho Césarie (2008), que grita que não esqueceremos as atrocidades feitas, as mutilações, as aldeias queimadas e o chão irrigado a sangue. O nosso não esquecimento é substancial para a invenção de novos homens, livres e combatentes de qualquer espreitamento do poder colonial. É nesse sentido que firmo meu verso: o não esquecimento, a invocação, a incorporação, o alargamento do presente, o confiar da continuidade e do inacabamento passado de mão em mão compartilhado em uma canjira<sup>60</sup> espiralada é o que entendemos enquanto ancestralidade, que emerge no contexto de nossas histórias como uma ação decolonial.

Nessa perspectiva, o que emerge como elemento a ser credibilizado não é a emergência de uma noção que suavize as violências praticadas pela empresa colonial, mas sim a emergência de um outro horizonte filosófico, orientado pelo princípio da ancestralidade, que nos lance a outro senso ético/estético. Assim, a ancestralidade inscreve-se nos limites da própria vida. A dimensão do ancestral está imbricada a imanência do ser, fundamenta tanto uma ontogênese, como também uma ontologia. A natureza elementar dos seres, como as suas potências, convertem-se em ações de transgressão dos limites da colonialidade. Os constructos ‘raça’ e ‘humanidade’, elementos que fundamentam uma alteridade produtora de desigualdades e injustiças, devem ser enfrentados, transgredidos e transmutados perspectivando novos atos de responsabilidade com a vida em toda a sua esfera.

---

<sup>60</sup> Roda ritual das macumbas brasileiras.

Torna-se necessário, dessa forma, invocarmos as sabedorias ancestrais, porque, ao emergirem, ao serem manifestadas como práticas de saber, elas trazem as presenças daqueles que compõem junto conosco os giros dessa canjira espiralada que é a vida. A invocação da ancestralidade como um princípio ontológico, epistemológico e semiótico é, logo, uma prática em encruzilhadas. Afinal, a própria noção de encruzilhada é um saber praticado ancestralmente que aqui é lançado como disponibilidade para novos horizontes que reivindicam a sofisticação de um mundo plural, pujante e vigoroso, contrário e combativo ao desencanto e à escassez do mundo.

A encruzilhada é o principal conceito que fia e ata os pontos deste trabalho. A noção assente nas potências do orixá Exu transborda os limites de um mundo balizado em dicotomias. A tara por uma composição binária, que ordena toda e qualquer forma de existência, não dá conta da problemática dos seres paridos no *entre*. A dupla consciência, a existência pendular, a condição vacilante do ser é, a princípio, o efeito daquilo que se expressa a partir do fenômeno do *cruzo*. Assim, ato a provocação: aquilo que a agenda colonial buscou produzir como um sistema de controle da vida, a partir de uma ordem pautada nos binarismos, acarretando a redução das complexidades, imprevisibilidades e impossibilidades, é fragilmente salientado por uma leitura a partir da gramática poética das encruzilhadas.

Norte e Sul global, perspectivas conceituais que nos abrem caminhos para a problematização da geopolítica do poder, a colonialidade. Porém, cismo com essas categorias, e o cismar não significa descredibilizá-las enquanto possibilidades, mas exatamente o contrário. A cisma é a sapiência da fresta, é como a ginga que emerge como potência criativa praticada no *entre*. Escolher um dos dois lados como o único caminho possível ou como mera oposição é desencantar a potência de enugbarijó, face de Exu que se posta nas zonas de fronteira do *cruzo*, transmutando o que lhe é lançado quando engole de uma forma para vomitar, devolvendo aquilo que engoliu de forma transformada.

Para os seres paridos na esquina da modernidade, orientados pelas perspectivas do ser/saber assente na gramática poética das encruzilhadas, o que pulsa e dá o tom do acabamento na reivindicação da vida é a máxima que circula nos terreiros que diz: “a encruzilhada é o umbigo do mundo”<sup>61</sup>. A normatização do mundo em um esquema binário é mais uma *marafunda colonial*, considerando que a própria Europa nunca foi versada em uma única banda. Bakhtin (2008), em sua tese sobre a cultura popular a partir da leitura da obra de

---

<sup>61</sup> Essa frase foi ouvida algumas vezes ao longo das experiências tecidas nos terreiros de candomblé e de umbanda.

François Rabelais, nos mostra que o contexto da Europa do Renascimento já era atravessado pelos *cruzos*.

Assim, ressalto que, quando lanço a minha crítica à modernidade, faço sobre aquilo que o seu projeto de dominação colonial reivindica ser. Ou seja, a mentira propagada por séculos envolta num véu de pureza que dissimula o caráter devastador e colonialista, legitimado a partir de uma política de invenção do *outro* como parte a ser dominada para a acessão da civilização. Eis que se ergue o que chamo de *marafunda*, *assombro* e *carrego colonial*, sopro de má sorte, praga rogada, espectro de violência, perda de potência, obsessão e escassez de vida.

É por meio da recusa da condição de imobilidade propagada por esses efeitos que devemos transgredir os seus parâmetros. Dessa maneira, é necessário não se deixar apreender, praticar o que sugiro conceitualmente, inspirado na sapiência corporal dos capoeiras, como *rolê epistemológico*, para então lançarmos a flecha: o que é o mundo? Não podemos aceitar que o mundo esteja destinado unicamente à esfera da humanidade completamente desumana, seja pela negação dos seres incutidos sob a lógica do desvio, ou pela bestialização daqueles que acreditam ser distintos, a partir do regimento dessa lógica. O que é vendido há séculos como possibilidade para os seres atados por essa marafunda é o contínuo da raça, ou seja, a subalternidade da maioria dos seres como a massa que pavimenta os cursos do processo civilizacional moderno.

A encruzilhada emerge como elemento fundamental nesse processo, uma vez que a noção de restituição é ponto central na possibilidade de inscrição de uma nova história. Essa que deve vir a ser construída implicada com a invenção de novos seres e no acabamento do mundo pautado pela responsabilidade com a justiça e a reparação. A encruzilhada como um campo de possibilidades, horizonte disponível para as transformações radicais nos perspectiva aquilo que Fanon (2008) já anunciava como a necessidade de um “novo humanismo”, e também o que Mbembe (2014) apontou como uma “consciência comum do mundo”.

Praticar a encruzilhada nos aponta como caminho possível a exploração das fronteiras, aquelas que, embora tenham sido construídas *a priori* para cindir o mundo, nos revelam a trama complexa que o codifica. A crítica ao ocidente e às suas razões aqui feita, por mais que venha a estabelecer diálogo com a própria narrativa totalizante, produzida por esse mesmo sistema, não vem a corroborar a compreensão da Europa enquanto algo puro. Essa mesma ideia é o que me faz não sair em defesa de um espírito latino americano ou africano embalado pelo véu da pureza e do essencialismo. A perspectiva analítica lançada pelo conceito de encruzilhadas me possibilita exatamente o contrário: escarafunchar as frestas, as zonas

fronteiriças, as dobras, os interstícios, cantar as impurezas, a desordem e o caos próprios das estripulias-efeitos elegbarianos<sup>62</sup>.

O conceito de encruzilhada, vinculado diretamente à dimensão do movimento – domínio e potência de Exu –, fia ao longo deste trabalho uma série de problematizações acerca das presenças, dos saberes e das linguagens do ser negro, este entendido, a partir da perspectiva de Mbembe (2014), como um devir. Assim, segundo a noção citada, o substantivo “negro” compreende-se como toda “humanidade subalterna”, o imenso conglomerado de seres desviados, vacilantes, desalmados e fragmentados. A perspectiva do devir negro em diálogo com o conceito de encruzilhada aqui defendido vem destacar que o chamado Sul global é uma construção marcada pela sua absoluta negrura. Dessa forma, o Sul global é negro e não estaria necessariamente em oposição ao Norte global, mas sim encruzado, uma vez que a condição do negro é um devir que, em *cruzo*, marca e fundamenta toda a experiência global, principalmente no que tange aos sentidos acerca das noções de humanidade e consciência.

Dessa forma, o que Mbembe (2014), em sua *Crítica da razão negra*, aponta como possibilidade de que o mundo todo venha a ser negro, eu destacaria como os efeitos do mundo enquanto encruzilhada. Essa noção aqui reivindicada vem a confrontar os limites da dicotomia do mundo, ressaltando que essas realidades cindidas atuam como abstrações que operam a favor dos regimes coloniais e suas obsessões universalistas. A invenção do ser negro como elemento estruturante dos regimes de dominação e da expansão do capitalismo traz à tona a problemática do devir, desses “não seres” encruzados à própria reivindicação de um mundo polarizado. Assim, o que vem a se configurar como centro e periferia, humano e peça, cultura e natureza são, na verdade, perspectivas cruzadas impulsionadas pelo próprio movimento de edificação da modernidade. Dessa maneira, é a partir desses termos que defendo o caráter da modernidade ocidental como uma encruzilhada.

Essa perspectiva emerge não apenas para expor os limites e contradições da produção de um mundo binário, produtor de escassez e desencanto, mas se lança para reivindicar a encruzilhada como conceito para lermos o mundo, a partir das potências de Exu, que é por excelência o espírito que a encarna e a mobiliza. A encruzilhada-mundo emerge como horizonte disponível para credibilizarmos as ambivalências, as imprevisibilidades, as contaminações, as dobras, atravessamentos, interstícios, zonas fronteiriças, os não ditos, as múltiplas presenças, sabedorias e linguagens, ou seja, as possibilidades. Afinal, a encruza é o

---

<sup>62</sup> Menção às potências de Elegbara.

umbigo e também a boca do mundo, é morada daquele que tudo come e nos devolve de maneira transformada.

Fazendo caminhos por encruzilhadas, destaco que o cruzar das fronteiras de um mundo repartido ora me fará ressaltar um ou outro dos lados inventados como bases dessa ordem. A crítica aqui desenvolvida se dá feito jogo sanfonado, como diriam os capoeiras – “jogo de dentro, jogo de fora”. Assim, farei o uso<sup>63</sup> dos discursos propagados pelo regime moderno ocidental para também apresentar os vazios deixados por ele. A perspectiva das encruzilhadas não vem para negar a presença da modernidade ocidental, mas para desencadeirá-la do seu trono e desnudá-la, evidenciando o fato de que ela é tão parcial e contaminada quanto às outras formas que julga. O conceito de encruzilhada combate qualquer forma de absolutismo, seja os ditos ocidentais, como também os ditos não ocidentais. A potência da encruzilhada é o que chamo de *cruzo*, que é o movimento enquanto sendo o próprio Exu. O *cruzo* é o devir, o movimento inacabado, saliente, não ordenado e inapreensível. O *cruzo* versa-se como atravessamento, rasura, cisura, contaminação, catalisação, bricolagem – efeitos exusíacos em suas faces de Elegbara e Enugbarijó. O *cruzo* é a rigor uma perspectiva que mira e pratica a transgressão e não a subversão, ele opera sem a pretensão de exterminar o outro com que se joga, mas de engoli-lo, atravessá-lo, adicioná-lo como acúmulo de força vital.

Assim, o conceito de encruzilhada como perspectiva para outras leituras de mundo nos possibilita a transgressão dos regimes de verdade historicamente mantidos pelo colonialismo. A manutenção desses regimes balizados na ordenação de um mundo dividido em dois contribui para a perpetuação das injustiças cognitivas praticadas a todos aqueles desviados existencialmente, uma vez que existir plenamente é ser credível e ter a vida enquanto possibilidade de fartura e encantamento. Em sentido contrário, as injustiças operadas na destituição ontológica dos seres atacam diretamente a diversidade que compõe o mundo. O universalismo pregado como mote de um modelo de consciência e razão totalitária, produtor do desvio existencial/coisificação dos seres, é também o elemento propulsor dos epistemicídios (Santos, 2002; Carneiro, 2005) praticados durante séculos.

Retorno, então, a fortalecer a toada que firma o conceito de encruzilhada como uma noção não totalizante. A encruza, além de ser pluriversalista, pegando de empréstimo termo cunhado por Ramose (2008), é radicalmente transgressiva a qualquer forma de controle. Definida pelos seus praticantes como um campo de possibilidades, umbigo e boca do mundo,

---

<sup>63</sup> O termo ‘uso’ é aqui invocado em uma perspectiva de invenção, como nos sugere Certeau (2008).

é o que dimensiona o caráter inacabado, inventivo e possível das nossas existências, interações e invenções, ou seja, o tempo/espço das operações de Exu.

Invoquemos outro tempo. Existe um mito que nos conta que Exu ganhou o poder sobre as encruzilhadas após ficar 16 anos na casa de Oxalá. Antes disso, Exu perambulava pelo mundo sem trabalho, riquezas, ofícios ou preocupações. Exu então passou a ir na casa de Oxalá, onde observava o velho orixá nas suas atividades. Muitos iam até a casa de Oxalá, porém não permaneciam lá; Exu permaneceu. Observava Oxalá nas atividades de composição dos seres humanos, prestava atenção em tudo, e aprendeu todas as coisas do mundo. Certo dia, Oxalá ordenou que Exu se postasse na encruzilhada e por lá permanecesse vigiando aqueles que iam até a sua casa, porque ninguém poderia passar sem que trouxesse as devidas oferendas. Cada vez mais as pessoas iam e procuravam Oxalá em sua casa, Exu ajudava no recolhimento das ofertas. Como Exu aprendeu sobre tudo e ajudava sempre que necessário, Oxalá decidiu o recompensar. Assim, tudo que fosse ofertado a ele também deveria ser destinado ao seu ajudante. Exu tornou-se o guardião da casa de Oxalá erguendo sua morada exatamente na encruzilhada.<sup>64</sup>

A encruzilhada e seus *cruzos* são a própria potência de Exu. Assim, o orixá é o próprio princípio explicativo do conceito. A meu ver, as possibilidades de entendimento dessas sabedorias subalternas estão assentes nas mesmas. Segundo essa perspectiva, é preciso reconhecer a grandeza que emana do miúdo, é necessário se colocar na escuta atenta de outros enunciados, é preciso se deixar tomar pelo arrebate do barravento<sup>65</sup>. Pode parecer óbvio o que digo, mas não é. Apenas seria se estivéssemos vivendo fora de um regime totalitário que credibilizasse a vida em sua diversidade, fartura e pujança. Uma epistemologia do Sul conceituada por uma epistemologia do Norte tem um tanto quanto de marafunda. Uma epistemologia do Sul que almeje ser dominante também tem um tanto de marafunda. É por isso que aposto na sapiência do *cruzo*. Norte e Sul encruzados, o centro agora aponta para todos os lados, a periferia é centro e o centro é periferia. Assim sendo, toda forma de vida é uma suave resposta a esse dilema; a existência de cada ser está condenada a desaguar no colo do outro. Por isso, o que nos resta é a responsabilidade com a vida em sua diversidade e imanência.

A decolonialidade não pode se limitar a se banhar na beirada. Para uma virada epistemológica que combata de forma incisiva as injustiças sociais, os epistemicídios e o

---

<sup>64</sup> Essa narrativa está presente em um dos 256 odu Ifá.

<sup>65</sup> Toque sacro das macumbas cariocas, umbandas e candomblés angola.

embranquecimento cognitivo produzidos ao longo do tempo, haveremos de nos arriscar em mergulhos mais profundos. O desencadeamento, o tombo na ladeira, o “tapa sem mão” contra os privilégios da supremacia branca são, a meu ver, inevitáveis, uma vez que ações como essas, de caráter transgressivo, sempre operaram nas frestas. Fica evidente que resiliência e transgressão não são novidades em nossas bandas; porém, nos cabe o compromisso e a responsabilidade para que essas ações sejam contínuas a ponto de avançarmos em equidade.

Exu, para os iorubás e em suas múltiplas faces na diáspora, fundamenta uma ética responsiva. Eleger Exu como a potência codificadora e mobilizadora de uma pedagogia antirracista e decolonial é, em suma, um ato de responsabilidade com a vida. Exu é também o primeiro a ser criado e aquele que fundamenta toda e qualquer forma de existência. Assim, compreende-se como um princípio ontológico que transgride as dimensões explicativas assentes no ocidente-europeu, uma vez que é o elemento que versa acerca da natureza radical dos seres. Por isso, é na emergência de um novo projeto “poético/político/ético” que a força cósmica Exu é eleita como a esfera principal.

O orixá está em tudo e em tudo está, como nos diria a sabedoria inscrita na gramática dos terreiros, é o 1 multiplicado ao infinito. Certa vez me questionaram: “Ué, se Exu é tudo, como ficaram os outros orixás?” Vamos ao desate: cada orixá é um princípio explicativo do mundo, todos eles são potências que fundamentam as existências, os fenômenos e as possibilidades de interação e invenção. Ifá nos ensina que Exu é compulsório a toda e qualquer forma de existência, inclusive a dos próprios orixás. É aquele que estabelece a relação entre mundos, entre as possibilidades de ser e de interação com as realidades; a protomatéria das existências, ou seja, o elemento que constitui toda possibilidade de ser, seja material ou imaterial. É ele o poder que funde os acontecimentos e as suas reverberações.

O dono da encruzilhada é a potência a ser encarnada por uma pedagogia antirracista/decolonial, que desloca o orixá (força cósmica) de uma leitura centrada nos limites religiosos. Essa perspectiva se dá uma vez que o mesmo é, antes de qualquer coisa, o elemento propiciador das presenças, gramáticas e seus respectivos atravessamentos. Assim, neste projeto encruzado que imbrica ações de resiliência e transgressão chamado Pedagogia das Encruzilhadas, dialogam diferentes experiências performáticas significadas na diáspora que têm como identificação as múltiplas formas de invenção na linguagem como possibilidade de presença e escrita no mundo. A pedagogia encarnada por Exu se codifica como uma ação política/poética/educativa que dialoga com diferentes performances, e as percebe como disponibilidade conceitual para outros horizontes possíveis.

Nesse sentido, codificam-se os campos de batalha e mandingas dessa pedagogia. São eles:

– *Político*, pois assume como problemática ética/estética e ato de responsabilidade a luta contra o racismo anti-negro e a transgressão dos parâmetros coloniais. Essa dimensão está implicada diretamente com a preservação da vida em sua diversidade e imanência;

– *Poético*, pois emerge, a partir e em um diálogo cosmopolita (cruzado) com inúmeras sabedorias e gramáticas que foram historicamente subalternizadas. Ou seja, produzidas como não possibilidades uma vez que são sistematicamente descredibilizadas. A dimensão poética, que aqui deve ser lida no *cruzo* com a problemática epistemológica, revela a impossibilidade de separação entre ser, saber e suas formas de produção de linguagem. Assim, a emergência de outras gramáticas perpassa também pela dimensão política de defesa da vida em sua diversidade;

– *Ético*, implicada com uma das principais demandas a ser vencida na colonialidade, a invenção de novos seres. A dimensão ética perspectiva pela educação revela não um método a ser aplicado para a resolução dos dilemas escolares, mas emerge como um ato responsável comprometido com a transformação dos seres. A educação é aqui lida como fenômeno existencial na articulação entre vida, arte e conhecimento. Assim, a perspectiva das encruzilhadas emerge como potência educativa, uma vez que abre caminho para outras invenções que transgridem o desvio existencial e o desmantelo cognitivo incutido pela ordem colonial.

Eis a encruzilhada de três caminhos da pedagogia encarnada por Exu. É exatamente no cruzo dessas possibilidades que ele vagueia serelepe pelo mundo, atravessando as barras do tempo, vadiando no inesperado e esculhambando as certezas das existências assombradas pelo desencanto. Já diria a máxima versada pelos seus praticantes: “Exu samba no fio da navalha e mora na casca da lima”. Assim, esta obra montada por ele e ofertada para ele tem efeito de um *ebó cívico*, conceito que lanço nas esquinas do tempo para invocar, encarnar e multiplicar ações antirracistas/decoloniais, um efeito que é, a rigor, um ato de responsabilidade e de encantamento do mundo. Esse conceito, integrante da Pedagogia das Encruzilhadas, está cruzado ao de *ebó epistemológico* e integrado às potências de Exu.<sup>66</sup>

Assim, o *ebó cívico* que ofertado na esquina da modernidade é feito com os cacos despedaçados ao longo de mais de cinco séculos, com as sobras da civilização, os pedaços de corpo e de experiência ancestral que inventaram a vida nas frestas. Haveremos de dar de

---

<sup>66</sup> *Ebó cívico* e *ebó epistemológico* são conceitos integrantes da Pedagogia das Encruzilhadas. Pedagogia das Encruzilhadas, ambos serão apresentados e problematizados ao longo do texto.



comer a Exu, como cambono<sup>67</sup> deste fazer, a ele ofertou um balaio de conceitos – virações de mundo/amarrações de encanto/invocações de outros tempos – imantados no que chamo de Pedagogia das Encruzilhadas.

Exu fala na filosofia da ancestralidade versada por Mestre Pastinha, no voo encantado de Besouro Mangangá, na sapiência corporal do jogo de vadição, nas palavras dobradas por seu Aniceto, no encanto soprado por Mano Elói, na semântica dos rosários cantada pelos pretos velhos, nas rezas de cura de Vovó Maria Joana, no riscar das fofocas e mandigas de Beth Cheirosinha e dona Coló, na prosa ritmada nas esquinas, nos paralelepípedos banhados a marafo, nos padês virados na hora grande, nos prazeres, seduções, enigmas e segredos inesgotáveis do mundo. Todas essas experiências emergem como atos decoloniais, pois são a favor da vida em sua diversidade e imanência. A tarefa agora é lançá-las no *cruzo* de tantas outras formas, é na encruzilhada que se praticam as transformações. Exu é o caos necessário a toda invenção de um novo dia. Espreitemos o cair da tarde.

## 1.2 Yangí, a protomatéria da existência, o Exu ancestral: o ser para além do desvio

*Exu nasceu antes que a própria mãe.*<sup>68</sup>

Ifá, testemunho do destino e senhor da sabedoria, nos ensina que Exu precede toda e qualquer criação. Assim, Exu participa e integra tudo o que é criado, da mesma maneira que também está implicado em tudo que virá a ser destruído e tudo que ainda está por vir. É ele o princípio dinâmico que cruza todos os acontecimentos e coisas, uma vez que sem ele não há movimento. Exu é compulsório a todos os seres vivos e a todas as forças cósmicas. É ele a divindade mais próxima daqueles classificados como humanos, é o dono do nosso corpo e de suas potências, é o princípio comunicativo entre os seres, as divindades e os ancestrais. Exu é a primeira matéria que fundamenta toda e qualquer forma de existência; é a linguagem como um todo. É o pulsar dos mundos, senhor de todas as possibilidades, uma esfera incontrolável,

<sup>67</sup> Cambono é uma condição ou cargo executado nas macumbas e umbandas cariocas. O cambono é uma espécie de auxiliar tanto do sacerdote, dos ogãs, como também das entidades e dos consulentes. Classifico, aqui, a função de cambono a partir de uma máxima que circula nos terreiros: “cambono é o faz tudo; quem mais trabalha e quem mais aprende.”

<sup>68</sup> A epígrafe é parte de um oriki (narrativa mítica/reza) de Exu.

inapreensível e inacabada. Ele é o *acontecimento*, antes mesmo da leitura *deleuziana*, por isso at-a-se o verso que aqui nos abre caminho: “Exu nasceu antes que a própria mãe.”

Invoco as palavras, aquelas que Exu coloca e tira de nossas bocas<sup>69</sup>, para que as mesmas encarnem o texto, o avivem. As palavras consagradas neste texto são antes cuspidas como efeito de encanto. Abençoadas pelos poetas feiticeiros de outrora, aqui operam não só como a faca de ponta afiada dos capoeiras, mas também como fio que sutura e ata pertenças, sabedorias e memórias ancestrais. Entro nesse jogo incorporando outras gramáticas, defendendo e praticando o que chamo de *cruzo*, lançando em praça pública a Pedagogia das Encruzilhadas, ebó cívico que me foi dado para zelar e fazer correr gira. Assim, camaradinhas, ao longo dessa travessia segue a minha resposta responsável, codificada em formato de tese, imantada na troca de axés da luta por horizontes pluriversais e na construção de uma agenda política/educativa antirracista e decolonial.

*Iê, é hora é hora! Iê, vamos simhora, pela barra a fora, camará...* a palavra agora é ofertada àquele que a faz acontecer: Exu. O meu lugar é o de um ser cismado, praticante das frestas, que lança uma tese que se quer um feitiço de quebra de demanda e de abertura de caminhos, um padê<sup>70</sup> arriado na esquina da modernidade. A encruzilhada guarda o poder da transmutação, praticando-a, nos reconstruiremos dos cacos de nosso despedaçamento ontológico, faremos como Exu<sup>71</sup>, que, de cada pedaço picotado do seu corpo, se reconstruiu como um novo ser e se colocou a caminhar e a inventar a vida enquanto possibilidade. Essa é a face de Yangí, o caráter primordial de Exu.

O verso apresentado acima invoca as sabedorias ancestrais assentes em uma gramática subalternizada ao longo do processo colonial. Sobre a emergência de gramáticas outras, eu posso mencioná-las também como epistemologias encantadas. Essas nos abrem caminhos para a prática de outras possibilidades de invenção. Nesse sentido, a passagem que ressalta o feito de Yangí transcende os limites da sua presença na narrativa poética de Ifá para emergir como conceito próprio de uma teoria decolonial, uma teoria exusíaca. Firmo esse ponto pois essa noção operará como horizonte disponível para a invenção de novos seres, trazendo também no seu lastro outras perspectivas para as problematizações acerca das teorias que se debruçam sobre a condição humana. Assim, fazemos valer a máxima das encruzilhadas, que

<sup>69</sup> “Exu coloca e tira palavras de nossas bocas” é uma máxima comumente ouvida nos terreiros afro-religiosos. Ao longo dessa pesquisa foi manifestada por diferentes praticantes em diferentes momentos.

<sup>70</sup> Alimento votivo dedicado a Exu, conhecido popularmente como a farofa de Exu. Ipadê é o termo dado a um dos rituais vinculados a Exu dentro dos candomblés.

<sup>71</sup> A ideia de despedaçamento e reconstrução remonta uma das passagens expressas em um dos odus Ifá.

não reivindica verdades, mas sim possibilidades. A verdade única como possibilidade última das coisas é aqui encarada como uma espécie de morte por desencantamento.

Essa perspectiva Yangí será aqui lida como potência para um debate ontológico que transgrida os limites da supremacia da razão branca e desloque a dimensão das existências e da realidade para outros horizontes. Yangí nos permite problematizar a natureza radical de todos os seres criados, uma vez que é o Exu ancestral, como também nos permite redimensionar as presenças, a partir da divisão Raça x Humanidade, Existência x Não Existência, Negros x Brancos. Se a modernidade ocidental, em sua face de motor desenvolvimentista do capitalismo no mundo, destituiu a existência de milhares de seres ao longo de séculos de violência, o que restou desses seres deve ser agora encarnado pela potência ancestral, resiliente e transgressiva de Yangí, força reconstrutora dos cacos despedaçados que vêm a formar novos seres.

Yangí ainda nos revela outra potência a ser tomada como substância para ações transgressivas, que é o seu caráter enquanto agente do tempo, princípio do ser/estar multidimensional e escritor de uma ação do tempo em sentido espiralado. Dessa forma, Yangí (Exu ancestral) nos concede elementos para a reidinvincção da noção de ancestralidade como espírito do tempo que baixa em performance espiralada. Yangí, como horizonte disponível para outros cursos, nos permite navegar em uma filosofia da ancestralidade que problematiza o ser e a realidade para além do chamado “tempo presente”. Nesse caso, o presente nada mais é do que uma fração, um recorte arbitrário da realidade expandida ou do alargamento do agora. Ancestralidade, nesse sentido, emerge como um contínuo, uma pujança vital e um efeito de encantamento contrário à escassez incutida pelo esquecimento.

Nessa perspectiva, Yangí é sempre o primeiro como também o último; são as pontas do caracol (okóto), pois é o princípio e o tom do inacabamento. Essa proeza performatizada por Exu nos possibilita pensar o presente em perspectiva alargada, perspectiva esta que nos permite também transgredir com a linearidade histórica que achata o presente (potência do ser e suas invenções em interação com o espírito do tempo) entre passado e futuro. Assim, passado, presente e futuro não passam de abstrações.

A partir da disponibilidade conceitual assente na noção de ancestralidade, essas dimensões imbricam-se inscrevendo performances em um mesmo tempo/espço. Não à toa, a partir de uma filosofia da ancestralidade, a vida, enquanto invenção, pode vir a renascer daquilo que foi ontem, enquanto o futuro, como uma mera superação do “passado”, pode vir a significar a morte, tomada como perda de potência. Nesse sentido, Exu, o senhor das possibilidades, opera na simultaneidade das temporalidades, que se cruzam. O *devir exusíaco*,

para além da noção deleuziana<sup>72</sup>, inscreve-se na encruzilhada como princípio, inacabamento do mundo e campo de possibilidades.

Invoquemos a imagem de *Angelus Novus*, comentada na obra de Benjamin (2012), o anjo que tem seu semblante voltado para o passado, que olha fixamente as ruínas que se acumulam e crescem sobre os seus pés ao mesmo tempo em que uma tempestade sopra do paraíso e prende-se em suas asas, impelindo-o irresistivelmente para o futuro, para o qual ele volta as costas, enquanto o amontoado de ruínas cresce até o céu (p.246). A tempestade chamada progresso o impede de acordar os mortos e juntar os fragmentos – eis o anjo paralisado entre a barbárie e o progresso; eis o dilema da linearidade temporal do projeto civilizatório. Porém, nos cabe outros rumos, o descacetamento dessa lógica de tempo nos permite outros caminhos. Incursionemos, pois, por outros tempos.

Não à toa, a pluriversalidade de Exu o permite baixar em nossas bandas como anjo, representado em *cruzo*, em inúmeras umbandas, por São Miguel Arcanjo. É, camaradinhos, aquele mesmo que pisoteia a cabeça do capiroto é também um dos *cruzos* de Exu. Já versaria a máxima proferida por mais um velho nas mumunhas do encante: “a perspicácia de Exu tá na possibilidade de ele ser o que quiser!” Assim, São Miguel, montado de Exu, é o princípio da transmutação, aquele que pratica os *cruzos*, em sua balança pesa tudo o que há, e a sua espada corta as demandas e abre caminhos. Exu enquanto São Miguel, bem como São Miguel enquanto Exu, opera como o fiscalizador da ordem; porém, ele também a organiza e a destrói, a dinamiza para inventar a vida enquanto possibilidade.

Dessa forma, troquemos *Angelus Novus* por São Miguel, o das macumbas e umbandas cariocas. São Miguel Arcanjo aqui invocado é o que incorpora as potências assentes no Exu ancestral (Yangí). Nesse sentido, a paralisia diante do amontoado de destroços dá lugar à mobilidade, potência elegbariana encarnada no anjo e nos demais cacos despedaçados que são tomados por forças inconformadas, resilientes e transgressivas que se erguem e se movimentam, reconstruindo-se como novos seres. A perspectiva da ancestralidade como espírito do tempo que se manifesta a partir de uma lógica espiralada invoca a transmutação como um de seus efeitos. Ou seja, o encantamento encarna-se no anjo, que não mais é comprimido entre a barbárie do passado e o progresso do futuro, mas que alarga o presente enquanto possibilidade de invenção de novos rumos cruzados por múltiplas temporalidades.

Assim, o Arcanjo em *cruzo* com Exu nos anuncia algo também soprado pela boca de Benjamin (2012). Mais do que coisas brutas e materiais, haveremos de buscar o refinamento

---

<sup>72</sup> Ver Deleuze e Guattari (1992), e Gallo (2013).

das coisas espirituais. Haveremos de ficar atentos a todas as transformações, até mesmo as mais imperceptíveis. Assim, pensar as formas de ritualização da ancestralidade redimensiona a interpretação das problemáticas filosóficas acerca do ser, da realidade e do tempo para a emergência de disponibilidades conceituais assentes nas múltiplas performances aqui praticadas. Umbanda, candomblé, capoeira, jongo, samba são práticas fundamentadas no princípio da ancestralidade, todas essas, entre muitas outras não citadas, reivindicam no não esquecimento a potência de avivamento, reinvenção e inacabamento do ser. O tempo, nesse caso, remete-se ao alargamento do presente como um espiral multitemporal que imbrica princípio e inacabamento, e que lança as existências ao campo das soluções disponíveis, ou seja, as possibilidades. Ata-se o verso: “Meu mundo é hoje.”<sup>73</sup>

Yangí como elemento primordial das existências, mantenedor de um caráter dinâmico gerador de efeitos transmutadores, nos possibilita a defesa do não acabamento do mundo. Praticando outros caminhos, estes encarnados pelas potências de Exu, percebemos que os regimes de verdade acerca do mundo e suas soluções se assentam na escassez, pois as suas saídas não miram a diversidade como potência. Assim, haveremos de assumir como resposta responsável<sup>74</sup> o atravessamento e a transmutação das lógicas intransigentes e desencantadas contrárias à diversidade. Pratiquemos o cruzo.

Encruzam-se as máximas “meu mundo é hoje” e “Exu matou o pássaro ontem com a pedra que atirou hoje”. O agora, campo de possibilidades, tomado pelas potências de Yangí, encarna as sabedorias ancestrais como formas de invenção e de abertura de novos caminhos. Assim, assumimos como responsabilidade o desafio da luta decolonial a partir da proposição do preto velho Césarie (2008), aquela que reivindica a invenção de novos seres. Nos levantemos, então, e nos coloquemos a caminhar. O arcanjo, pedaço de Yangí, bate suas asas para desobsediar a inércia positivista do carrego ocidental. Lancemos mão de nossas sabedorias ancestrais, reivindicuemos Yangí como potência.

O que é o mundo colonial senão uma pilhagem de cacos? O que é a banda de cá do Atlântico senão um aterro das sobras da construção civilizatória do ocidente-europeu? Miremos para além dessa primeira vista, a encruzilhada atlântica nos guarda mais segredos. Os cacos de cá se movem, pois são encarnados pela potência ancestral de Yangí. Uma terra alimentada pelo sangue do sacrifício é uma terra que pulsa a invenção de outras possibilidades de vida. Mais uma vez teremos que fazer como nos sugere Walter Benjamin, irmos além da

---

<sup>73</sup> Conforme a canção de Wilson Batista: “Meu mundo é hoje, não existe amanhã pra mim (...).”

materialidade das coisas. Yangí, o Exu ancestral, está em tudo e, mesmo despedaçado, se levanta, se reconstrói e se põe a caminhar.

Ifá nos conta que Olodumare, o ser supremo, após um tempo imemorial de inércia resolve criar o mundo e a sua primeira criação é Yangí, a pedra primordial da existência. Yangí, Exu transmutado na pedra de laterita, representa a condensação da terra, a desagregação particulada e formadora do microcosmo iorubá. Yangí é invocado e lançado, ao longo do debate proposto pela Pedagogia das Encruzilhadas, como o elemento catalisador das potências resilientes e transgressoras fundamentais às invenções de novos seres e caminhos. Assim, na sugestão aqui proposta, o mesmo imbrica os caracteres de caco despedaçado, elemento indispensável a toda invenção, avivamento, processo de encanto e também por ser o elemento que representa o primeiro ser criado. Yangí, a pedra de laterita, é o “todo no fragmento” e o “fragmento no todo”. É o princípio ancestral de Exu que se lança também como potência inventiva e inacabada nos atravessamentos, invenções e lutas contra os efeitos do colonialismo.

Eis o elemento de encanto fundamental para a invenção necessária, reivindicação soprada da boca do preto velho Césarie (2008). Yangí, o Exu ancestral, é o elemento que substancia a invenção de novos seres, daqueles que se erguem das sobras e cacos despedaçados pelas atrocidades coloniais e reinventam a vida enquanto possibilidade. Esses novos seres, assim como Exu, serão incontrolláveis, pois os mesmos conhecerão o poder ancestral que os encarna e mobiliza. Na remontagem de suas presenças e corporeidades lançarão mãos, pés, palavras e olhares transgressivos à lógica desumanizadora propagada pela empresa colonial. Impulsionados pelo inconformismo, pela rebeldia e pela responsabilidade de traçar outros caminhos, cantarão alto e manterão vivos e pujantes seus ancestrais.

Yangí nos faz vivos e integrais, as presenças de nossos ancestrais soterram o vácuo do esquecimento. Mais uma vez baixa Césarie (2010) para nos lembrar que existe um abismo infinito entre colonização e civilização, e de tudo que foi feito em nome desse projeto sanguinário, não se pode resgatar um só valor humano. Afinal, a defesa da condição de humanidade na modernidade só é possível no contraponto daquilo que a razão colonial definiu como desvio. Daí a invenção da raça e a atribuição da mesma como elemento exclusivo dos seres brancos. É a partir dessa marafunda que se fixam milhares de seres no enclausuramento da não existência. Nesse sentido, o ser negro (encarnação corpórea da raça) é a significação do próprio vacilo existencial.

---

<sup>74</sup> Conceito presente na obra de Bakhtin (2013), aqui utilizado vinculado à disponibilidade conceitual de Exu no que tange às suas potências no campo da comunicação e da ética.

Mais uma vez nessa canjira espiralada baixa Mbembe, que no desenvolvimento de sua crítica à razão negra expõe a impossibilidade de separação entre o instinto animal e a “última razão” do homem. Uma vez que, se formos fiéis à determinada tradição da metafísica ocidental, o negro é um homem que nem é verdadeiramente um entre nós nem é como nós (2014, p. 63). Assim, haveremos de retornar a debater as formas de disputa acerca das regras de definição do negro. O que é contundente no cálculo colonial é a inscrição desse ser vacilante/não existente (peça) na engenharia da exploração moderna (escravidão).

Se na modernidade estabeleceu-se como regra o desvio existencial das populações negras, transformando mulheres e homens em itens de mercado (objetificação), estabeleceu-se também um questionamento acerca do estatuto ontológico das populações africanas e seus descendentes na diáspora. Para Ramose (2011), uma vez não humanos, legitima-se o tratamento sub-humano empreendido. De acordo com isso, a escravização é tanto uma necessidade lógica quanto um imperativo prático para satisfazer as necessidades psicológicas e materiais do colonizador.

Mais uma vez, raça, racismo e Estado-nação são os alicerces que sustentam a cumeeira colonial. Enfrentaremos ponto a ponto essa demanda, sucatearemos essas bases. As razões aqui invocadas são outras. Para nós, ritualizadores da ancestralidade, a morte não nos assombra, sequer é um imperativo. Em nossos termos há “morte” somente no esquecimento. Mais uma vez a voz do preto velho Césarie (2008) nos embala: não esqueceremos as atrocidades do colonialismo. As imagens de assassinato e humilhação nutrem nosso inconformismo e rebeldia, de modo que haveremos de enfrentar o trauma.

Porém, também não esqueceremos as nossas sabedorias ancestrais encruzadas no Atlântico, reinventadas nas bandas de cá como possibilidade de vida. Exu é a gnose reivindicada para dobrar o desvio existencial incutido. Dos cacos quebrados, da mutilação e do dismantelo, ele se coloca a caminhar e se expande. O que a física concebeu como entropia, os versos de Ifá já nos mostravam como sendo o efeito dinâmico de expansão e inacabamento de Exu. A definição filosófica alinhavada nos versos da poética do encanto nos redimensiona para uma presença anterior ao que nos nega enquanto possibilidade: “Exu nasce antes que a própria mãe.”

Dessa forma, reivindicando Yangí como disponibilidade conceitual, abrem-se caminhos para trilhar outro mundo possível. A história não está fadada aos regimes de verdade do colonialismo. A invenção do ocidente-europeu como centro tentou aterrar a diversidade existente nas margens. Assim, algo se constituiu em meio à desordem provocada. Exu existe nesse lado de cá do Atlântico, múltiplo no uno, para nos mostrar que o mundo não se sustenta

em uma ordem dicotômica. O que é investido para ser centro está encruzado ao que é investido para ser margem, o Norte ao Sul global. O mundo é uma encruzilhada e por isso é um campo de possibilidades infinitas, inacabadas, e é Exu quem comanda as estripulias.

Aos seres traumatizados pelo colonialismo resta encarar a encruzilhada formada por aquilo que os subordina e o que persiste de sua condição vacilante. Nesse sentido, devemos problematizarmos que, uma vez racializado, o negro é tornado uma espécie de duplo, a sua condição é, ao mesmo tempo, a não existência pela sua desumanidade, como também a busca de uma humanidade a partir da assimilação de uma brancura que o retire da própria anulação ontológica a que ele foi submetido.

Essa perspectiva nos mostra que a consciência como uma dimensão não corpórea da experiência humana é uma invenção branca a serviço dos próprios indivíduos mantidos sobre o privilégio do humanismo como um bem garantido aos sujeitos não racializados. A visão aqui ressaltada, no entanto, cruza o que Du Bois (1999) problematizou como uma espécie de dupla consciência, marca do ser negro na diáspora. Nesse caso, a dupla consciência pode ser também relida como as impressões irreparáveis do trauma colonial codificado como uma experiência encruzada. Por mais que essa condição dupla entre a não existência, creditada pela negrura, e a busca inalcançável da brancura, como forma de rejeição dessa condição de ser negro, desencadeie uma dinâmica esquizofrênica, a perspectiva das encruzilhadas pode nos apontar outros caminhos para a condição do ser negro na diáspora.

O que considero como outros caminhos possíveis na perspectiva do *ser* em encruzilhadas reinscreve o desvio existencial para um gingar entre as capacidades de resilir e de transgredir como uma potência inventiva de novas presenças. Uma sapiência própria da potência transmutadora de Yangí. Assim, a encruzilhada, nos termos exusíacos, como campo de possibilidades, emerge como o tempo/espço das invenções cruzadas entre um imaginário em África e as suas reverberações criativas, circunstanciais e inacabadas na diáspora. Essa potência, advinda da caoticidade diaspórica, similar ao caráter ontológico de Exu (Yangí), traz a potência do imaginário em África como uma força plástica, poética e mítica de inúmeras possibilidades de recriação.

O caráter resiliente, transgressivo, inventivo e inacabado, próprio de Exu, nos serve para reposicionar a problemática do ser negro-africano na modernidade. A questão da reconstrução de novas existências a partir dos cacos (fragmentos do ser integral) revela os ditames da biopolítica colonial ou, como chamada por Mbembe (2003), das “necropolitics”, operações sistemáticas de ataque à vida que fundamentam os contratos de dominação (Mills, 2009) do Novo Mundo. A perspectiva da invenção a partir da caoticidade é aqui lida nos termos de uma



filosofia da ancestralidade versada nos terreiros da afro-diáspora, mas dialoga com outras perspectivas, como a apresentada no pensamento de Benjamin (1977), na sua ideia de destruição, ou no pensamento de Nietzsche (1990), na noção de reconstituir sobre o seu próprio fundo as formas quebradas.

Sigo fazendo caminhos por encruzilhadas, praticando estripulias, criando nos vazios deixados, corrompendo as lógicas dicotômicas a partir da sapiência do cruzo. Esse estudo não pretende exclusivamente analisar Exu, muitos outros já enveredaram por esse caminho e o fizeram bem.<sup>75</sup> O que faço aqui é invocar e encarnar os seus princípios e potências para inventariar um balaio tático, ao que dou o nome de Pedagogia das Encruzilhadas. A intenção é direta: sucatear a lógica colonial. Assim, lanço meus versos para aquele que é o primeiro, invocando novamente o verso: “Exu é aquele que nasceu antes da própria mãe.” (Gargalha) Nessa amarração<sup>76</sup> se expressa a ontologia negro-africana cruzada via Atlântico e ressemantizada nas bandas de cá<sup>77</sup>. Exu, seja na cosmovisão iorubana ou na trama interétnica da diáspora, compreende o fundamento das presenças e invenções negro-africanas no Novo Mundo.

Assim, é ele o poder que baixa encarnando nas múltiplas possibilidades de ser e saber. Este signo compreende uma potência incontrolável, logo contrária a toda forma de regulação e manutenção de uma única ordem. Não existe ser humano sem Exu, tanto quanto uma ciência humana sem os seus radicais. Assim, os novos homens, aqueles livres das formas de

---

<sup>75</sup> É fundamental ressaltar novamente que há obras que se dedicaram de forma brilhante à problematização do fenômeno Exu, como também à reflexão sobre o signo e a cosmogonia iorubana, seja no continente africano ou nas Américas. No que tange à problematização de Exu feita por autores brasileiros, destaco as obras de Gonçalves (2015), Deoscoredes dos Santos e Elbein dos Santos (2014), e as presentes na quarta edição da revista *Das Questões Filosofia Tradução Arte*, da Universidade de Brasília, que dedicou uma de suas edições à temática Exu (2016). Em relação às problematizações acerca da cosmogonia iorubana, destaco as obras de Wande Abimbola (1973, 1975), Maupoil (1988), Bascom (1980), Cabrera (2012), Lepine (1981), Verger (2002), Beniste (2012, 1997) e Elbein dos Santos (2008). Os destaques feitos aqui não compreendem a quantidade e multiplicidade de produções relativas a Exu e seus temas afins, mas suas contribuições e relevância para o campo de estudos.

<sup>76</sup> Amarração é um conceito próprio da cultura do jongo, das macumbas e umbandas cariocas. Compreende a dimensão mágica/poética da palavra, suas operações e efeitos. A meu ver, é o conceito chave daquilo que conceituo como a *filosofia da linguagem dos pretos velhos*, que compreende as inúmeras formas de encantamento da palavra, do som, do hálito, do ritmo e do corpo – as formas de “dizer não dizendo e não dizer dizendo” ou de “um dizer montado por múltiplos entenderes”. Esse conceito aparecerá em diferentes momentos da performance deste texto espiralado que é a tese. Ver também Rufino (2014).

<sup>77</sup> Banda de lá e banda de cá são termos comumente usados nas culturas de terreiro para se referir às dimensões do invisível e do visível. No caso do candomblé, refere-se às dimensões de Orun e Ayê; nas macumbas, umbandas e omolocôs, refere-se a Aruanda e às cidades encantadas e o plano terreno. Em diferentes momentos, utilizo a expressão em menção ao lado oriental e ao lado ocidental do Atlântico,; ainda, em sentido metafórico, para fazer referência àquilo que Santos (2012) chamou de Norte e Sul global, aquilo que para mim foi lançado na encruzilhada.

dominação colonial, reivindicados pelos pretos velhos Césarie (2010) e Fanon (2008, 1968), terão de ser inventados. Acrescento que esses novos seres não podem ser paridos desconhecendo aquele que é o primeiro ser criado e que é parte da criação de todos os outros. Para o fortalecimento da formação de homens livres, resilientes, inconformados, rebeldes e transgressivos à ordem colonial, é que venho propor essa pedagogia exusíaca.

A ciência sempre teve um tanto de macumba. Não à toa, os mestres encantados dos cultos da jurema, do catimbó e da encantaria chamam os ofícios de saber de “ciência encantada”. Porém, somos também herdeiros de uma tradição que se desencanta por negar a pluriversalidade do mundo, mas é nessa fresta que risco o ponto de uma pedagogia encarnada pelos princípios e potências de Exu. Um ebó cívico que se cruza ao fazer científico, que é antes de qualquer coisa uma resposta responsável, ética e estética para com as milhões de almas subtraídas durante séculos de colonialismo. Em outras palavras, um ato poético/político/ético antirracista/decolonial, um contragolpe e um efeito de encantamento do mundo, um padê arriado na esquina da modernidade ocidental, de suas mentalidades blindadas e de seus Estados coloniais.

Canta a cantiga<sup>78</sup>: “Exu Tranca Rua é homem, promete pra não faltar, quatorze carros de lenha pra cozinhar seu gambá. A lenha já se acabou e a gambá tá pra cozinhar...” O colonialismo não acabou, permanece na forma de colonialidade do ser, do saber, do poder e das cosmogonias. Uma de suas principais marafundas é o que chamo de Estado colonial. Os Estados modernos e suas formas de governo engendradas pelas formas de colonialidade fundamentam os Estados coloniais. Nas bandas de cá, margem ocidental do Atlântico, intitulada como América Latina, os parâmetros de civilidade são outros.

A Europa edificou-se à base da subordinação, humilhação e dependência da América Latina. Enquanto a modernidade alumiu para os europeus contratos de organização da vida social (Rosseau, 1996), para nós, seres destituídos de estatuto ontológico, o que foi oferecido foi a vigência de contratos de dominação (Mills, 1999, 2013). Como nos ressalta o pensamento de Charles Mills, enquanto para uns a lógica de gerência da vida mira o social, para outros a mirada é a raça. Porém, há frestas para os contragolpes: o colonialismo permanece em forma de colonialidade, o jogo está em curso, “a gambá está pra cozinhar, Exu Tranca Rua é homem, promete pra não faltar”. Nos reconstituiremos de nossos cacos.

A invenção de novos seres demanda romper com os efeitos operacionais do colonialismo no que tange à formação das mentalidades, às práticas sociais e suas interações.

---

<sup>78</sup> Cantiga de Exu Tranca Rua das Almas cantado nas macumbas cariocas e umbandas.

Ampliando os horizontes de ações e o repertório conceitual anticolonial aqui invocado, é romper com o que Tavares conceituou como blindagem cognitiva, “operação mental nem sempre consciente e destinada a impedir que determinados conteúdos mentais tenham acesso à consciência dos indivíduos” (2015, p. 333). O que o autor conceitua como blindagem cognitiva chamarei, em uma perspectiva macumbística (modo encantado, lúdico e cosmopolita de invenção de mundo), de carrego colonial. Assim, o que nos blinda cognitivamente são os efeitos perpetrados pelo colonialismo, que são marafundas, pragas de má sorte, assombros, desencantos que precisam ser urgentemente despachados.

Inventar novos seres é uma emergência que terá de enfrentar, como mencionado por Fanon (2008), o desencarne do homem de cor. Ou seja, teremos de assumir as dimensões da raça e do racismo como elementos estruturantes das existências, linguagens e interações. Qualquer debate, crítica ou proposição que mire a transgressão dos parâmetros da colonialidade terá de considerar a integralidade dos seres que foram destituídos de seu estatuto ontológico. Assim, o saber decolonial só é possível a partir da presença daqueles que foram produzidos como impossibilidade, aqueles que foram incutidos ao desvio existencial pela lógica colonial.

Nesse sentido, em relação à problemática da colonialidade, o debate epistêmico está imbricado ao ontológico. Ser e saber não se destituem, assim como raça e racismo são elementos estruturais e estruturantes do colonialismo. As formas de classificação social a partir da categoria raça e a subordinação dos sujeitos classificados das mais diferentes formas de violência propagadas pelo racismo regem a lógica das políticas coloniais e seus contratos de dominação.

Para Ramose (2011), ontologicamente, o Ser é a manifestação da multiplicidade e da diversidade dos entes. Essa é a pluriversalidade do ser, sempre presente. Exu fundamenta um estatuto ontológico, epistêmico e semiótico da diáspora africana na medida em que é o princípio que instaura a vida nos seres juntamente com as potências cognitivas construtoras das suas práticas de saber. Nesse sentido, Exu reposiciona esses seres para um humanismo historicamente negado pelo regime colonial; é o princípio e a potência que fundamentam a natureza dos seres porque é ele o elemento que cruza os homens às naturezas cósmicas (orixás) e ao movimento de tudo o que é criado.

Assim, outras perspectivas são também aqui apresentadas para problematizar a impossibilidade de desmembramento entre ser e saber. Na mirada de uma pedagogia encarnada por Exu, o conhecimento não é meramente uma abstração, mas sim um fenômeno que corre mundo para baixar em corpos. Os conhecimentos vagueiam nas asas do vento e

montam nos suportes corporais, manifestando-se, assim, o saber enquanto prática. Nas perspectivas versadas pelas filosofias ancestrais da diáspora africana, a consciência se assenta no corpo, a razão é transe, movimento contínuo, performance, saber corporal, prática de saber.

O racismo epistemológico é uma dobra do desvio existencial incutido às populações negro-africanas. Ser e saber, como já dito, assentam-se em uma dimensão *uno*. Dessa forma, para a lógica colonial, matar os corpos é também praticar o extermínio das sabedorias; epistemicídio e biopoder são frentes do contrato racial regido nas margens de cá do Atlântico. A gramática colonial opera de forma sofisticada na produção de não-existências, na hierarquização de saberes e nas classificações sociais. O racismo é a força motriz do colonialismo: ser negro nessa conjuntura é ser peça, é ser desalmado, é ser animalesco, é ser metal que será fundido e transformado em moeda, é estar submetido e subordinado à condição de desumano.

É nessa perspectiva que a transgressão dos paradigmas coloniais mira a emergência de novos seres, assim como a invenção de novos cursos epistemológicos ou, em outros termos, uma ciência humana *outra*. As ciências humanas centradas na racionalidade moderna ocidental, eurocêntrica, são humanas para os brancos e desumanas para os negros – esse é o princípio do contrato aqui estabelecido e capilarizado por todas as dimensões da colonialidade. Exu é um princípio ontológico, epistêmico e semiótico negro-africano, transladado e redimensionado na diáspora, que aqui se manifesta como prática de saber e filosofia da ancestralidade. Assim, um ato de decolonização cosmológica me possibilita o enveredamento pela decolonização do ser/saber/poder.

Exu e as suas encruzilhadas, como saber praticado nas bandas de cá – margem ocidental do Atlântico –, nos possibilita reler o chamado Novo Mundo. Assim, a mirada que faço reivindica Exu como a sabedoria praticada durante os mais de cinco séculos de gerência do colonialismo. Obviamente, Exu constitui-se como um fenômeno anterior à presença do empreendimento colonial. Essa afirmativa se dá orientada a partir do que se versa na cosmologia iorubana e nas suas intersecções com outras culturas negro-africanas. Assim, Exu compreende-se como o princípio dinâmico das existências. Segundo Ifá, Exu não só é o próprio princípio dinâmico das existências, como também é a protomatéria do mundo, dos seres criados e das possibilidades de interação e invenção.

Tomando como base os ensinamentos presentes em Ifá, resalto Exu como o princípio radical das existências. Dessa forma, o orixá emerge como perspectiva explicativa de mundo fundamental a ser credibilizada na reinscrição de alguns cursos e problematizações no campo das ciências humanas. O que Walter Benjamin (2012) sugeriu como ler a *história a*

*contrapelo*, Exu nos indica que se faça por encruzilhadas. Assim, mais do que uma crítica à linearidade histórica e às obsessões positivistas do modelo de racionalidade ocidental, ter como perspectiva as encruzilhadas é considerar os caminhos enquanto possibilidades.

Pelo fato de que as possibilidades estarão sempre imbricadas aos conflitos, ambivalências, choques, imprevisibilidades, diversidade e o caos, uma pedagogia que toma Exu como potência a ser encarnada é radicalmente antirracista e decolonial, pois é também, fundamentalmente, pluralista. Não à toa, nas inúmeras falas vinculadas às práticas de saber em torno de Exu circuladas nos contextos do candomblé, da umbanda, do culto a Ifá ou das mais diferentes expressões rituais que denomino como integrantes do complexo de saber das macumbas brasileiras a que tive acesso, Exu é ressaltado como o senhor dos caminhos e das possibilidades. Mais, o que se expressa nessas “filosofias ancestrais” codificadas nos cruzos da diáspora africana é a noção de que caminho é possibilidade e possibilidade é caminho, contrariando, dessa forma, a lógica que considera caminho enquanto certeza.

Exu nos ensina que as presenças, os saberes, as invenções e suas textualidades se assentam no mesmo princípio. Assim, o orixá, aqui invocado como potência a ser encarnada por uma pedagogia antirracista/decolonial, compreende-se como uma problemática ontológica, epistêmica e semiótica. Exu versa acerca da radicalidade dos seres, segundo os princípios explicativos de mundo iorubanos. E porque é compulsório a toda e qualquer existência, cada ser criado e cada elemento constituidor da natureza radical das materialidades e imaterialidades que compõem o universo são encarnados por Exu. Homem, planta, bicho, pedra, água, fogo, terra, ar, palavra, movimento, memória, ordem, desordem, caos só são possíveis porque cada um deles tem o seu próprio Exu, ou seja, é encarnado pelas potências assentes no signo.

Exu é ainda o princípio espiralado do tempo e das existências. Toda experiência que se reivindica como totalidade revela sua pretensão de grandeza e também o seu desconhecimento sobre os segredos que se firmam nas pedras miúdas. Exu é o princípio da pluriversalidade do mundo, é a perspectiva, a negaça, o pavio da dúvida que se acende causando o estouro do conhecimento. Exu baixa em qualquer corpo, fala em qualquer língua, diz no não dito, se não existe palavra, ele inventa, se a compreendemos, ele a destrói para nos lançar no vazio do tombo. Para aqueles que se arriscam no desafio de outras travessias, Exu os assiste, os observa e, dependendo da negociação, pode vir a ajudá-los. Agora, para aqueles que se colocam acomodados nas espreguiçadeiras de balanço da certeza, Exu prega peças, os espreitando sob os redemoinhos da imprevisibilidade, do vira do avesso, do bate de um lado e grita do outro.

Hegel (2001) sugeriu que, se os negros conformassem um movimento, seria uma contração imóvel, rastejo, espasmo. Ora, Hegel, tu não ouviste falar de nosso compadre? Aquele que vive na casca da lima, samba no fio da navalha, cozinha a gambá com 14 carros de lenha<sup>79</sup>, benze o sacristão com cachaça<sup>80</sup>, carrega azeite em uma peneira sem perder uma só gota<sup>81</sup>, vigia ao mesmo tempo as porteiras de entrada e saída<sup>82</sup>, anda montado em uma formiga<sup>83</sup>, pisa no toco de um galho só<sup>84</sup>, planta inhame cozido na boca da noite e o colhe na boca do dia<sup>85</sup>... Ora, Hegel, tu não ouviste falar?

Para os iorubás, Exu é o princípio do movimento como um todo, e o seu caráter enquanto potência de mobilidade é representado tanto pela boca, quanto pelo falo ereto. O princípio da boca como Enugbarijó, campo de transformações por intermédio das ações de ingerir e regurgitar, como também da transformação do pensamento em palavra e os seus cursos no alinhave da comunicação; o falo ereto como princípio da mobilidade, da vivacidade do ser enquanto elemento individualizado e a sua potência na atividade de procriação e seus vínculos com a continuidade e o inacabamento da vida. Certamente, o falo ereto de Exu como representação de seu poder, enquanto princípio do movimento que é, causou pavor entre os colonizadores europeus que se depararam com sua imagem. Exu, que até esse momento era um princípio amoral, foi então relegado ao substantivo do pecado, do descontrole e do perigo, ou seja, acabou sendo interditado pela lógica colonial como o diabo cristão.

Certamente Hegel não se permitiu ouvir falar de nosso compadre. Afinal, para conhecê-lo, haveria de ser sensível a outras possibilidades de invenção de mundo, algo não tão comum para as mentalidades que se acomodam sobre os bancos de areia<sup>86</sup> do monorracionalismo. Porém, Hegel, firmaste um verso sobre as populações negras como sendo contrações imóveis, rastejo e espasmo. Eu, cismado que sou, refaço a pergunta: Ora, tu não viste um moleque de pau duro que passou do teu lado? Não viu? Acabou de tirar um sarro de ti!

---

<sup>79</sup> Menção a uma cantiga de Tranca Rua das Almas.

<sup>80</sup> Menção a uma cantiga de Tranca Rua das Almas.

<sup>81</sup> Menção a um trecho de um oriki de Exu.

<sup>82</sup> Menção a uma das narrativas presentes nos 256 odus Ifá.

<sup>83</sup> Menção a um trecho de um oriki de Exu.

<sup>84</sup> Menção a uma cantiga de Exu na umbanda.

<sup>85</sup> Menção a uma das narrativas presentes nos 256 odus Ifá.

## 2 2ª ESQUINA: O VAIVÉM DA PEDRA NO TEMPO

### 2.1 O colonialismo venceu?

Segundo os versos de Ifá, Yangí – Exu ancestral – foi a primeira estrela criada, tudo que foi gerado e o que ainda estará por vir deriva de sua potência. Yangí é a pedra fundamental das existências, assim como é também o tom do acabamento a ser dado. É a partir da perspectiva desse signo que o ser em sua radicalidade e imanência será aqui lido. Nessa perspectiva, a destituição ontológica de milhares de seres é transgredida. O caminho a ser aqui percorrido segue o lastro dessa estrela chamada Yangí, é o curso que credibiliza a emergência de novos seres, esses reconstruídos a partir dos cacos despedaçados. Eis a resiliência, marca afirmativa dos seres em seus trânsitos contínuos pelo mundo.

Exu enquanto Yangí, tanto na cosmologia iorubana quanto nas gramáticas codificadas na diáspora, fundamenta uma teoria da vida, perspectivando-a enquanto pulsão de fartura e diversidade. Assim, qualquer que seja o caminho que mire as problemáticas das existências pelas vias da escassez e do monologismo são noções desencantadoras dos axés (energias vitais) de Exu. O orixá aqui referido é o movimento em sua radicalidade e plenitude, é o cosmo em contínua expansão, são as bilhões de estrelas que rodopiam nas espirais do tempo. Os movimentos da Terra e de outros corpos celestes em torno do Sol, os dias, noites e marés. O movimento em si é a expressão da própria matéria construtora das existências. O movimento é Exu.

As narrativas míticas presentes na poética de Ifá cruzadas às inúmeras experiências codificadas e narradas nos trânsitos da diáspora dimensionam a pluriversalidade do signo Exu, desde a sua leitura no complexo iorubano até os múltiplos e inacabados cruzamentos e ressignificações por que passou no curso do devir negro pelo mundo. Em seu cosmopolitismo, Exu se apresenta como o elemento possível para uma teorização das existências e de suas interações com tudo que é criado. Enquanto potência de acontecimento, Exu é aquele que precede as próprias criações. Não à toa, nas sabedorias versadas nos terreiros, costuma-se dizer que ele é aquele que precede as criações, participa, integra e as desfaz, para que sejam novamente reconstruídas. Em outras palavras, o entendimento de sua presença e participação

---

<sup>86</sup> Menção a um enigma cantado no jongo que faz alusão às superficialidades e fragilidades.

como elemento fundante e indispensável à ordem das existências é traduzido pelos seus praticantes como sendo o princípio dinâmico do universo.

Yangí é a perspectiva exusíaca que nos possibilita travar um debate acerca da problemática ontológica, da invenção e do devir do ser negro-africano no mundo. A primeira estrela criada, aquele que nasceu antes mesmo da própria mãe, é a pulsão transgressiva e resiliente que nos possibilita rasurar os limites impostos pelo colonialismo, constructo espiritual e materialmente arrebatado pelo substantivo racial. Porém, como elemento que serpenteia nas barras do tempo, Exu organiza, desorganiza, faz a finta, brinca, esculhamba, mente, descortina, abre, faz e encarna caminhos, se mostra de forma múltipla para que cismemos das histórias que nos foram contadas.

Assim, outras faces de Exu serão aqui invocadas para que alarguemos o repertório de táticas e antidisciplinas a serem lançadas na encruzilhada mundo. Outros caminhos são possíveis: Obá Oritá-Metá, o senhor da encruzilhada de três caminhos, Igbá-Ketá, o dono da terceira cabaça, e Enugbarijó, a boca coletiva dos orixás ou a boca do universo, nos apresentam essas possibilidades. Todos os três são faces de Exu que emergem como horizonte disponível para praticarmos a cisma com o caminho que se reivindica como o único possível. Esses termos são potências que baixam e nos arrebatam para que não só inventemos outras possibilidades, mas também transmutemos aquilo que nos foi lançado.

Reivindicando essas potências como elementos construtores de uma pedagogia antirracista/decolonial, cuspiremos essas outras possibilidades em formas de versos, gingas, sons e tecnologias. A nossa política é também poética tramada por um repertório vasto e inacabado, aqui reivindicado em sua integralidade, a multiplicidade no uno, o ser/saber em suas performances e inacabamentos. Exu, senhor do movimento, protomatéria da existência, linguista e tradutor do sistema mundo. Como dito nas palavras de Mbembe, “a linguagem não é apenas o lugar das formas. É o próprio sistema da vida” (2014). Eis Exu, aquele que samba no fio da navalha e mora na casca da lima. Aquele que nem mesmo quatorze carros de lenha cozinham a sua gambá<sup>87</sup>. O menino que engole a mãe, o mundo e ao mesmo tempo fiscaliza os limites do visível e do invisível, ajudando nas tarefas de seu pai. Eis as palavras de Mbembe encarnadas pelas peripécias de nosso compadre: “linguagem nos oferece as coisas ao olhar, mas numa visibilidade tão brilhante, que essa própria visibilidade esconde o que ela tem para dizer e a vida para mostrar” (2014, p. 98). São as estripulias de nosso compadre, aquele que não diz dizendo e diz sem ter dito.

---

<sup>87</sup> Menção ao ponto cantado de Exu Tranca Rua das Almas.



(Gargalha...). Vadeia, Exu, nas asas do vento, nos redemoinhos da existência, nos entroncamentos da vida e no perder de vista. Uma de suas traquinagens prediletas se dá no encantamento da dúvida. Como ele brinca e se diverte com a nossa obsessão pelos esclarecimentos, pela segurança da verdade... e porque ri da fragilidade desses nossos regimes, opera nos vazios deixados por nossos próprios discursos. Exu, longe de ser a palavra que salva, é a que encanta. Quando nos dá mais linha, é porque nos amarrará de outra maneira, cama de gato, brincadeira de criança, jogo, enigma, encanto, segredo, sedução – esta é a sua lógica. Senhor das astúcias, dos escapes, dos desvios, das esquivas, das antidisciplinas, da peça, da mentira, da síncope, das rasuras, do viés, sucateios, festas e frestas. Inventa e recria mundos nos lampejos das imprevisibilidades cotidianas.

Exu baixa nessa gira cruzada para praticar as suas estripulias. Em cada drible, rodopio e gargalhada emerge um repertório inacabado de artes, astúcias e fazeres. A pedagogia encruzada, encarnada pelas potências de Exu, opera como sabedoria de fresta. Como praticante da encruzilhada, busco cismar com o Diabo cristão<sup>88</sup> e outras invenções coloniais. Ou talvez – se melhor convir às formas tradicionais de negociação vividas por aqui – acenda uma vela para ele, o Diabo, junto a uma para Deus.

Sigo o ensinamento cuspidado da boca de um *nego véio* jongueiro que me passou a máxima versada por sua avó: “Deus é artista e o Diabo é arteiro. Na vida devemos ser artistas e arteiros.”<sup>89</sup> O desafio da brincadeira é libertar os diabos das garrafas<sup>91</sup>, creio que deixá-los livres nos aumentam as possibilidades de enfrentamento das demandas de nossos mundos.

Assim, como na narrativa popular, o colonialismo acreditou que, ao construir diabos e aprisioná-los nas garrafas, os manteriam cativos e servis a todos os seus desejos. Porém, como narra o mito popular, para mantê-los aprisionados, as nossas almas serão cobradas como contrapartida, padecendo nos lajeiros do inferno, profundezas das ignorâncias abissais do colonialismo ocidental que crê que, ao manter possibilidades engarrafadas, cativas, servis,

---

<sup>88</sup> O Diabo cristão, em uma perspectiva em encruzilhadas, é um híbrido, segundo Bhabha (2008). Nesse trabalho, aponto tanto os investimentos do colonialismo, como também indica o vazio por ele deixado e a rasura praticada pelas astúcias inventivas e as formas de negociação das culturas da diáspora africana. O Diabo aqui abordado não se fixa a uma noção de mal ou de contraposição ao Deus cristão, mas é encarado como uma imagem/narrativa ambivalente.

<sup>89</sup> Essa frase foi dita pelo Mestre Délcio Teobaldo ao contar histórias de sua infância com sua avó no interior de Minas Gerais.

<sup>90</sup> Ao me referir aos ensinamentos do Mestre, cabe também a alusão aos ensinamentos de Bakhtin (1976) sobre as noções de vida e arte. Ao considerá-las como campos indissociáveis, Bakhtin nos mostra que, seja na vida ou na arte, estamos sempre a responder o *outro* de forma ética e estética.

<sup>91</sup> Menção à narrativa popular do Diabo dentro da garrafa.

reinará de forma absoluta nesse mundo dividido entre o bem e o mal, entre o pecado e a salvação, entre Deus e o Diabo. Trato feito, a alma será devidamente cobrada. O que salta das frestas das narrativas redentoras do colonialismo, todavia, indica que ele não venceu nas bandas de cá; pelo contrário, o Novo Mundo codificou-se como uma grande encruzilhada. Ao abriremos as garrafas, emergem *imagens desestabilizadoras* (Santos, 2008) e respostas que implicam outro senso ético/estético, poético/político.

Partirei de uma provocação ou, melhor, travessura em tom de abuso: o colonialismo não venceu nas bandas de cá! Talvez isso não seja exatamente uma afirmação. A minha intenção é de que a palavra que sai de minha boca encarne o texto escrito, dê a ele vida, mobilidade. Invoco uma lógica, um saber ancestral para que o que possa parecer uma afirmação opere como um enigma. Que o hálito ritmado costure o verso que se lança da boca de um poeta feiticeiro<sup>92</sup>. Laço, nó atado, amarração! Coisa de *nego velho*! Para desamarrá-lo, terá de entrar no meu jogo. Fique relaxado, em outro instante, entro no teu, talvez saia, talvez não... jogo não se joga só. Ou seja, não quer dizer que um ganha e o outro perde. A vitória ou derrota é circunstancial e depende sempre de um ponto de vista. O que me movimenta é o jogo, a roda, a gira. É lá que eu me realinho com o universo e ele se arruma em mim. É por essas e outras que firmo o ponto: ele não venceu! O jogo é sempre inacabado.

O chamado Novo Mundo é uma caldeira cultural lançada em fogo alto na *fornalha colonial* (Hall, 2008). O colonialismo produziu marcas de violência indelévels em todos nós, porém, o seu projeto de ser um paradigma hegemônico monocultural e monorracionalista apresenta fissuras, cicatrizes, fraturas expostas, hemorragias, sangrias desatadas. O Novo Mundo é uma encruzilhada. Mesmo tendo as sabedorias dos grupos tidos como subalternos operando de forma astuta golpes nas estruturas coloniais, o intenso investimento na formação dessa engrenagem moderna fez com que, até os dias de hoje, permaneça a dimensão da colonialidade (Lander, 2005; Castro-Gómez, 2005; Mignolo, 2005, 2008; Quijano, 2005, 2010).

Não creio na redenção colonial, aposto na fresta, defendo que há outros caminhos possíveis. Contudo, essas possibilidades, para se manterem operando na luta por justiça cognitivas/sociais, terão de atravessar a colonialidade, terão de emergir como ações de transgressão e resiliência, ações decoloniais. A dimensão da colonialidade reflete o quanto são adoçadas as nossas mentalidades, o quão blindados são os nossos esquemas de saber, o quão

---

<sup>92</sup> Uma das expressões que antigamente utilizavam para se referir aos sábios jongueiros.

regulados são os nossos corpos, tornando-nos impedidos cognitivamente de nos desvencilhar dessa trama.

A colonialidade é compreendida como o legado das desigualdades e injustiças produzidas pelo colonialismo europeu. Ao destacar os aspectos concernentes à linguagem e aos saberes, enfatizo a dimensão da colonialidade que recai sobre o caráter epistemológico. Essa face nos mantém dependentes do paradigma epistemológico eurocêntrico, nos impedindo de pensar o mundo a partir do modo em que vivemos e das epistemes que lhe são próprias. Do mesmo modo, Porto-Gonçalves (2005), ao parafrasear Mignolo (2005), salienta a ideia de não ser pelo fato de os gregos terem inventado o pensamento filosófico que eles tenham inventado o pensamento.

A perspectiva apresentada pelas encruzilhadas de Exu se orienta pela noção de *cruzo*. Assim, essas encruzadas e as suas respectivas práticas não versam meramente sobre a subversão. O que se propõe não é a negação ou ignorância das produções do conhecimento ocidental e dos seus acúmulos, nem tão pouco a troca de posição entre o Norte e o Sul, entre o colonizador e o colonizado, entre os eurocentrismos modernos e outras opções emergentes. O que se versa nas potências de Exu é a esculhambação das lógicas dicotômicas para a reinvenção de perspectivas cruzadas. São os domínios de Enugbarijó, a boca que tudo engole e vomita o que engoliu de forma transformada. As sugestões emergentes do signo Exu se encruzam ao que Mignolo (2008) cunha como *pensamento de fronteira* ou *epistemologia de fronteira* (também gnose). Para ele, é uma das consequências e também saída para evitar tanto o fundamentalismo ocidental, quanto o não ocidental. As encruzilhas são, a priori, pensamentos de fronteira, mas também são a produção de possibilidades *na* fronteira.

Exu é um princípio explicativo de mundo que fundamenta noções acerca das estruturas, composições e dinâmicas do universo. Assim, também se revela como parte de uma problemática ontológica na medida em que trata da natureza dos seres, das produções e princípios explicativos em torno das realidades e das múltiplas formas de interação. Exu está, nesse sentido, também vinculado a uma problemática epistemológica.

A presença de Exu<sup>93</sup> e os seus *cruzos* no debate epistemológico se dá na medida em que as questões acerca dos conhecimentos estão diretamente ligadas aos seus princípios e

---

<sup>93</sup> Neste trabalho, aproprio-me de Exu enquanto princípio cosmológico codificado no complexo cultural iorubano, em específico no que tange a seu sentido nas práticas culturais dos candomblés de Ketu, também conhecidos como nagôs. Outra figuração de Exu que aparece neste trabalho é a de caráter híbrido, que o situa tanto na condição de orixá, quanto na condição de entidade, significação comumente presente nos ritos do que se codifica como umbanda e macumba carioca. Porém, cabe ressaltar que os princípios e domínios aqui apresentados manifestam-se de diferentes maneiras em diversas práticas culturais da diáspora africana. A meu ver, não há possibilidade de reivindicar para determinada prática exclusividade em relação às

potências. Nesse sentido, Exu vincula-se ao debate epistemológico no cerne das produções, presenças, origens dos conhecimentos, como também nas questões concernentes às diversidades epistêmicas e a necessidade de giros, transgressões e rebeldias frente aos processos de colonização/racismo epistêmico. Outro ponto a ser destacado e que ressalta seus vínculos com o campo dos conhecimentos é a sua potência/natureza semiótica.

Exu é aquele que atravessa todo e qualquer ato criativo, é o responsável pelas dinâmicas que pluralizam o mundo. Os caminhos que partem do radical Exu 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. Fazendo valer a máxima parida nos terreiros: “Exu pode vir a ser o que quiser! Exu manifesta-se como quiser!” Assim, Exu é aquele que nega toda e qualquer condição de verdade para se manifestar como possibilidade.

A defesa aqui desenvolvida é a de que Exu, trasladado, multiplicado e ressignificado nas bandas de cá do Atlântico, é a esfera que representa os golpes aplicados e a transgressão necessária à colonialidade. Não só simboliza, como é, em suma, um princípio e potência decolonial. Penetrado nas práticas culturais do complexo da diáspora africana mantém vitalizado os inúmeros saberes que diversificam as experiências sociais do mundo e as possibilidades de reinvenção do mesmo. É Exu que *esculhamba*<sup>94</sup> os limites da maquinaria ocidental, é ele que tenciona o arrebatamento das almas assombradas pelo pecado. Será também Exu, por meio de suas encruzilhadas, que nos apresentará outras perspectivas e me possibilitará desenhar ao longo de alguns traçados uma pedagogia que lhe é própria. Um projeto poético/político/ético antirracista/decolonial comprometido com a transformação radical e com o combate às injustiças cognitivas/sociais.

Por mais que as histórias tidas como oficiais se esforcem para que a formação de nossos imaginários e esquemas cognitivos se mantenha servis à imagem de uma suposta redenção colonial, há inúmeras formas de escape. Afinal, sempre se jogou nas bandas de cá. O jogo, às

---

manifestações do princípio Exu, posto que ele é pluriversal. Assim, as práticas desdobradas a partir de seus princípios e potências são múltiplas. Dessa forma, destaco que, neste trabalho, as lentes escolhidas para pensar Exu são as dos conhecimentos circundantes às práticas do *candomblé nagô*, *umbanda* e da *macumba carioca*; os ritos a/de Exu nesses complexos apresentam-se de forma interseccional.

<sup>94</sup> Neste texto, a palavra *esculhambação* será constantemente aplicada. Sou filho de pai e mãe cearenses, cresci ouvindo essa expressão em diferentes situações e em múltiplos contextos. Quase sempre utilizada por eles no sentido de deboche, falta de pudor, bagunça e desorganização. Minha apropriação se dá por reconhecê-la como palavra imbuída de potência exusíaca, nas perspectivas da antidisdisciplina, da rasura, da arte de sucatear e do princípio da desordem como produtor de novas perspectivas. Assim, ao longo do texto será apropriada em termos decoloniais, buscando se aproximar do que Césarie (2010) defendeu, acerca do colonialismo europeu, como instituição moralmente abalada. Nas palavras do autor, a Europa é indefensável.

vezes, imprime uma lógica de sedução e encanto mútuo, até que um se encontra perdido em meio a ele<sup>95</sup>. Já diriam os mais sábios: “Fulano, cadê? Não sei! Se perdeu, se encantou pela mata e de lá nunca mais saiu!” É assim nos jogos de corpos ou de palavras. Há de se invocar a máxima dos malandros e as suas formas de escrita em trânsitos: “malandro que é malandro não bate de frente!” Por isso, o tempo/espaço que falo e busco estar é o da encruza. As esquinas são dobradas, malandro que se preza, ao dobrar a esquina, faz a curva aberta, nunca se sabe o que vem de lá! O espírito do movimento, da criação e de toda e qualquer possibilidade faz morada lá.

A encruzilhada é o caminho escolhido, é irreduzível, lá há algo que não conhece derrota diante dos esforços coloniais, sejam os de agora ou os de outrora. O vencer ou ser vencido não está em “xeque”, a dinâmica do jogo, por mais que não pareça, é outra. É assim na encruza, em toda e qualquer encruza. É lá que mora, se incorpora e se corporifica a grande boca do universo<sup>96</sup>. Engole o que há pela frente para depois o cuspir, restituindo outro mundo. A encruzilhada é ambivalente, não define lado, é o palco de todos os tempos e das possibilidades. É espaço profanamente sagrado e sagradamente profano<sup>97</sup>, lá se acende a vela – e se vela a vida – acompanhada de marafo<sup>98</sup>. Nas travessias, nos caminhos feitos, nas palavras trocadas de boca em boca, nos gestos e imagens que compõem a vida comum, o homem reinventa a vida em encruzilhadas. Toda e qualquer forma de comunicação se dá no *cruzo*, no cruzar. O projeto colonial fez da cruz a sua égide, o cotidiano colonial fez da encruzilhada o campo de possibilidades e mandingas, a reinvenção da vida, a morada primordial de Exu.

Escrevo para sacramentar o que já foi dito! Essa me foi a lição passada por um *nego véio*. A palavra que é lançada como sopro ritmado da minha boca é parte de meu corpo, é carne. A palavra que escrevo – antes já “soprada”<sup>99</sup> – busca encarnar no texto as múltiplas vozes que habitam os caminhos alçados por ela e enlaçar o outro. Navega para desaguar no

---

<sup>95</sup> Sobre as relações de interdependência entre colonizador e colonizados e as diferentes formas de relação entre oprimido e opressor, cabe o destaque as obras de Fanon (2008), Memmi (2007) e Freire (1987). Sobre o último citado, destaco a importância de suas reflexões sobre essa dinâmica no tocante aos efeitos na educação.

<sup>96</sup> ‘Boca do universo’, ‘boca do mundo’, ‘boca coletiva’ são títulos de Exu Enugbarijó.

<sup>97</sup> Essa passagem é parte das considerações de Luiz Antônio Simas acerca das culturas populares. Para ele, as culturas populares imprimem a dinâmica de sacralização do profano e profanação do sagrado.

<sup>98</sup> Como é conhecida a cachaça no universo das práticas culturais afro-brasileiras.

<sup>99</sup> Nesse sentido, o termo é usado tanto no sentido de palavra dita anteriormente como de palavra que é ouvida quando alguém “assopra” ao pé do ouvido e se torna a passar adiante.

desejo de comunicação, só possível a partir daquele com quem jogo. “A fala importa enquanto som, e cada ato de comunicação é único, morre uma vez realizado, para renascer apenas no ritual” (Sodré, 2005, p. 136).

A linguagem produzida nos jogos ritualizados no cotidiano negociam inúmeros significados e possibilidades de diálogos. Cabe ressaltar que o que compreendo como diálogo não presume uma suposta harmonia, mas é fruto de uma dinâmica alteritária, é dialógico, conflituoso e polifônico (Bakhtin, 2003). Dessa forma, chamo a atenção para a indicação de Fanon (2008), que nos mostra que o racismo e o colonialismo devem ser entendidos como escritas e leituras de mundo que alteram os modos de viver. Assim, para compreendermos como tais processos se dão, um caminho possível é examinarmos a linguagem, na medida em que é por meio dela que criamos e vivenciamos os significados (p. 15).

O exercício de examinar a linguagem para buscar possibilidades de transgressão à colonialidade nos desafia a adentrar o campo das produções ainda não tão bem encaradas. Ressalto que há esforços para a apresentação e o curso de outras perspectivas epistemológicas e filosóficas, porém, ainda existem inúmeras dificuldades e desproporções no que tange às relações horizontais entre o que é produto do cânone moderno ocidental e as outras formas de conhecimento possíveis. Nesse sentido, cabe cismarmos com as respostas até então dadas e considerarmos que grande parte dos conhecimentos orientados pelo discursivo científico moderno é limitado a saberes<sup>100</sup> etnocentrados.

Inspirado na máxima “malandro que é malandro não bate de frente!”, sugiro vagabundearmos sobre os limites dessas chamadas “razões”<sup>101</sup>, invocando um espírito traquina, exusíaco<sup>102</sup>. Para poetizarmos esse exercício, utilizarei a expressão “sambar no fio da navalha”. O desafio, então, é o de vagabundear no terreno da linguagem, em passos sincopados; sambemos. Feito esse, que para mim, só pode ser feito elegendo Exu como esfera de saber, já que ele é a própria linguagem, é ubíquo, se faz presente em todas as palavras, corpos, movimentos, em todo ato criativo e em toda e qualquer forma de comunicação – das letras escritas em tratados e livros raros em suntuosas bibliotecas até a gíria torta parafraseada na esquina; das notas mais valiosas cobiçadas no mercado até a palavra cuspidada no chão da

---

<sup>100</sup> Neste texto, utilizo conhecimento e saber como sinônimos.

<sup>101</sup> Consideremos a noção de razão uma invenção ocidental.

<sup>102</sup> Exusíaco é uma expressão cunhada pelo historiador Luiz Antônio Simas. O autor utiliza o termo em referência aos poderes de Exu, na contramão da hegemonia do termo ‘dionisíaco’, em referência às características do deus do panteão grego.

avenida; do corpo sexualmente desejado até a ginga que guarda o arranjo corporal como arma; da assinatura de um decreto ao gole da cachaça na encruzilhada.

É na encruza que desejo permanecer, é para lá que encaminharei minhas questões, é lá o tempo/espço proeminente para pensar as possibilidades, é lá que me farei vadio e é lá também que se torna mais gostosa a brincadeira de tirar uns sarros, de destronar o rei, de carnavalizar o mundo (Bahktin, 2013). Invocarei Exu para umas andanças nos terrenos dos conhecimentos e me aterei à encruzilhada e suas possibilidades como potência, vindo a riscar o ponto e defender o que conceituo como a Pedagogia das Encruzilhadas.

Porém, me cabe novamente fortalecer que as implicações aqui apresentadas sobre uma suposta hegemonia de saber e a crítica produzida sobre os seus efeitos não enxerga como solução a substituição de determinado modelo por outro, já que, em meu ponto de vista, uma vez que reconhecemos que existe um saber alternativo, fortalecemos a perspectiva de que há um modo titular. O que defendo é o intercruzamento de conhecimentos que coexistem no mundo. Podemos dizer, de maneira sacana, que saio em defesa do *cruzo!* Saberes que em seus encontros, confrontos, atravessamentos e diálogos gerem possibilidades de pensarmos o mundo percorrendo caminhos por encruzilhadas. É nessa perspectiva que risco o ponto de uma pedagogia que se assenta nos princípios e potências de Exu.

## **2.2 Obá Oritá Metá: o senhor da encruzilhada de três caminhos, a dúvida e a desordem como possibilidade, o saber fronteiriço**

Obá Oritá Metá é um dos vários títulos concedidos a Exu, esse o define como o rei da encruzilhada de três caminhos. O que seria então a encruzilhada? Para alguns, a morada do dínamo do universo, ponto de força, caminhos de interseções e possibilidades.

Os pontos que risco, que fundamentam a proposição de uma pedagogia antirracista e decolonial encarnada pelas potências de Exu, traçam algumas perspectivas. Essas sempre inacabadas, pois ligarão outros muitos caminhos possíveis. Porém, ressalto alguns traçados, aqui riscados na força da pemba, ou seja, paridos na força do encanto e dinamizados como forças transformadoras que emergem como orientação política/poética. Assim, inspirado na potência de Obá Oritá Metá, ressalto o curso de três caminhos. O primeiro traçado reivindica a noção de que a diversidade epistemológica é tão ampla quanto a diversidade de práticas sociais existentes no mundo e, ao confrontar a hegemonia de uma epistemologia que se

reivindica como única, denuncia sua parcialidade em relação aos conhecimentos existentes. Assim, essas outras experiências sociais mantidas sob a condição de subalternidade emergem como práticas de saber (Santos, 2010).

O segundo ponto é a noção de que as experiências transatlânticas constituídas a partir dos processos de dispersão/travessia das populações negro-africanas nas Américas – conhecida como diáspora africana – tecem uma esteira de saberes que forjam um *assentamento* comum nos processos de ressignificação do ser, suas invenções de territorialidades, saberes e identidades. Essas experiências buscam reconstituir – a partir de um imaginário em África – os elos de pertencimento alterados a partir do trânsito contínuo e da impossibilidade de retorno. A diáspora negra está a se constituir cotidianamente nas práticas, tecendo conhecimentos que nos possibilitam a produção de um projeto político/poético/pedagógico antirracista/decolonial.

O terceiro ponto se firma na ideia de que não há como defendermos a fragilidade de um paradigma epistemológico que se reivindica como único, e a emergência de um novo paradigma cosmopolita, uma vez que não nos deslocamos a reconhecer e credibilizar outras perspectivas de conhecimento assentadas em outros saberes. É nesse sentido que invoco Exu como elemento orientador dos caminhos a serem seguidos neste trabalho. Uma vez que Exu é primordial, configurando-se como princípio operante em diferentes práticas das culturas da diáspora africana, elemento fundador do ser, da linguagem e precedente a todo e qualquer ato criativo.

É no curso dessa via que defendo a tese de que a presença de Exu, encarnado nas práticas que codificam o Novo Mundo, dá o tom da não redenção do projeto colonial. Mais do que isso, nos indica as instâncias das múltiplas formas de invenção da vida cotidiana em meio a batalhas, jogos, dribles, rasuras, sucateios, ressignificações e estripulias praticadas nas frestas. Exu, como um princípio dinâmico que compreende uma complexa tessitura de práticas e formas, nos fornece importantes bases epistemológicas e metodológicas para a contestação dos limites das monoculturas, entre elas, a do saber (Santos, 2008), produzida pela racionalidade moderna ocidental. Praticar Exu por meio de suas encruzilhadas nos mobiliza, nos lança nas zonas de fronteira, nos permitindo praticar certas esculhambações contra as lógicas do colonialismo. Uma dessas traquinagens, praticadas nas frestas como ato de antidisciplina e de rasura aos imperativos coloniais compreende-se no que conceituo como *ebó epistemológico*.

O ebó, nesse caso, vem a se configurar como o conhecimento praticado que, ao cruzar outros modos, os afetam, atribuindo a eles mobilidade, dinamismo e transformação. O *ebó*



*epistemológico* vem a produzir efeitos de encantamento nas esferas de saber, as positivando na perspectiva da abertura de caminhos. Essa operação se define pelo que destaco como sendo os *cruzos* de múltiplas perspectivas de saber em um determinado modelo epistemológico. Essa ação, configurada como um praticar encruzilhadas, potencializa a mobilidade e as transformações radicais necessárias, confrontando as noções desencantadas dos modelos monorracionais e universalistas. Os ebós são, em suma, as múltiplas tecnologias inventadas e praticadas como possibilidade para a potencialização das energias que nos movem na perspectiva da abertura de caminhos e no acúmulo de força vital. O ebó é artimanha de encanto e de sobrevida. O *ebó epistemológico*, gerador de efeitos de encantamento, só é possível a partir da produção de uma Pedagogia das Encruzilhadas.

A Pedagogia das Encruzilhadas, como já referido, é um projeto poético/político/ético que encarna os princípios, domínios e potências de Exu. A mesma advoga e pratica a favor da diversidade em uma perspectiva de saberes em encruzilhadas. A pedagogia proposta opera diretamente nas obras do colonialismo como um contragolpe. Nesse sentido, invoca e encarna Exu evidenciando seu caráter explicativo de mundo e suas presenças como esfera de saber na luta contra as injustiças cognitivas/sociais produzidas ao longo da história.

Exu é o fator primordial e o dínamo mantenedor e produtor das potências criativas, resilientes e transgressoras. A Pedagogia das Encruzilhadas é a orientação que nos permite praticar Exu a partir dos *cruzos* próprios das dinâmicas em encruzilhadas. O *ebó epistemológico* se constitui como prática/efeito de encantamento a partir do que vem a ser transformado nas operações de um fazer em *cruzo*, assentado nessa pedagogia exusíaca. Assim, as operações de uma educação imantada no poder de Exu vêm a produzir mobilidade, transformação e caminhos enquanto possibilidades. Qualquer que seja a perspectiva de uma educação – modo produzido de ver e interagir no mundo – que negue Exu é, em suma, uma perspectiva contrária ao movimento e à transformação.

Exu emerge como potência para examinarmos os fenômenos constituídos no campo da linguagem, uma vez que é o comunicador por excelência<sup>103</sup>, Exu é o linguista e intérprete do sistema mundo. Dessa forma, é um princípio necessário para o diálogo, elemento fundamental para qualquer processo de produção de conhecimento e da própria condição humana. Assim, Exu configura-se como potência dialógica na medida em que pratica um *entre-lugar* (Bhabha, 1998, 2011), pois não se ajusta a qualquer tentativa de controle ou de limite imposto. Exu não é nem o *eu*, nem o *outro*, ele comporta em si o *eu* e o *outro* e toda a possibilidade de

---

<sup>103</sup> Entre as inúmeras funções de Exu, uma delas seria a de ser o comunicador entre as divindades, os ancestrais e os humanos.

encontro/conflito/diálogo entre eles. Por ser esfera que transpõe qualquer limite imposto, Exu é o próprio caminho compreendido como possibilidade, sendo assim um princípio de caráter inacabado (Òkótó).

A Pedagogia das Encruzilhadas, uma vez invocada e encarnada nas presenças de Exu, reage com desconfiança às reivindicações dos regimes de verdade comuns aos discursos produzidos pelas racionalidades ocidentais. Regimes esses que são obcecados pela representação e classificação das experiências praticadas sob a ótica de uma circunscrição binária. A dicotomização do mundo compreende os esforços de uma política que se pretende dominante e universalista. Assim, a produção do mundo sob a perspectiva dessa ordem se colocaria no âmbito do possível e do impossível. Santos (2008, 2010) problematizou as questões referentes aos impactos da modernidade e das políticas coloniais na perspectiva das noções de presença e ausência, e no que diz acerca da divisão do mundo a partir do atravessamento de uma linha abissal.

Para o autor, aquilo que é mantido como presença, na condição de possibilidade credível, se constitui em detrimento da invisibilização de outras formas possíveis. Essas formas produzidas como invisíveis permanecem nessa condição, pois são marcadas por processos que os subalternizam e os mantêm sob o caráter do descrédito. A linha abissal seria uma coordenada que atravessa e polariza o mundo em esferas distintas, tornando um lado possível em detrimento de outro, substanciado como uma não possibilidade. Santos (2010) conceituou esses dois lados como Norte e Sul globais. O primeiro, calçado pela emergência do capitalismo, pelo advento da modernidade e pela agenda do colonialismo europeu. O outro, compreendido como todas aquelas possibilidades de mundo forjadas a partir da lógica de um cosmopolitismo subalterno, cristalizadas na relação como seu outro sob a condição de periferia e de não civilidade, marcadas pelos efeitos da colonialidade.

Mantenho-me em diálogo com as problematizações feitas por Santos (2008, 2010). Os aspectos citados acima indicam parte da lógica em que opera a dinâmica alteritária do mundo colonial, as suas oposições e ambivalências. Porém, são apenas parte delas. A meu ver, falta a credibilização de Exu como elemento primordial, fundamental para as interações tecidas, e, por isso, não pode ser deixado de fora. Aliás, cabe aqui a crítica de que grande parte dos estudos que tecem a esteira do chamado Sul global ainda são tímidos no que tange ao aprofundamento do tratamento das categorias de raça e racismo antinegro. Esses elementos, embora ainda não sejam tratados de forma tímida, são estruturantes do colonialismo. Assim, não podem ser tratados como mera consequência das violências praticadas ou meras alegorias desse sistema. A meu ver, a noção de cosmopolitismo subalterno não pode ser um “saco de

gatos”; precisamos destacar os corpos e as suas respectivas sabedorias – é a isso que este trabalho se propõe ao eleger Exu como mote.

Exu é quem esculhamba as lógicas que são fiéis às dicotomias. Por isso, nos riscados dos candomblés, é compreendido como ‘+1’, aquele que se soma a toda e qualquer circunstância produzindo mobilidade, transformação e multiplicação. Essa mesma lógica também o define como sendo o ‘3’ por excelência. Cabe-me dizer que o caráter de Exu como sendo o ‘+1’ ou o ‘3’ não o define como um princípio dialético. A potência de Exu emerge como um princípio dialógico, ambivalente, polissêmico e polifônico. O mesmo não pode, de forma alguma, ser perspectivado como um elemento que opera visando a formas de superação. As operações de Exu não culminam na produção de uma síntese, pois seu princípio é a caoticidade. É ele quem esculhamba a ordem, instaurando a desordem, ao mesmo tempo em que é o fiscalizador da ordem punindo os atos de desordem que venham a ameaçá-la.

Assim, o terceiro caminho perspectivado pela potência de Obá Oritá Metá não é de forma alguma uma síntese a partir dos outros dois cursos. A noção de Exu como sendo o ‘+1’ ou o ‘3’ por excelência nos demanda um arrebatamento por outras formas de pensar, o que desafia os limites binários formadores de nossos padrões. A potência imantada nas noções de ‘+1’ ou ‘3’ marcam o caráter pluriversal, ambivalente e inacabado do signo. É nesse sentido que Exu é sempre aquele que está praticando as fronteiras, os cruzos, os vazios deixados, os entres. É nesse mesmo sentido que o signo se versa como princípio de possibilidade e imprevisibilidade, esfera impossível de ser apreendida, pois é múltipla e inacabada. É por isso que Exu serpenteia as barras do tempo, samba no fio da navalha e mora na casca da lima. Seu caráter enquanto ‘+1’ ou ‘3’ o define como o múltiplo no uno ou o um multiplicado ao infinito. Perspectivá-lo buscando uma síntese é um equívoco, dado que o mesmo precede essas concepções. Na imagética associada a ele, Exu tem a cabeça pontuda para que não carregue fardos sobre ela. Exu é o que quiser e o faz porque pode. Exu é possibilidade.

Na matemática dos terreiros, os praticantes o definem assim, pois o compreendem como um princípio infinito, em constante dinamismo. O seu caráter como sendo o ‘3’ por excelência invoca a noção de que é ele que estará a cruzar toda e qualquer situação, dando o tom do acabamento provisório. Assim, como terceira via, se codifica enquanto princípio de imprevisibilidade. Em um mundo concebido e investido de poder para ser compreendido em uma lógica binária, dicotomizado pela esfera do possível e do impossível, e assombrado pela regulação de se manter fiel a uma verdade enunciada e assegurada em um dos dois lados, Exu é aquele que atravessa os limites praticando encruzilhadas. Transita praticando encruzilhadas e instaurando a dúvida. Ah, a dúvida! (Gargalha...) Destrói, despedaça-se para que cada

fragmento seja potente de nova criação (Yangi). Escorre para um caminho até então não conhecido. Samba na ponta da faca parada no ar, a linha divisória, nem um lado, nem outro, anda de viés. Ah, a dúvida... emerge enquanto possibilidade, escorre para o terceiro espaço, outros caminhos. Esse é Exu, conhecido como Obá Oritá Metá, o senhor da encruzilhada de três caminhos.

A noção de Obá Oritá Metá encarna na Pedagogia das Encruzilhadas potencializando a dúvida como energia propulsora de novos caminhos. Mas, à frente, essa potência aparecerá novamente praticando outras estripulias, inscrevendo cismas. No momento, ressalto que a dúvida ofuscada pela luminosidade da certeza, própria das mentes esclarecidas do mundo ocidental, desloca-se do mero lugar de “não saber” para o tempo/espaço em que são operadas as peripécias de Exu. Em inúmeras passagens que narram os feitos de Exu, apresentam-se as traquinagens do orixá como o destronador daqueles que reivindicam as certezas assentes em regimes de verdade. A perspectiva da encruzilhada não somente se apresenta como a possibilidade de novos caminhos, mas como a rasura dos que se pretendem como únicos. Nesse sentido, a rasura não é compreendida como interdito, mas como *cruzo*, como a emergência de novas possibilidades.

A noção de Obá Oritá Metá praticada em uma pedagogia assentada nos princípios e potências de Exu esculhamba o caráter arrogante e indolente das pretensas universalistas. A elaboração de regimes de verdades por parte do cânone moderno ocidental reduz a complexidade do mundo e opera produzindo as ausências 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 monoculturas (Santos, 2010) e monorracionalidades (Ramose, 2010).

Considerando que o racismo se encontra atado e fortalecido nas bases da modernidade, há de se considerar o fenômeno como fundamento da ortopedia do paradigma epistemológico ocidental<sup>104</sup>. Comprometido com o combate ao racismo e com a luta por justiça cognitivas/sociais, me atenho à travessura de buscar caminhos a partir de outros movimentos, poéticas, políticas, gramáticas, cosmogonias, ontologias, epistemologias e filosofias que desestabilizem qualquer tentativa de regime totalitário. Nesse sentido, risca-se o ponto da Pedagogia das Encruzilhadas.

---

<sup>104</sup> Para uma abordagem do fenômeno do racismo anterior ao advento da modernidade, ver Moore, 2012.

### 2.3 Exu: traquinagem, estripulia, resiliência e transgressão necessária

Por que Exu? O que temos a aprender com ele? Talvez sejam perguntas que alguns devem fazer. Alguns caminhos apresentados e discutidos ao longo deste trabalho dão o tom da escolha. Talvez, o principal deles permeie toda a atividade de feitura do estudo e, mais do que isso, a própria condição humana. Um dos títulos concedidos a Exu, princípio progenitor e protomatéria de tudo constituído é o que o referencia como *Onã*. Èsù<sup>105</sup> Onã seria o senhor dos caminhos ou aquele que é o próprio caminho. Qualificado dessa maneira, Exu é aquele que nos concede mobilidade, ritmo, movimento e, por consequência, caminhos. Cabe ressaltar que a noção de caminho endereçada a Onã se vincula à noção de possibilidades. Dessa forma, Onã é caminho circunstancial, imprevisível e inacabado. A ideia de caminho como algo determinado, linear, indicando início, meio e fim não encontra identificação nesse princípio.

Assim, tendo Exu como princípio operante na mobilização de toda e qualquer forma de possibilidade, podemos encarar que esse seria um elemento suficiente para justificar o porquê de sua escolha para um estudo vinculado às questões acerca dos conhecimentos e das educações. Porém, o que contraditoriamente abre o caminho para este estudo é a produção de Exu como impossibilidade pelo colonialismo. A negação desse princípio explicativo de mundo e a sua transformação no Diabo cristão guarda um tempo/espço a ser investigado, revisto e problematizado. Mais do que ler a história a contrapelo, como nos sugere Walter Benjamin (2012), hoje precisamos tirar os “demônios das garrafas”.

Entretanto, antes mesmo de desengarrá-los, precisamos considerar a possibilidade de pensarmos como aqueles que não consideram a noção de demônio, bem e mal, como a projetada pelo colonialismo ocidental. Nesse sentido, cabe apresentarmos Exu nos limites da compreensão do sistema cultural iorubano<sup>106</sup> e suas ressignificações na diáspora. Exu é orixá

---

<sup>105</sup> Grafia iorubana da palavra.

<sup>106</sup> Ressalto que a circunscrição do princípio no complexo cultural iorubano e as suas ressignificações na diáspora se dão por opção na pesquisa, uma vez que as minhas experiências enquanto praticante se constituíram nos candomblés organizados a partir dos referenciais culturais da matriz iorubana, ou seja, os candomblés de Ketu. Essa opção está longe de reconhecer ou defender um absolutismo étnico ou pureza cultural nesses candomblés. Parto do pressuposto de que todos os candomblés, sejam eles identificados das mais diversas formas, são reinvenções nos cursos da diáspora africana, por isso, culturalmente contaminados. Todavia, dada a predominância de traços/heranças culturais distintas nas diferentes designações, como é no caso das culturas iorubanas nos candomblés de Ketu, reconheço a diversidade de interpretações e significações do princípio aqui entendido como Exu em outras culturas presentes no continente africano. Uma das perspectivas a ser ressaltada, porém não aprofundada neste estudo, é a compreendida no tronco étnico-linguístico Bantu.

primordial, compreende-se como a protomatéria criadora, é a partir de seus efeitos que se desencadeiam toda e qualquer forma de mobilidade e ação criativa. Exu<sup>107</sup> – na ordem do universo – é o primeiro a ser criado. É a partir de seu caráter expansivo e inacabado – Òkòtó Èsù Yangui<sup>108</sup> – que advêm todas as demais criações. Exu enquanto orixá compreende-se como um princípio cosmológico. Dessa forma, é sob a sua figuração e seus efeitos que, no complexo cultural nagô<sup>109</sup>, se compreendem os princípios explicativos de mundo acerca da mobilidade, dos caminhos, da imprevisibilidade, das possibilidades, das comunicações, das linguagens, das trocas, dos corpos, das individualidades, das sexualidades, do crescimento, da procriação, das ambivalências, das dúvidas, das inventividades e astúcias.

Exu para o pensamento iorubano é o poema que vem a enigmatizar as existências, conhecimentos e movimentos do universo. E faz isso de maneira exímia ao instaurar a dúvida, as incertezas, ao nos lançar na encruzilhada. Mote deste trabalho, a encruzilhada é um dos símbolos de seus domínios e potências, e tanto nos apresenta a dúvida, como também os caminhos possíveis. Porém, entre o que está compreendido na cosmologia iorubana e o que foi ressignificado nas bandas de cá do Atlântico, há algumas questões. Esses nós, atados no ir e vir dos cursos da diáspora africana e nas complexidades dos cotidianos coloniais, dão o tom das problemáticas que envolvem a formação da sociedade brasileira e a presença das sabedorias negro-africanas aqui reinventadas.

Exu encarnado nas práticas da afro-diáspora<sup>110</sup> mantém vigorosamente o seu poder inventivo e multifacetado. A sua vitalidade nas bandas de cá do Atlântico nos indica que a

---

<sup>107</sup> Em iorubá, a grafia da palavra Exu se dá da seguinte forma: Èsù. Utilizo a palavra escrita de forma diferente, pois considero que a grafia com x e sem os acentos remete a uma identidade afro-diaspórica. Assumo esta grafia por considerar que marca as capacidades de reinvenção e mobilidade do princípio.

<sup>108</sup> Princípio que o confere como criação. Esse título é referendado ao primeiro Exu criado, e também designa sua potência inacabada e capaz de se multiplicar.

<sup>109</sup> A palavra ‘nagô’ ou ‘nagôs’ assume, na diáspora africana, uma conotação que referencia as culturas e populações do complexo iorubano. O uso demasiado do termo fez dela uma espécie de sinônimo para ‘iorubá’. Porém, cabe mencionar que tanto uma quanto outra remetem a um grande e diverso complexo cultural composto por variadas línguas e civilizações. Na diáspora, o termo aponta para duas perspectivas, que devem ser problematizadas com o devido cuidado pelo fato de a terminologia empregar dimensões de sentidos distintos. Por um lado, por ser um termo que determina culturas e seus modos civilizacionais; por outro, por indicar capacidades de aliança e reinvenção de territórios e modos de vida nas travessias da diáspora africana. Neste trabalho, utilizo ‘iorubá’ e ‘nagô’ como sinônimos, sem nenhuma relação de hierarquia ou distinção.

<sup>110</sup> Diáspora africana, afro-diáspora ou diáspora negra são aqui apresentadas como expressões que detêm o mesmo conteúdo conceitual. Todas elas se referem aos processos de travessia, dispersão e ressignificação simbólica das populações negro-africanas e seus descendentes nas Américas. Esses acontecimentos estão enredados à trama colonial, alinhavando experiências mediadas pelas violências da escravidão moderna e pelas formas de resistência astuciosas em meio aos cotidianos coloniais, que fazem com que a experiência diaspórica seja uma experiência de não retorno. Nesse sentido, as noções que orientam as reflexões e os

redenção colonial, em certa perspectiva, fracassou, e que as travessias dos tumbeiros codificaram o oceano enquanto encruzilhada. Porém, as significações de Exu nos cotidianos da afro-diáspora também evidenciam as batalhas, as violências, as negociações, os autoritarismos, os regimes de poder, as transgressões, os silenciamentos e as alianças experienciadas na dinâmica colonial.

A encruzilhada colonial nos apresenta, de um lado, Exu mantenedor vital das sabedorias negro-africanas transladadas, e, de outro, Exu marcado pelos investimentos coloniais/racistas, que se esforçam em transfigurá-lo no Diabo judaico-cristão. A peleja exposta nessa ambiguidade evidencia que por aqui – terras brasileiras – não se entende bem essas características distintas e duais como parte de seres diferentes, mas como partes encruzadas em um mesmo ser. A caldeira colonial forjou os elementos do projeto da modernidade ocidental juntamente com os componentes herdados de outras tradições seculares, mas isso está longe de indicar uma equação dos problemas, uma possível superação dos conflitos. Pelo contrário, esses cruzamentos dão o tom de como, por aqui, não há passividade, e como as mais diferentes formas de conflito se enlaçam em uma trama complexa.

O conflito é elemento estruturante da lógica colonial. O desejo em expurgá-lo, talvez nos indique uma obsessão, uma transposição do processo religioso bem *versus* mal próprio das tradições judaico-cristãs. O fortalecimento, a subjetivação da crença maniqueísta e o uso da mesma como orientação de uma política civilizatória é algo que deve ser veementemente problematizado. Segundo a perspectiva do *ethos* judaico-cristão, não há possibilidade de se considerar parte efetiva da problemática. E aqui cabe a menção à frase de Sartre, que diz: “o inferno são os outros!”

O inferno são os *outros* – negros, indígenas, silvícolas, adoradores de deuses pagãos, primitivos, incivilizados, bárbaros, animais, desalmados, em suma, desumanos. Em uma perspectiva de mundo em que se compreende a contínua batalha da luz *versus* a escuridão, para esse modelo de pensamento só há um caminho, o extermínio. Devemos considerar que o extermínio, aqui entendido, opera de diferentes maneiras, desde os genocídios, os epistemicídios, até as mais variadas formas de subalternização que incidem de forma violenta transformando os ditos “outros” em não possibilidades credíveis. No cruzo da dicotomia

---

debates em torno das diásporas africanas consideram as questões acerca das identidades e culturas negras de maneira desvinculada das noções de fixidez, essencialismo e originalidade. A diáspora africana se caracteriza também como um empreendimento inventivo das populações negro-africanas e seus descendentes no Novo Mundo. Pensadores afro-diaspóricos como Fanon (2008), Césaire (2010), Gilroy (2008), Hall (2008), Tavares (2010, 2014) e Sodré (2008) formam a tessitura das redes de conhecimento que me orientam neste estudo.

moderna ‘mente e corpo’, denunciemos que o extermínio dos corpos é também o extermínio dos saberes.

As oposições bem *versus* mal estão nas bases da formação da modernidade ocidental. As batalhas das luzes *versus* a escuridão projetam a ciência ocidental – suas razões – como a prática de conhecimento que vem a produzir o esclarecimento, superando assim qualquer forma de indício “trevosos”. Porém, essa ciência a serviço do esclarecimento operou/opera fielmente a serviço das pretensões coloniais, mantendo sua dominação em detrimento da subalternização e apagamento de outras perspectivas de conhecimento.

Assim, tanto a ciência moderna/racionalismo ocidental, quanto as políticas de expansão judaico-cristãs estiveram a serviço do colonialismo. Se a política de cristianização empregada pelo colonialismo transformou Exu em Diabo, a ciência ocidental argumentou a favor da tese de que as sociedades que praticavam Exu são inferiores, primitivas, incivilizadas, animistas-fetichistas, desprovidas de capacidade cognitiva que os alce ao progresso como via de esclarecimento, servindo de base para a formação de ideologias racistas e totalitárias. Manter Exu, princípio explicativo de mundo, sobre o aprisionamento da condição de Diabo cristão favoreceu/favorece o projeto colonial na face da redenção cristã (bem *versus* mal), e o racionalismo ocidental por via da dominação de outras perspectivas de conhecimento. Porém, devemos cismar, já que costuma-se dizer que por “aqui ninguém é santo”.

É nessa perspectiva que retorno à narrativa popular que conta acerca do pacto que aprisiona os diabos. O Diabo enclausurado em uma garrafa velha e trancafiado por uma rolha de madeira é também conhecido por uma vastidão de outros nomes: *Cramulhão*, *Capiroto*, *Tinhoso*, *Sete Peles*, *Famaliá*, *Cão*, *Pé de Bode* e o bom e velho *Capeta*. A travessura de trancafiar o *Tinhoso* na garrafa renderia ao sujeito autor da façanha a promessa de prosperidade, já que o *Sarnento* estaria domesticado e faria o que fosse a ele pedido. Porém, contam os mais sabidos no assunto que quem portasse o *Indesejado* em uma garrafa no momento em que batesse as botas o *Danado* o arrastaria, sem escalas, para o quinto dos infernos, fazendo-lhe companhia por toda a eternidade.

Atenho-me à defesa de que o colonialismo cometeu grande tragédia civilizatória ao transfigurar Exu no demônio cristão. Porém, como sugeriu Benjamim (2012), as marcas da civilidade são também as marcas da barbárie. Ao praticar Exu enquanto demônio, reduziu-se a complexidade das culturas negro-africanas, esfacelaram-se modos de vida, visões de mundo, princípios explicativos e saberes necessários para a formação de uma sociedade que se oriente pela diversidade como princípio ético. Nesse sentido, o projeto colonial e sua agenda civilizatória assumiu a responsabilidade de passarmos – como na narrativa popular – a



eternidade nas profundezas do inferno da negação de outras possibilidades, ou, como nos sugere Santos (2010), fixados a uma lógica abissal praticada pela modernidade ocidental.

Considerando que a construção do pecado, do inferno e da morte como não salvação são prerrogativas ocidentais-cristãs disseminadas durante o longo processo de colonização/catequização, apropriou-me da imagem do homem que coloca o Diabo na garrafa para esculhambar a lógica do colonialismo na relação com as culturas da diáspora africana, na medida em que o poder colonial, através de relações de violência, demonizou parte dos saberes negro-africanos na diáspora. Essa violência expressa nas práticas de demonização dos saberes negros contribuiu para a constituição de regimes de verdade em torno do discurso produzido pelo empreendimento colonial, mas também o tornou refém das limitações de sua presença monocultural e monorracional. Nesse sentido, a cultura ocidental construiu o demônio, o colocou na garrafa e garantiu sua tentativa de se qualificar como oposição ao “mal”, todavia, está destinada a padecer no inferno de sua própria arrogância e ignorância.

A relação com a narrativa popular serve também para pensarmos os limites impostos pela ciência moderna, que, a meu ver, opera em grande parte no sentido de não reconhecer outras possibilidades explicativas, fora do seu campo de produção, está fadada a ter sua “alma subtraída”, vindo a padecer em um inferno constituído por ela mesma. Negando outras existências, diálogos e possibilidades, estará destinada a discursar monologicamente, produzindo respostas para as suas próprias perguntas. Essa relação entre a narrativa popular e os exemplos apresentados só é possível a partir da orientação de que os processos de colonização são reiterados pela ciência. A ciência, portanto, na maioria das vezes se dá o direito de falar do *outro* sem ver o mundo pelos olhos do *outro*.

A imagem do demônio cativo na garrafa ou de Exu significado como Diabo são extremamente simplificadoras e descomplexificam as negociações, esquivas, golpes, frestas e seduções dinamizadas nos cotidianos coloniais. A tentativa de fixação do princípio em um dos campos opostos – bem ou o mal, desvio ou regra – dimensiona a obsessão cartesiana na produção de dicotomias.

Exu, em princípio, seria uma potência indisciplinável e incontrollável, já que ocuparia todos os espaços, encarnando força mobilizadora de todas as ações, independentemente de onde ela é projetada. Ao ser invocado, é preciso considerar outras perspectivas simbólicas, outras lógicas de inscrição e enunciação, que se dão pela diferença cultural. Ainda, é preciso também considerar o que Sodré chamou de *formas de reversibilidade*, em que outros grupos vão buscar outros sentidos, e sua coerência escapa do modelo histórico (realístico, acumulativo, linear e irreversível) do Ocidente, tendo em vista que a ideologia moderna não

controla e nem esgota as possibilidades de relacionamento com os sentidos, nesse caso, entendidos como a dimensão cultural de esvaziamento da Verdade, de extermínio das posições de sujeito (2005, p. 117).

Nesse sentido, Exu mais uma vez esculhamba os efeitos monológicos dos discursos presentes nos regimes de verdade ocidentais. Em uma de suas passagens, ele é o camarada que caminha sorrateiro entre os limites das moradas de dois vizinhos, dois homens de sabedoria reconhecida, que até então são bons amigos, vivendo de maneira tranquila. Porém, certo dia, ambos saem para trabalhar esquecendo-se de reconhecer as proezas e poderes de Exu sobre o mundo e os homens. O menino querido de Olodumaré<sup>111</sup> passa serelepe entre os limites da visão dos dois moradores, tocando sua flauta, de bernal e gorro na cabeça. Para testar os homens, Exu passa da mesma maneira entre os dois, só que, na cabeça, carrega um gorro de um lado pintado de preto, e do outro, de vermelho.

Ao verem Exu, um comenta com o outro sobre o que viram, descrevendo aquela presença. E um impasse é gerado acerca da descrição da cor do gorro. Um querendo ser mais sábio que o outro, justifica a sua visão como sendo a correta: um defendendo que o menino levava um gorro preto na cabeça, o outro, que era um gorro vermelho. Nessa peleja em busca da certeza, do esclarecimento, da verdade e do título de sabedoria, os dois entram em um combate interminável, que se encerra com ambos se destruindo.<sup>112</sup>

Exu é aquele que, para ensinar os homens, prega peças, desautoriza todos aqueles que se acomodam sobre a presunção de uma verdade limitadamente acabada. É ele o princípio da imprevisibilidade que utiliza da astúcia da aparência o correlacionando ao sentido de realidade. É ele que pune qualquer forma de obsessão pela verdade, instaurando a dúvida.

Exu emerge como esfera de saber potencialmente emancipatória pois é o próprio movimento e, por não ter arestas, é dificilmente apreendido: ao colidir com algo, se transforma em um terceiro elemento, não mais o primeiro ou segundo, mas um terceiro, um *entre*. Exercita com extrema destreza a ubiquidade, está em toda parte, olha com os olhos do *outro*, bota e tira palavras de nossas bocas, comunica através do silêncio do não dito. Para a educação brasileira – em seu caráter de projeto social –, Exu é um elemento potencialmente transgressivo e, por isso, extremamente necessário. Incorporar Exu à educação brasileira

<sup>111</sup> Exu é assim citado em um dos poemas de Ifá. Olodumare é uma referência ao ser supremo na cultura iorubá. É o criador do Orun e do Ayê, e também de todos os seres, inclusive os homens e os orixás.

<sup>112</sup> Essa é uma das mais populares passagens de Exu no corpo de narrativas do sistema de Ifá. Outras versões dessa passagem são encontradas nas obras de Verger (2002), Mussa (2005), Prandi (2001), Beniste (2012), Martins (2011) e Gonçalves da Silva (2015).

requer uma *pedagogia em encruzilhadas*, já que a sociedade brasileira é institucionalmente racista.

Invocar Exu e seus princípios de mobilidade e de criação de possibilidades é assumir que caminharemos na exploração dos percursos historicamente negados, reinventando aqueles que, ao longo do tempo, se privilegiaram da condição de “curso único”. Não é somente buscar um caminho tido com “alternativo”, mas eleger aquele que foi negado por ser compreendido como impossibilidade, sendo forjado no mais alto investimento de uma sociedade colonialista, que o significou como o Diabo cristão. Porém, assumi-lo significa contestar não somente a demonização de Exu, mas também a santificação de outros referenciais, e isso justamente em uma terra onde ninguém é santo.

Reivindico a máxima cunhada por Câmara Cascudo, que diz que “no Brasil quem faz o santo é o povo”. Então ser santo no Brasil compreende pensar os níveis de negociação que se estabelecem para se ter as condições e o reconhecimento do estatuto de santidade, já que aqui a pureza compreendida na ideia de santidade se contamina em meio a uma série de negociações. Em nossas bandas, baixa santo que bebe cerveja, santa metade bicho, metade gente, santo menino que come doce, tem promessa feita em terreiro e paga em igreja, santo que perde a autoridade com o fiel e santo que de vez em quando vem em terra só para curtir uns furdunços.

“Desmonizar” Exu consiste em rasurar a inscrição ocidentalista/cristã que recai sobre o seu signo. Praticar essa rasura é exercitar a compreensão de que a noção de divindade para as culturas negro-africanas, e por consequência na diáspora, não se ajusta aos limites do ethos cristão, impostos no regime colonial. O pecado não se funde como regra e as dicotomias constituídas a partir da baliza moral de bem e mal não se sustentam.

Para as pesquisas que se desenvolvem no cotidiano e buscam pensar os processos culturais significados no curso da diáspora negra, é necessário reconhecer que a produção de conhecimento se dá a partir de uma relação de autoconhecimento (Santos, 2010), e o fazer científico nas ciências humanas se imprime como um fazer ético e estético (Amorim, 2010). Para o pesquisador/praticante, há uma intensa inquietude que abastece a sua atividade intelectual no tracejar dos conhecimentos. Essas inquietudes são instigadas quando ele se depara com referenciais de saber que se edificam em uma relação de superioridade construída em prol da subalternização de outras formas. A questão é que esses saberes subalternizados – historicamente – formam nossas encruzilhadas. Essas encruzilhadas cosmopolitas e interculturais vão nos parindo para o mundo, sendo utilizadas para inúmeros fins em nossas atividades cotidianas. Assim, para caminhararmos nesse mundo complexo, permeado por

conflitos e negociações, convoquemos nossos Exus, pratiquemos as encruzilhadas em busca da ampliação de possibilidades, combatendo o desperdício de experiências sociais (Santos, 2010) ocorrido a partir da produção monológica do projeto colonial e com sua constante atualização na dimensão da colonialidade.

#### **2.4 O intérprete e linguista do mundo, na encruza com o velho cumba, capoeira e o cavalo de santo**

A Pedagogia das Encruzilhadas entoa provocação, sedução e desafio, talvez pelos ecos da palavra encruzilhada e suas associações a Exu e às demais práticas culturais codificadas nas travessias da diáspora africana. O colonialismo e suas tradições produzidas e perpetuadas durante séculos são radicalmente racistas. Nesse sentido, cabe pensarmos as suas presenças e produções a partir do que salientou Fanon (2008), quando nos chama a atenção para pensarmos os efeitos do racismo/colonialismo a partir da linguagem. Essa indicação nos leva a nos embrenharmos em uma leitura a partir dos efeitos da experiência colonial. Fanon é ponta de lança; no seio deste trabalho, é aquele que vai à frente, com as devidas licenças e honras a Exu, é o mateiro que nos guia na selva denominada colonialismo; nas trilhas abertas pelas lâminas afiadas de seu pensamento, seguem muitos outros que em conjunto fazem a travessia.

Um estudo que venha a se debruçar sobre as formas de educação e as possibilidades a partir delas deverá considerar que os fenômenos, processos e práticas educativas se tecem em cotidianos permeados pelos efeitos do racismo/colonialismo. As educações em curso na sociedade brasileira são plurais. Existem modos conservadores, mantenedores de desigualdades, redutores da complexidade do mundo, violentos, irresponsáveis, modos calçados no pilar da política colonial. Ao mesmo tempo, há outras possibilidades, outros modos, emergentes, transgressivos, inconformados, rebeldes, comprometidos com a transformação radical, esses, por sua vez, se orientam por ideais antirracistas/decoloniais.

É na ambivalência do contexto apresentado acima que riscarei o ponto do que proponho como uma Pedagogia das Encruzilhadas, e é nesse mesmo quadro que se destacam inúmeras presenças. Corpos, sons e vozes enredadas integram discursos que cruzaram o Atlântico, dinamizando as invenções nas bandas de cá e no ir e vir das travessias, codificando o mundo moderno enquanto encruzilhada. Ouviremos esses discursos, mas cabe a nós nos permitirmos

encantar por eles para, então, arriscarmos enfrentar seus enigmas e aí produzirmos as incisões de guerra e o lançamento de um ponto firme, bem atado, que sustente a nossa toada.

Cabe ressaltar que a presença, a imanência do ser está atrelada a sua produção discursiva. A linguagem como ato é o próprio movimento das existências. Como diriam os jongueiros na rebuscada filosofia da linguagem dos pretos velhos: “palavra não se volta atrás.” Da mesma forma que um sujeito não se banha igualmente duas vezes em um rio<sup>113</sup>, a palavra é caminho percorrido pelo ser, é estado e condição de sua presença no mundo. Porém, mesmo quando não há a palavra, se continua a produzir as possibilidades de execução desses movimentos. O discurso, como tratado aqui, engloba as múltiplas formas de enunciação e interação no vasto campo da comunicação/linguagem. Assim, fala-se no não verbal, fala-se no não dito, registra-se nas mais diferentes formas a intervenção e a presença integral do ser. A comunicação, as gramáticas e seus atravessamentos são estripulias de Exu. Onde quer que se estabeleça comunicação, Exu está a passar e a pregar suas peças.

Lancemos nossas escritas/presenças nas giras traçadas do tempo. Em alguma esquina dois homens bebem. Cumpre-se o rito: o primeiro gole é ofertado ao santo. Exu é sempre o mote, é primordial, cada palavra escrita neste texto é dedicada a ele e encarna parte de suas potências. Exu está nas palavras de Fanon e de Bakhtin, está nas de todos nós. Exu está nas pontes alçadas pelos discursos, sejam eles proferidos por meio de palavras e imantados com saliva, hálito, sopro e ritmo, ou através de outras formas, não verbais, enunciadas com os corpos e imantadas com o transe, ou enunciadas por meio de instrumentos devidamente encantados no rito. Exu é o senhor de todos os signos e sentidos. Exu é o próprio caminho, é o movimento de quem o faz, é o cruzamento e a força que propicia os encontros. Em alguma esquina, dois homens bebem. São eles Frantz Fanon e Mikhail Bakhtin. Ah, Exu está por lá! Em cada vibração, Exu está a fazer rodopio nos quatro cantos do mundo.

Lancemo-nos aos encontros, à encruzilhada, ao *cruzo*. E adiante, em uma dessas esquinas, encontramos Fanon (2008), que nos diz que o falar é o existir para o outro. Encruzo: o falar é atividade própria do dinamismo de Exu, palavras e voz são encarnadas, são partes de nossos corpos. Exu é também o dono do corpo e conseqüentemente o dono da palavra. A dimensão de nossas existências deriva da atividade dinâmica de Exu, na medida em que é ele o responsável pelo caráter individualizado de cada ser criado, e é ele que infere dinamismo, movimento, ação criativa a cada um desses seres. Exu é uma vibração compulsória em cada um de nós, a ausência de seus efeitos em nós nos impossibilitaria de existir e, mais ainda, de

---

<sup>113</sup> Menção ao pensamento do filósofo Heráclito.

interagir. Cruzando as palavras de Fanon ao caráter fenomenológico do orixá, Exu é um SIM vibrando no mundo.

Mais alguns passos, outra esquina, outro encontro. Lá está Bakhtin, que sopra no vento o verso: as palavras são pontes que ligam o *eu* ao *outro*. Nova rasura, novo cruzo, assim como foi feito com Fanon, o cruzo exusíaco ressignifica a frase do autor, afirmando que as palavras são façanhas de Exu. São, em suma, as manifestações de seu poder. As pontes lançadas entre o *eu* e o *outro* são nada mais do que o caráter de Exu como elemento que opera no terceiro tempo/espço, no *entre*, por isso seu vínculo com o número ‘3’. Exu, na matemática dos terreiros, é o ‘3’ por excelência. Na escrita de seus ritos, esse número o representa como princípio inacabado e construtor das imprevisibilidades, interpenetrações, transformações e possibilidades.

Assim, o orixá, enquanto mantenedor desse caráter, está em todos os lugares, em todas as situações e tem poder de ação sobre todas as coisas. Afinal, umas das noções que mais se aproxima de seu caráter é a noção de possibilidade. As vozes habitadas no não dito, expressão célebre do pensamento de Bakhtin, são mais um dos indícios da presença, mesmo que não sabida por parte do autor, de Exu e da interação de seus poderes. Enfim, como presente em uma máxima dos terreiros, “Exu é quem põe e tira palavras de nossas bocas”. Reafirmado por outra máxima macumbística: “quando o silêncio é absoluto, cuidado, é sinal que Exu o engoliu.”

Obá Oritá Metá é o título de Exu que o compreende como o *senhor da encruzilhada de três caminhos*, os mesmos domínios estão presentes também na sua definição enquanto Igba Ketá, o *senhor da terceira cabaça*. Cada título dado a Exu abrange seus domínios e potências, caminhos, tidos como possibilidades de operação de seus poderes. Assim, cada título significa um vasto repertório de saberes e sentidos assentados no princípio cosmológico que é o orixá. Exu, como portador da terceira cabaça, é aquele que detém o poder sobre o acabamento, que guarda o mistério do que está por vir, da incerteza, da dúvida, da negação como potência de criação.

Como descrito no mito que exalta a sua façanha, ao optar pela terceira cabaça, negando a primeira e a segunda que lhe foram oferecidas, Exu opta pelos caminhos das confluências, das contaminações e da polifonia. Dessa forma, é ele que, como princípio operante sobre as dimensões de possibilidade e imprevisibilidade, recria o mundo pregando peças, nos desarranjos, desarmes, dribles, gingas, giros e negaças. É a criação que emerge do vazio, o terceiro elemento que, ao negar, cria, e, ao dizer, desdiz. Exu é a terceira cabaça que guarda as possibilidades de atravessamento e recriação do mundo. É ele o portador do conteúdo do que

havia tanto na primeira, quanto na segunda, mas agora misturado em uma terceira. É, a rigor, a dimensão da ambivalência; a noção de ‘3’ caracteriza-se como o que está sempre a surgir enquanto possibilidade. Assim, como a já apresentada noção de ‘+1’. A noção de Exu enquanto ‘+1’ considera que ele está sempre a somar, ou seja, é também um princípio inacabado.

Exu explicita as suas potências enquanto ‘3’ ou ‘+1’, na medida em que é o que cruza os pensamentos de Frantz Fanon e Mikhail Bakhtin e me aponta caminhos para a defesa de uma pedagogia assentada em seus princípios e potências. Não à toa, Fanon e Bakhtin se debruçariam sobre as problemáticas concernentes à linguagem, cada um em determinada perspectiva, mas ambos invocando e pactuando junto a Exu, o senhor de toda e qualquer forma de linguagem/comunicação.

Praticarei encruzilhadas sobre a figuração desses dois personagens fundamentais para o desenvolvimento das reflexões que aqui estão presentes mobilizado por uma audácia exusíaca. Ressaltarei a importância e a influência das contribuições dos pensamentos de Fanon e Bakhtin os rerepresentando a partir de uma lógica em encruzilhadas. Nesse sentido, Frantz Fanon emerge nessas encruzadas textuais como um *cumba*, um poeta feiticeiro, aquele que conhece e detém o poder sobre as palavras, dado que as lança nos produzindo encantamento, nos amarrando. Essas amarrações, por sua vez, são repletas de potências tensionadoras. A obra de Fanon, a meu ver, cruza-se com a lógica das sabedorias dos velhos cumbas jongueiros. Se tivesse nascido no Brasil, em outra encruzilhada-mundo, mais especificamente no Rio de Janeiro, e transitado pelos subúrbios ou pela zona portuária, teria disputado versos com Mano Elói, seu Aniceto, seu Manuel Bam Bam Bam, seu Fuleiro e outros grandes nomes hoje lembrados e vivos na casa dos ancestrais.

Os versos de Fanon inscreveram-se em uma poética diferente das produzidas por esses outros nomes citados, no sentido de que os discursos de cada um deles estão relacionados às especificidades, motivações e interações de suas realidades. Talvez, se as palavras de Fanon fossem lançadas nas rodas e esquinas dos subúrbios, muitos malandros exaltariam a ausência da poesia típica das esquinas, rodas e terreiros das bandas de cá. O que é visto como poesia nos versos de jongo, de curimba e de partido-alto só pode ser pensado a partir de uma lógica que mire o mundo, a partir das experiências de quem viveu nas frestas dessas bandas. Assim, em um primeiro momento, diríamos: cada texto em seu contexto. Porém, a perspectiva da encruzilhada pratica um fuzuê, encruza os saberes e respectivamente suas linguagens. Lança os velhos cumbas e malandros com seus feitiços poéticos e suas gingas nas carteiras acadêmicas e encruza as teorias de lá nas rodas, esquinas e terreiros. Afinal de contas, o

discurso emergente das margens vinha também sendo tecido e enunciado nos versos de jongo, nos encantos da palavra e dos corpos nas curimbas e nos improvisos de partido-alto.

Defendo o discurso pós-colonial como toda e qualquer forma de enunciação subalterna. Assim, as narrativas do jongo, das macumbas, capoeiras, entre outras inúmeras práticas, seja verbal ou não verbal, são discursos pós-coloniais, pois emergem como possibilidades credibilizadas a partir de um giro enunciativo. Nessa perspectiva, o discurso pós-colonial rompe com uma centralidade conceitual exclusiva do âmbito acadêmico. A meu ver, o principal indício que vem a fortalecer essa perspectiva é a disponibilidade conceitual presente no verso jogueiro: “Canoa de arariba, remo de araribá, a canoa de jogueiro tem boca e sabe falar”. Em trabalho que foi publicado com o título de *Histórias e saberes de jogueiros* (2014) –, defendi o sistema poético cantado do jongo como discurso pós-colonial. Na Pedagogia das Encruzilhadas, Exu é o elemento que substancia a possibilidade de produção desses discursos.

Assim, para uma leitura de mundo que emerge das encruzilhadas, tudo é uma questão de ponto de vista. Independente de qual roupagem vistam os discursos, cabe salientarmos as potências que os mobilizam. Os mestres jogueiros já nos haviam deixado o ensinamento de que as palavras são flechas que saem da boca. E aí, meu camaradinho, se existe alguém que lançou flechas bem atiradas, foi Frantz Fanon. Se quisermos considerar essas palavras nas dimensões do que está inscrito na sua obra, diria que a sua caneta operou como a navalha de um capoeira, um daqueles míticos, do tipo que não existe mais.

A partir dessas inspirações, venho destacar que Fanon desempenha diferentes façanhas. Na obra *Pele negra, máscaras brancas* (2008), lá está o mestre jogueiro, o senhor das palavras, aquele que pratica a dobra na linguagem, o que espreita e lê nos versos o mundo, seja nos versos saídos das bocas ou inscritos em outras dimensões discursivas. Pela agilidade de seu pensamento e a capacidade de improvisar novos pontos, que nos amarram, nos prendem, nos incomodam e dilaceram, o autor, de forma única e sagaz, lê as dinâmicas do mundo colonial e de seus seres viventes.

Lá está Fanon nos convocando para a roda para gritar em forma de toada que as experiências a partir do racismo conformam um dos mais bem atados nós produzidos pelo colonialismo. Com a maestria de um poeta feiticeiro, não só dá conta do ponto amarrado como lança um novo, que nos coloca implicados em desatá-lo. Esse novo verso parido de suas vibrações é comprometido com a emergência de um novo humanismo. A toada prolongada por Frantz Fanon é, hoje, vastamente alargada e conhecida como discurso pós-colonial,



palavras que defendo terem sido colocadas em sua boca por Exu, além de repartida nas bocas e corpos dos povos da diáspora negra.

Na obra *Os condenados da terra* (1961), está lá o mesmo mestre. O mesmo, não exatamente, uma vez que, como bem colocado pelo próprio, a dinâmica de sobrevivência do negro no mundo colonial é de estar em constante alteração. Assim, Fanon atua com o mesmo inconformismo, rebeldia e tom revolucionário diante das atrocidades do cotidiano colonial. Porém, na obra, vale o destaque para sua maestria não somente nas artes das palavras, mas também nas performances não verbais. O corpo, em sua integralidade, imanência, transgressão e rebeldia, emerge como lócus das transformações radicais. Agora está lá não só o cumba, mas também o capoeira.

A palavra e o corpo nunca se desassociaram, são fundamentadas no mesmo princípio que é Exu. O corpo (campo produtor de discursos verbais e não verbais), assente em outras formas de racionalidade, como destacado nas sabedorias transladadas pelo Atlântico, é dotado de uma inteligência integral. A sapiência do corpo é o que chamo de *mandinga*, inteligibilidades próprias de um amplo complexo de saberes que se codificam e se expressam a partir do que conceituo como *incorporação*. Essas duas noções estão amplamente presentes nas práticas culturais cruzadas nos fluxos da diáspora africana e são, a rigor, fundamentadas nos princípios explicativos de Exu. Por serem noções que se referem a saberes não apreendidos pela lógica homogeneizadora do colonialismo ocidental, são noções integrantes do que traço como Pedagogia das Encruzilhadas.

A *mandinga* é a sapiência do corpo, é o saber que é lançado ao mundo a partir dos princípios e potências corporais. A *mandinga* está expressa também na fala, já que, no perspectivismo das sabedorias negro-africanas transladadas para o Atlântico, não há separação entre o que é dito verbalmente ou não verbalmente. Tudo que é textualizado, nas mais amplas possibilidades de linguagens, parte de uma experiência de saber que transita pelo corpo, enquanto agente coletivo e individualizado que é. Porém, a agência modernidade/colonialismo investiu de maneira ampla e sofisticada na regulação e vigilância dos corpos, e mais ainda acerca do que é possível enquanto saber. Nesse sentido, as validações do que é saber perpassam basicamente pela invenção da razão como um parâmetro de reconhecimento e autorização produzido e regulado pela mentalidade moderno ocidental. As consequências dessa operação são as negações de toda e qualquer forma de saber que se codifique nas dimensões do corpo.

O reflexo das práticas centradas na mentalidade moderna ocidental foi expresso nas políticas coloniais que instauraram o corpo como fonte e campo fértil da propagação do

pecado e dos estímulos e impulsos não racionais. O corpo, não dotado de racionalidade, foi separado da cabeça, símbolo da razão e da consciência humana, e cintura, tronco e membros passaram a ser mantidos nos limites da compreensão dos impulsos primitivos e animais. Objetificado, violentado de inúmeros modos e vitimado por uma forte regulação e vigilância que impediu o recurso das falas negras em suas formas maternas, e impôs a adesão de outra língua sob a prática da conversão/catequese, o corpo negro transgrediu a regra, potencializando formas de criação a partir das linguagens não verbais. O que não podia ser dito de um jeito foi dito de outro, e o que era negado pela política vigente foi autorizado sob a perspectiva da mentira/negação.

É nesse sentido que se expressa o que conceituo como *mandinga* – sapiência do corpo – articulado também ao conceito de *incorporação*. A noção de *incorporação* indica as operações do duplo interdito/astúcia, uma vez que as reflexões calçadas nos limites da mentalidade moderna ocidental, assombradas por uma longa e metonímica tradição discursiva cristã, consideram o ato como o corpo tomado por um impulso não humano, não racional e não consciente. Esse fenômeno, por escapar dos limites das possibilidades explicativas centradas na razão ocidental, é tratado como diabólico, devendo ser repreendido e expurgado. A incorporação, tratada a partir dessas considerações, é vinculada à noção de possessão, a que se vincula a máxima “sai desse corpo que não te pertence!”. Porém, o que defendo aqui como conceito de *incorporação* é o que se articula à noção de *mandinga*.

Assim, a *incorporação* são os processos educativos, formativos e as redes de saberes que compõem o quadro dos repertórios que podem vir a ser expressos como *mandinga*. Se há um saber que é expresso a partir dos princípios e potências do corpo, esse mesmo saber é devidamente *incorporado* por esse mesmo corpo. Os saberes estão a ser significados e circulados no mundo em diferentes formas de experiência, o corpo como um sistema cognitivo amplo e complexo os incorpora e a expressa em forma de *mandinga*. A ginga, o drible, o andar de véis, a cintura desprezada não são saberes inatos, são saberes aprendidos ao longo de experiências humanas codificadas em processos educativos próprios. O “ponta”, que pode tanto cruzar quanto driblar e chutar ao gol, o capoeira que transforma o escorregão em arte, a mulher que samba não carrega o Diabo cristão em seus quadris – todos expressam seus bailados incorporando outros saberes que estão a cruzar o mundo. *Mandinga* e *incorporação* são noções imbricadas e assentes nos princípios e potências corporais encarnados pelas potências de Exu. As noções de *mandinga* e de *incorporação* confrontam as blindagens cognitivas (Tavares, 2012) impostas pelo colonialismo. Mais à frente, em um capítulo

dedicado às questões concernentes ao corpo, me atarei a explicar mais detalhadamente essas noções.

Dessa forma, o protagonismo de Fanon como cumba e capoeira ressalta os aspectos potentes das palavras e dos corpos em performance. Diante disso, o que destaco é o caráter tático de seus saberes e operacionalidades. No jongo, se evidencia a palavra com arte de guerra; na capoeira, o corpo é exaltado como arte de guerra, contudo, tanto no jongo, quanto na capoeira, palavra e corpo se fundem e se remetem a uma dimensão da vida que deve ser encarada como um *campo de mandingas*, tempo-espço onde esses saberes devem ser praticados.

Ah, se Fanon tivesse nascido no Brasil, mais precisamente no Rio de Janeiro ou na Bahia, seria herdeiro dos antigos malandros cariocas ou dos valentões baianos! Andaria pelos portos e mercados, entortaria os bigodes dos chefes de polícia, colecionaria quepes dos policiais, quebraria as pontas de seus sabres, derrubaria cavalos, provocaria arruaças, desfilaria nos blocos de arenga, beberia cachaça na Festa da Penha, destruiria plantações no recôncavo, não admitiria nenhuma ofensa e injustiça contra o povo preto/pobre, faria do seu corpo amuleto e arma.

O corpo-arma (Tavares, 2014) é aquele que transgride a violência e a opressão enunciando seus saberes corpóreos como luta e possibilidade de reinvenção de si. O *corpo-amuleto*, inspirado nas problemáticas próprias daquilo que chamo de uma *filosofia da mandinga*, é aquele que invoca as potências que subvertem as lógicas de objetificação corpórea produzidas pelo colonialismo. O *corpo-amuleto* é o corpo fechado, o corpo transformado em totem; é o que fez Besouro voar e somente ser vencido à traição; é o corpo de Cobrinha Verde, que, sendo alvejado por dezesseis policiais, não tomou sequer um único tiro; é a cintura desprezada de Bimba.

O *corpo-amuleto* é o que *incorpora* – experiências e processos educativos – signos/sentidos de mundo, os transforma, os encruza e os manifesta em forma de *mandinga* – sapiência corpórea inscrita no movimento e na magia. O *corpo-amuleto* só se satisfaz no jogo porque é lá que se nasce e morre para ser recriado enquanto movimento, saber em performance. O *corpo-amuleto* é ritualisticamente fechado, mas pode vir a ser aberto, a lógica imperativa é a da fresta. Por isso, há de se tomar cuidado com as *facadas conversadas*; por isso, veste-se esses corpos com patuás, formas materializáveis dos segredos de proteção e encantamento do corpo. O *corpo-amuleto* transgride a lógica objetificadora da empresa colonial, que investe ou no corpo de interditos e pecados, ou no corpo banalizado como

mercadoria. O *corpo-amuleto* se inscreve em uma lógica em que ressurgue como símbolo próprio de uma devoção profana.

Não à toa, Fanon debruçou-se sobre a problematização da lógica da violência, fidelizando-se às questões que permeiam as lutas de libertação. Apontou-nos que toda violência praticada pelo colonialismo, incidida direta ou indiretamente sobre o corpo do colonizado, vem a lhe produzir um determinado trauma, seja nas torturas, nos assassinatos, nos aprisionamentos, nos estupros, explorações ou entre tantas outras formas de desvios existenciais. Assim, as contribuições das duas obras de Fanon aqui citadas podem ser lidas de forma cruzada, na medida em que a violência deve ser compreendida como uma lógica que, em suas operações, constituem uma linguagem própria: “O colonialismo não é uma máquina de pensar, não é um corpo dotado de razão. É a violência em estado bruto e só pode inclinar-se diante de uma violência maior” (1961, p. 46).

Aí está o capoeira! Escreve como quem retalha um corpo com a sua navalha e deixa exposta a sangria que desatada, embebe o chão e redimensiona o sentido do sacrifício nos embates cotidianos por sobrevivência no mundo colonial. Fanon é o poeta feiticeiro e o capoeira. Ambos aspectos aparecem como classificações desqualificadas no prisma do colonialismo, cristianismo e modernidade. Planificadas nas condições de macumbeiro e vadio pela lógica colonial, podemos cruzar essas referências e rerepresentá-las como potências decoloniais. A macumba, complexo de saberes codificados nas travessias, experiência inventiva de organização de repertórios culturais que dimensionam as práticas de saber e cura das populações em trânsito na diáspora africana. Vadio, condição subalterna inscrita sob a incisão regulatória do crime de vadiagem, que o praticante ressignificou como vadiação no sentido de uma experiência lúdica e combativa de sobrevivência em um campo que não lhe é próprio.

Reapresentar Fanon como cumba e capoeira é consequência do que conceituo como *cruzo*, perspectiva própria da Pedagogia das Encruzilhadas, além de ressaltar aspectos da presença dos princípios e potências de Exu em sua obra, mais especificamente no que tange às dimensões dos discursos, sejam eles verbais ou não verbais. Destaco ainda que o ponto alto da articulação do cruzamento de Fanon como cumba e capoeira está no que podemos chamar de uma *cosmopolítica*<sup>114</sup> da diáspora africana. Ou seja, a diáspora africana como um acontecimento de dispersão e despedaçamento de sabedorias, identidades e sociabilidades se forja como um assentamento comum agenciando um complexo de poéticas/políticas no

---

<sup>114</sup> Ver Gilroy (2008).

próprio trânsito. Aí está o nó atado, a diáspora africana se forja enquanto possibilidade à medida que os agentes envolvidos são produzidos como impossibilidade pelo advento colonial.

Essa é uma questão que mobiliza os esforços deste trabalho e que chama e coloca na roda atores e saberes distintos que, por uma relação de identificação, elaboram repertórios que os comunicam e os alinham em uma experiência em *cruzo*. A minha resposta se dá no curso da minha defesa, que advoga acerca de Exu como o princípio responsável pela rasura da lógica colonial, significando a modernidade enquanto encruzilhada. Exu é o que opera como caminho enquanto possibilidade. Cabe ressaltar que esses cruzamentos nos servem na ampliação de outros cursos possíveis.

Assim, a obra de Fanon destaca-se como precursora da crítica pós-colonial, mas essa potência estaria também nos amarrados dos jongueiros, nas vadiações dos capoeiras e nos ebós lançados em cada esquina, como marcas tecnológicas de um mundo que coexiste com aquele projetado como único. Assim, poderíamos levantar a questão: teria sido Fanon incorporado por um velho cumba ou por um perspicaz capoeira?

Ah, meus camaradinhos, o rio é fundo, como pedra miúda que sou, me coloco a me banhar na beirada. O que importa é que aqui estão todos sendo lembrados na casa dos ancestrais e por isso continuam vivos, são todos um SIM vibrando no mundo. Uma das intenções do projeto monológico do colonialismo foi produzir um amplo esquecimento sobre as perspectivas de mundo não assentes em seus limites. Este trabalho é encarnado por Exu, dessa forma, se essa foi umas das pretensões de ordenação praticada pelo projeto político colonial, encarna aqui o caráter da desordem, próprio de Exu, a esculhambar com essa lógica. As histórias narradas pelo ponto de vista do colonialismo devem ser lidas para que não acreditemos nelas. As histórias narradas pelas vias do assentamento da diáspora africana devem ser lidas como histórias que não podem ser esquecidas, uma vez que, sob a perspectiva desse assentamento, só há morte quando há esquecimento.

Esculhambar é uma perspectiva exusíaca, a instalação da desordem como emergência de outras possibilidades. Dessa forma, uma das principais características de Exu é ser aquele que é reconhecido como agente da desordem. Essa marca está expressa em inúmeras passagens de Exu, entre as quais, talvez, uma das mais conhecidas seja a referente ao furduço que ele gera impedindo Oxalá de executar a criação do mundo. A noção de ordem e desordem está também presente na sua titulação enquanto o Senhor da terceira cabaça, essa cabaça vem a manter os princípios da retidão, da positividade, mas também do caos e negatividade. Exu, ao

misturar esses componentes e ao soprá-los no mundo, instaura a dimensão das ambivalências, das imprevisibilidades e dos inacabamentos.

Exu, como um princípio próprio de um caráter que é construído em um terceiro espaço, não pode ser ajustado em nenhuma das bandas que constituem a dicotomia mental da modernidade, considerando a presença de uma forte obsessão maniqueísta forjada nas noções de bem e mal, própria das bases da modernidade. Exu não pode ser entendido como aquele que faz tanto o bem, quanto o mal. Essa, a meu ver, é uma característica calçada no *ethos* cristão que é posta na conta de Exu. Ele é aquele que opera nas relações entre os seres e as coisas, intercedendo e mediando. Assim, o que é atribuído como uma responsabilidade de Exu nada mais é do que um reflexo do desejo e da ação dos homens.

Exu é aquele que é livre de amarras morais, impossível de ser fixado em um único lugar, sejam essas as redomas do bem ou do mal. Uma vez também que o bem e o mal são sempre uma perspectiva, o que é bom para alguém possivelmente não é bom para o outro. Assim, a Exu é erroneamente atribuída a responsabilidade por fechar caminhos, uma vez que a sua pulsão, o seu caráter dinâmico produz mobilidade, que sempre nos desloca. Se há algo bom ou ruim dissolvido em nossas relações, é uma questão de como interpretamos o mundo e nos colocamos na ordem desse jogo. A meu ver, a mobilidade de Exu funda uma noção ética muito aproximada do que Bakhtin chamou de ato responsivo. É aí que eu firmo o ponto de que Bakhtin cultivava forte devoção a Exu. Se Fanon emerge como o cumba e o capoeira, Bakhtin se destaca como alguém que, como dizem por aí, “conhece do riscado”.

O caráter expansivo, imensurável, indisciplinável e ambivalente de Exu não dá conta de atribuí-lo como livre de rigor, como sendo aquele princípio em que tudo pode e tudo se encaixa. Muito pelo contrário, Exu é minucioso e rigoroso. No vasto repertório de narrativas que contam suas peripécias, há inúmeras passagens que narram como Exu puniu ou recompensou os seres. Como nas passagens dos odus que narram a vingança de Exu ao caranguejo, e na que Exu livra o mentiroso da morte.

Nas mais variadas situações expressas no repertório narrativo de Ifá, Exu protagoniza inúmeros caracteres, seja punindo, recompensando e até mesmo sendo passado para trás. Toda essa diversidade dimensiona o caráter dinâmico e inacabado que é o signo Exu e nos coloca frente a outros dilemas, aqueles que estão impressos em nossos atos. Estamos sempre a responder de forma ética e estética ao outro (Bakhtin, 2003). Essa condição nos lança à possibilidade de problematizarmos o mundo a partir da noção de alteridade, que permeia toda e qualquer relação e diálogo, proporcionando que sejam sempre polifônicos e inacabados. Todo diálogo, assente em quais forem as formas de linguagem, é primordialmente exusíaco!

Cruzam-se, em alguma esquina da modernidade, o compadre Exu, Fanon e Bakhtin. A Pedagogia das Encruzilhadas, um projeto político/poético/educativo fundamentado nos princípios e potências de Exu, revela a face criativa do *cruzos* como arte de invenção. Obras que atribuem importância fundamental ao fenômeno da linguagem, como as obras de Fanon e Bakhtin, são aqui radicalmente encruzadas, sofrem *ebós epistemológicos*, acréscimos de força vital. No meu fazer, sigo sempre fiel à premissa de que é Exu quem come primeiro. Assim, ele sempre será o mote.

Fanon problematizou, de forma única, as questões acerca das linguagens no mundo colonial. Dessas problematizações, uma ampla reflexão e um vasto repertório discursivo que denuncia o fenômeno do racismo no mundo. O discurso pós-colonial mobilizado por diferentes corpos/discursos que tecem uma esteira política/epistemológica necessária nos combates às injustiças cognitivas/sociais é verbalizado por suas vibrações.

Bakhtin, por sua vez, nos convoca a pensar as questões acerca das comunicações/linguagens a partir das relações, do outro que nos habita, espreita e legitima. Seu pensamento substancia parte de um repertório conceitual que lança pontes e amarra diferentes vozes e diálogos na continuidade da tessitura da esteira pós-colonial. Esteira essa que inspira e dá o tom do acabamento influenciado também pelas contribuições de Fanon. Said, Bhabha, Hall, Spivak, Memmi são alguns dos nomes que apontam os caminhos abertos nessas encruzilhadas. Sem contar as contribuições de Bakhtin no que se referem às questões do corpo, suas potências e possibilidades, e a sua leitura acerca do universo popular, que me dedicarei a problematizar no capítulo referente às relações entre corpo, saber e Exu. Aí, meus camaradinhas, é em especial nessa obra que de fato o Diabo faz o rodopio no meio da rua, o Catiço gargalha e Exu bota o pau pra fora! Não há nada mais exusíaco do que os escritos de Bakhtin em torno da obra de Rabelais.

Se Fanon baixa nesse terreiro ora como o velho cumba, ora como o jovem capoeira, Bakhtin não fica de fora e transita na gira como aquele que cede o corpo para ser tomado por outro. Nessa encruza, manifesta-se – como dito na linguagem popular – como aquele que “pega um santo”, ou seja, aquele que é tomado por Exu. A imagem de Bakhtin como um ser incorporado por Exu – um cavalo de Exu – é próxima da noção daqueles praticantes que, nos ritos, cedem seus corpos para que por alguns momentos vivam a experiência do duplo. Experiência esta alcançada uma vez que há nesse cruzamento uma necessidade de comunicação. Nesse sentido, o que baixa em um corpo vem com a necessidade de comunicar algo.

Na lógica das giras, o corpo que é tomado por outro poder, que o utiliza como veículo comunicativo, é um corpo em *cruzo*. Essa dinâmica só se dá na medida em que existe algo que necessita ser comunicado e encontra, através dessa forma de conhecimento, uma das suas possibilidades de comunicação. A experiência de ser tomado como “cavalo de santo” acentua de forma drástica os aspectos da ambivalência, dos inacabamentos, e nos provoca um baque vigoroso para pensarmos as questões acerca das linguagens e as suas possibilidades de comunicação. Bakhtin pensou de forma brilhante essas questões, inclusive situando-as sempre em campos que são permeados por tensões, conflitos e contradições. Nesse sentido, qual é a lógica de pensarmos Bakhtin como um ser tomado como cavalo de Exu?

Ora, meus camaradinhas, mais uma vez digo, Exu é primordial, é o senhor da comunicação, das contradições e transformações. Exu é o grande mensageiro, é quem corre os mundos, circula experiências, produz o dinamismo necessário para a vida. É o grande mensageiro e intérprete, sem o qual os homens não poderiam se comunicar. Há uma série de atributos desse orixá que indica sua proximidade com os homens.

Dessa forma, é Exu quem mais nos provoca a pensar as questões acerca dos conhecimentos, uma vez que os mesmos não existiriam sem a existência da comunicação. Aí está a importância das encruzilhadas, seus encontros, confluências e possibilidades. É nesse sentido que firmo o ponto – e ao mesmo tempo sou fiel a Exu e pratico o *cruzo* – dizendo que Bakhtin, ao desenvolver suas grandiosas reflexões, estaria tomado por Exu. Os mais tradicionalistas diriam: “Como assim, um russo, marxista branco, tomado por Exu? Ah, não sei não, isso me cheira a marmotagem!” Aí eu digo: ora, afinal, comunicação, linguagem, palavra, não dito, diálogo, ambivalência, conflito, contradição, riso, carnavalização e o corpo e os seus baixos.... Não estaria Exu em todas essas instâncias? Se não se derem por convencidos, retomemos a máxima: “Qual é a carapuça que vestirá Exu? Ah, camaradinhas, Exu é o que quiser ser.” Amarro o ponto, Bakhtin é “cavalo” de Exu.

O bate-bola entre Fanon, Bakhtin e o compadre Exu é longo e afinado. O que Bakhtin chamou de “o tom do acabamento”, eu chamo de pedir a saideira! A saideira é sempre o tom do acabamento que é dado. Saideira que se preza presume a continuidade, mais algumas palavras, mais goles e gargalhadas. A saideira é o rito de inacabamento e imprevisibilidade da vida. Nesse sentido, ruma-se à prosa mais algumas palavras...

Desenha-se a jogada. Fanon nos abre o lance para entendermos o fenômeno da linguagem como um campo proeminente de compreensão da dimensão “para-o-outro” do homem de cor, “uma vez que falar é existir absolutamente para o outro” (2008, p. 33). Bakhtin cruza e nos indica que a palavra lançada sempre é destinada ao *outro*. A enunciação,



seja qual for a sua forma, precede a existência do *outro*, é criação que se dá sob a necessidade de comunicação. Mesmo quando a palavra não é verbalizada, mesmo como não dito, o *outro* sempre estará a me espreitar.

É nesse sentido que a relação do homem com a linguagem o revela não como um todo acabado, mas como algo em aberto, uma invenção que deposita no *outro* a possibilidade de dar o arremate provisório, o tom do acabamento, o pedir a saideira. Os homens, as suas formas de linguagem se enlaçam, trançando complexas redes. As palavras e todos os outros signos criados, todos, possíveis ou não de classificação, correm rio abaixo, tomados pelo desejo de desaguar no encontro de outras águas, contaminam-se e banham-se nas correntezas das mais diferentes formas de comunicações. Aproximando do caráter vadio deste texto, bebe-se a saideira de bar em bar, perambula-se com inteligência!

Assim, Bakhtin nos ensina que a forma que nos enredamos nessas complexas tramas sempre nos resalta uma dimensão estética e ética. Essas estão marcadas nas medidas de que é sempre o *outro* que dá o tom do que nos compreendemos no mundo, e é sempre o *outro* a quem eu cedo a palavra, o sentimento, a invenção e encantamento da realidade. É nessa perspectiva que a palavra é encarnada, o símbolo criado e assente em determinada linguagem é parte de minha carne, de meu ser, como já dito, é sopro, saliva, ritmo, movimento, é a forma com que respondo o *outro* com a minha própria vida. E, por isso, os símbolos criados e trançados em uma esteira comunicável devem incorporar um caráter responsável.

Fanon, poeta feiticeiro, novamente nos espreita e amarra um ponto, ao lançar o verso que diz que o mesmo poder de fala, de enunciação que nos faz existir em absoluto para o *outro* é também o que nos coloca em condição de empregar certa sintaxe, de deter a morfologia de tal língua, adentrar a semântica de símbolos de determinada cultura, enfim, suportar o peso/barbaridade de uma civilização. Este é o amarrado que destaca parte da problemática colonial atado e versado por Fanon e lançado para nós não de forma suave, mas cuspidado, desaguado, não como rio, mas como sangria incontrolável e desatada.

Problematizar as questões que forjam um complexo de inferioridade, sua interiorização e epidermização sob o viés da linguagem e alinhavá-lo a um substancial diagnóstico das operações do colonialismo é o verso lançado por Fanon. Mateiro, abridor e fazedor de caminhos, é ele um dos expoentes do que conhecemos como o discurso pós-colonial. Versos inacabados, amarrações de sabedorias, vozes, movimentos, gingas, golpes, negaças e invenções que correlacionam à crítica a emergência de possibilidades que deslocam o monopólio dos discursos centrados nas presenças do ocidente europeu, no cânone científico, na obra do colonialismo.

Assim, Fanon emerge como uma voz dissonante entre as entoadas. Intelectual amaldiçoado, portador de uma escrita afiada feito faca de ponta, navalha de aço, corta, perfura e ao mesmo tempo pontilha os traços de uma costura que tematiza sobre as heranças mais sutis e complexas do colonialismo, reivindicando uma noção de humanismo que desencarne o homem de cor, o branco e o negro, para a prevalência do homem como um SIM vibrando com as harmonias cósmicas (2008, p. 26). Direciona suas flechas lançadas da boca e incorporadas no texto escrito feito um deslize de capoeira, esquiva, e se mantém vigoroso entre os atos operados pela maquinaria colonial. Ao se desviar, pratica as frestas, desfere golpes nas raízes contaminadas da edificação moderna, golpeando-a em um campo que não lhe é próprio. Munido de um repertório crítico contundente, incursiona suas reflexões nas vielas existenciais das experiências dos homens negros e os brancos, esses enlaçados nas tramas do colonialismo.

Todavia, cabe ressaltar que a perversidade do sistema colonial, por mais que os tenha envolvido em uma experiência relacional, não os afetou ao ponto de formá-los da mesma maneira. Nesse contexto, para o homem negro, o curso possível perpassa pela submissão e conversão aos referenciais próprios da metrópole. Ainda assim, há frestas! A resistência se dá em outra lógica, resiliência e transgressão, rasura, encanto, negação, dribles e desautorização. No curso das máximas dos malandros: “Deixe estar! Haverá o momento da forra!”

A linguagem como campo a ser investigado nos revela que o sujeito que possui determinada semântica expressa o mundo que lhe é implícito. Mais uma vez, Fanon nos chama a atenção para o fato de que todo povo colonizado sofre uma espécie de sepultamento de seus referenciais culturais, tomando a linguagem do que lhe é apresentado como ordem de civilidade. Assim, a tomada dos referenciais da metrópole é uma espécie de fuga de seu mato, a rejeição de sua negritão (2008, p. 34). Em outras palavras, são os processos de conversão das catequeses do “terceiro mundo” e suas certificações de branquidade.

Aproximando novamente as implicações postas na obra de Fanon às reflexões de Bakhtin no que concerne ao campo da linguagem, retomo as questões que perpassam as dimensões ética e estética, que dimensionam a linguagem/comunicação como um campo de tensões, conflitos e inacabamentos. A noção de polifonia, presente no pensamento de Bakhtin, me é útil para pontuar as presenças de múltiplas vozes que se atam, se desatam, rogam pragas, murmuram, enfeitam, se vingam, gritam e também silenciam. Por mais que o projeto colonial tenha se pretendido monológico, sempre houve e sempre haverá discursos dissidentes, inconformados e rebeldes.

O que ressalto na obra de Fanon que pode ser pensado em interlocução com o pensamento de Bakhtin – e é apontado ainda na indicação das narrativas versadas do jongo – é que, na linguagem, o conflito é elemento estruturante. Talvez esteja aí o temor da figuração de Exu e as tentativas de interdita-lo, uma vez que é ele o senhor das arruaças, dos furdunços, da transgressão, dos rodopios libertadores. Nessa perspectiva, não há fuga, nem isenções, o *outro* sempre estará a nos espreitar, independente de qual seja o tom que for dado enquanto acabamento. Esse ponto, a meu ver, nos coloca diante de um aspecto fundamental da problemática pós-colonial, problemática esta que ressalta novamente uma contribuição do pensamento de Bakhtin já citada, que são as questões emergentes a partir da noção de alteridade.

A alteridade, as constituições a partir das diferenças nos vêm a ser caras não simplesmente pelos efeitos, que causam estranheza e sedução, mas pela toada que é marcada como ordem de negação do *outro* como possibilidade e que autorizaram os genocídios, estupros, encarceramentos e objetificação do ser. A lógica é definida nas palavras de Césarie (2010), que nos aponta a equação desonesta: cristianismo = civilização, paganismo = selvagerismo. A sua resolução são consequências colonialistas e racistas abomináveis.

As questões acerca das diferenças, do *eu* e do *outro*, mais especificamente da invenção do *outro* como uma não possibilidade credível, são debatidas e problematizadas ao longo da tessitura da esteira pós-colonial nas vozes de inúmeros protagonistas do pensamento. Entre muitos trabalhos a serem destacados, cito alguns que inspiram o trançar dessa rede, como o pensamento de Edward W. Said. O pensamento registrado em uma das obras marco dos estudos pós-coloniais ressalta o *orientalismo* como um modo de abordar o Oriente que tem como fundamento o lugar espacial do Oriente na experiência ocidental europeia (2012, p. 27).

O pensamento de Said revela bem a dinâmica alteritária mencionada anteriormente. As problematizações postas pelo autor apresentam os impactos dos efeitos do colonialismo e a operação de suas formas atualizada, novas formas praticadas, essas que venho a compreender, no diálogo com autores como Quijano (2005, 2010), Mignolo (2005, 2011), Castro-Gomez (2005), Dussel (2012), Maldonado-Torres (2012) e Grosfoguel (2010, 2012), como colonialidade.

A atualidade da obra de Said e os aspectos da colonialidade estão expressos em inúmeras faces nos cotidianos. Assim, há uma longa toada que poderia ser puxada somente para denunciar os aspectos acerca das violências historicamente praticadas contra Exu e todo complexo de saberes que o cerca. Até certo ponto este trabalho executa isso ao tratar as

questões concernentes aos conhecimentos, pois denuncia, entre as muitas violências praticadas pelo racismo/colonialismo, a face do racismo/colonialismo epistêmico.

Porém, o que mobiliza o Catiço nesta gira não é ficar listando as tentativas de monologização dos saberes negro-africanos pela política colonial, mas apresentar as significações das sabedorias negras em diáspora – principalmente as vinculadas aos princípios e potências de Exu – como presenças que dão o tom dos embates, jogos, seduções, conflitos e transgressões que se deram ao longo do tempo. Nessa perspectiva, ao invés do engendramento de uma lógica binária que seja referenciada para pensarmos as nossas realidades, a problemática desloca-se para o destaque das ambivalências e deslocamentos que atravessam e permeiam toda e qualquer forma de relação. Esse é o tom que dimensiona o poder de Exu, como o que esculhamba e desloca qualquer prerrogativa de poder centrado nos discursos advindos do *logos* ocidental.

Assim, como o destaque dado à obra de Said, há muitos outros que se encruzam às abordagens aqui feitas e merecem menção. Hall (2011), com o jogo da *différance* em diálogo com Derrida; Memmi (2007), no que tange às relações e as interdependências entre colonizados e colonizadores; Freire (1996) e a *Pedagogia do Oprimido*, marcando um importante diálogo – mesmo que não intencional – com as reflexões presentes nas obras de Memmi e Fanon, incursionando as suas problematizações na perspectiva das relações entre oprimidos e opressores.

Outra importante contribuição aqui destacada é a dada por Spivak (2010), que, mais do que empenhar seu exercício teórico no que tange à desconstrução de determinados paradigmas, se dedica a uma rica reflexão que perpassa os processos identitários. Uma das marcas da sua contribuição está nas problematizações dadas a partir do conceito de *essencialismo estratégico*. Spivak ainda figura como uma representante das articulações entre o discurso pós-colonial e as contribuições emergentes da esteira feminista. O destaque dado a essa articulação é de extrema importância na medida em que marca os trânsitos e contribuições teóricas advindas do movimento feminista em todo o mundo para o que compreendemos como crítica pós-colonial. Assim como o faz, em seu âmbito, este trabalho, que advoga acerca das presenças, princípios e potências de Exu como elemento próprio de caráter decolonial, antirracista e primordial para a produção de uma Pedagogia das Encruzilhadas.

Ainda destacando as contribuições intelectuais que se cruzam aos caminhos de Fanon, Bakhtin e Exu, aparece Bhabha. Intelectual diaspórico de outras travessias como Spivak, vincula-se à crítica da problemática colonial e identitária no mundo. Codificado como o *outro/oriental* pela colonialidade, incursiona por inúmeras travessias, lançando-se no não

retorno e no constante estado de alteração e não-lugar. O pensamento de Bhabha é afinadíssimo com o de Fanon e de Bakhtin. Não coincidentemente, dedica-se a pensar o intelectual martinicano em um capítulo de sua obra *O local da cultura*. O que Fanon (2008) destacou como *evoluê* reverbera nas conceituações de *entre-lugar*, *mímica* e *terceiro espaço* de Bhabha. No que tange ao diálogo com Bakhtin, as interlocuções estão intensamente presentes no que Bhabha vem a compreender como *enunciação e ambivalência*.

Todos aqui mencionados relacionam-se, compondo uma esteira crítica que em determinado momento se referencia e dialoga com Fanon e Bakhtin. Senhoras e senhores dedicados a pensar as questões concernentes às linguagens, são apresentados aqui de forma alterada. Porém, existe um terceiro, aquele que ocupa a condição de ‘3’ por excelência, o ‘+1’, o que se soma, está em tudo e em tudo está, é o que veio primeiro e será sempre o que dará o arremate, sempre provisório, senhor de natureza inacabada, o dínamo do universo.

Exu é o senhor de toda e qualquer forma de linguagem e comunicação, assim como também é o dono da encruzilhada. Além disso, Exu é quem vem primeiro e é sempre o primeiro a comer. Portanto, tratemos de dar de comer a Exu para que ele não nos engula. Já engolidos ou não, Exu nos tensiona para a reinvenção, nos cospe, nos restitui. Exu é movimento, é transformação. Na proposição de uma Pedagogia das Encruzilhadas, os referenciais foram lançados a ela – a encruza – e por lá encontraram quem veio primeiro. Gargalha, Exu, gargalha... Aí estão os meus devidos cumprimentos! Uma pedagogia assentada em seus princípios e potências é radicalmente transgressiva, mira o mundo e pratica o *cruzo*.

Agora, lá estão na encruza Fanon – ao mesmo tempo o velho cumba e o jovem capoeira –, Bakhtin – o cavalo de Exu, aquele que pega santo, dá consulta e exalta o baixo corpóreo nos furdunços profanamente sagrados –, Exu – aquele que veio primeiro, senhor das astúcias, das festas e frestas. Brindam a saideira em cada esquina, cada encontro, encantam o chão com marafo e seguem a caminhar.

### 3 3ª ESQUINA: Pedagogia das Encruzilhadas: por outros conhecimentos e educações

#### 3.1 Axé e Exu: o menino querido de Olorun, aquele que carrega o fundamento da vida

*Elogiado é o espírito do mensageiro divino*<sup>115</sup>

Olorun<sup>116</sup> é o ser supremo; todas as existências, as já criadas e as que ainda estão por vir, emanam de suas vibrações. Orunmilá, ‘testemunho do destino’<sup>117</sup> e porta-voz de Olorun na terra, nos ensina que em determinado momento os orixás recorreram a ele rogando por poderes. Os orixás ainda não dotados de todos as potências que hoje conhecemos viviam junto aos humanos, dos quais não se distinguiam, e a toda necessidade reportavam-se aos conselhos de Orunmilá (Ifá).

Porém, Orunmilá andava angustiado com a reivindicação dos orixás. O grande senhor do conhecimento tinha por todos o mesmo apreço e não podia privilegiar uns com mais poderes que outros. Assim, ele, que é a própria sabedoria, se recolheu e se colocou a refletir. Certa vez, caminhando solitariamente e pensando sobre o dilema que vivenciava, encontrou com Agemo, o camaleão. Agemo o interpelou sobre o que lhe causava preocupação. Orunmilá dividiu com Agemo suas angústias acerca do pedido dos orixás, que o camaleão ouviu atentamente. Agemo sugeriu, então, a seu amigo que talvez o melhor fosse deixar a distribuição dos poderes, que os orixás tanto pediam, lançadas à sorte de cada um. Sugeriu que Orunmilá avisasse a todos o dia, a hora e o local de distribuição dos poderes e que, com todos ali presentes, eles fossem lançados para que os orixás pudessem recolhê-los. Orunmilá agradeceu e bendisse o nome de Agemo, o camaleão.

Assim, o senhor do destino e da sabedoria seguiu os conselhos de seu amigo e, no dia marcado, cumpriu o combinado. Diferentes potências foram lançadas, os orixás correram para todos os lados, cada um buscando recolher o máximo de poderes que conseguia. Ogum, Okô, Xango, as Yabás, Obaluaiê... todos ali estavam jogando com a sua própria sorte, porém, Exu

---

<sup>115</sup> Trecho de um oriki de Exu.

<sup>116</sup> Olorun e Olodumare são o mesmo princípio: o ser supremo do complexo iorubá.

<sup>117</sup> ‘Testemunho do destino’ e ‘senhor da sabedoria’ são alguns dos títulos concedidos a Orunmilá/Ifá.

foi um dos mais persistentes e não hesitou em empurrar aqueles que estavam à sua frente. Com toda a sua habilidade, artimanha e ginga, Exu foi o que conseguiu apanhar grande parte dos poderes, entre eles o de ser o guardião do axé de Olorun. Assim, como guardião do axé, Exu passou a ser aquele que é respeitado e temido pelos seres humanos e demais orixás<sup>118</sup>.

Na cosmogonia iorubá e conseqüentemente nas invenções paridas nos cruzos transatlânticos, Exu é a autoridade dos poderes divinos com os quais Olorun criou o universo. O axé se imanta, se guarda, se transmite e se multiplica via as suas operações, atos que definem a sua própria existência/condição enquanto ser/acontecimento múltiplo e inacabado. Nas palavras de Abimbola (1975), ele é o administrador do universo, o princípio da ordem<sup>119</sup>, da harmonia e agente de reconciliação. Assim, o conceito de axé enquanto energia vital, tanto na cosmogonia iorubá, quanto nas “cosmovisões traçadas” da diáspora, está estritamente vinculado a Exu.

Ressaltar os vínculos entre o axé e Exu é fundamental para a credibilização da encruzilhada como disponibilização conceitual que aponta outras possibilidades de problematização da vida, da arte e dos conhecimentos. Assim, a educação, como um fenômeno atado entre essas três dimensões, emerge como uma problemática não somente humana, mas também como uma questão inscrita nos termos do axé. Isso se dá uma vez que – enquanto experiência – a mesma só é possível a partir da mobilização das energias vitais encarnadas nos seres e nas suas respectivas práticas.

Retornemos aos princípios explicativos assentes na cosmogonia iorubá e nas experiências afro-diaspóricas. O axé, enquanto elemento que substancia a vida, só é potencializado, circulado, trocado e multiplicado a partir das operações de Exu. É o orixá primordial, que, por seu caráter enquanto princípio dinâmico, corre mundo cruzando as barras do tempo, dinamizando as energias vitais que encarnam tudo o que é criado. Ainda nessa perspectiva, me cabe dizer que a função de Exu, enquanto portador do axé, é crucial para a compreensão dos conceitos de vida e morte nas culturas negro-africanas. Axé e Exu são conceitos fundamentais, que nos possibilitam a prática de um rolê epistemológico em torno de noções que sofreram intensa supressão ocidental. O axé compreende-se como a energia viva,

---

<sup>118</sup> Essa narrativa está presente no corpo poético de Ifá.

<sup>119</sup> Segundo a cosmogonia iorubá, a noção de ordem está vinculada à dinâmica do próprio movimento. Assim, essa noção está implicada a uma lógica de interação e não de normatividade. É nesse sentido que se atribui a Exu o caráter de princípio dinâmico da ordem, mas vinculado diretamente à desordem. Desse modo, ordem e desordem, desordem e ordem estão imbricadas, são interações que dão o tom da potência que é Exu. Em outras palavras, esse sentido está expresso em uma das máximas filosóficas iorubanas: “Exu é o avesso do avesso”.

porém não estática. É, a rigor, a potência que fundamenta o acontecer, o devir. Assim, na perspectiva negro-africana, o axé é transmitido, potencializado, compartilhado e multiplicado. Essas dinâmicas de condução do axé se dão por meio de diferentes práticas rituais, e o axé é imantado tanto na materialidade, quanto no simbólico, expressando-se como um ato de encante.

Dessa forma, sendo um elemento dinâmico que pode vir a ser conduzido para a potencialização do ser/saber por meio de sua circulação, troca e multiplicação, o axé também pode sofrer desencante, perda de potência. Como todo elemento vivo, também ele necessita de mobilidade para se manter pujante. É nesse sentido, que Exu emerge como um poder fundamental à dinâmica do axé e conseqüentemente das existências/experiências. O orixá, sendo o próprio movimento, é aquele que cruza todas as atividades que poderão influenciar a potencialização ou a perda de axé.

A relação Exu e axé nos lança como perspectiva um campo de possibilidades pautadas nas dimensões do encante e desencante. Esses dois termos são fundamentais, pois rasuram a oposição vida e morte. Tomando como base os fundamentos de Exu e axé, a vida pode se tornar morte, e a morte vir a ser vida. Essas noções, que em uma leitura ocidentalizante aparecem em oposição, lançadas na encruzilhada, tendem a transgredir os limites impostos. Isso se dá pois, onde opera o encante, opera o movimento contínuo e inacabado da vida. Enquanto a vida se inscreve como possibilidade, ciclicidade e continuidade consagradas pelos ritos, a concepção de morte se inscreve como a dimensão do esquecimento, do desencanto.

O projeto colonial compreende-se como um projeto de morte, calçado na produção do desvio ontológico e dos epistemicídios. Ou seja, o colonialismo codificou a credibilidade e a edificação do Ocidente europeu a partir da pilhagem de corpos negro-africanos e ameríndios. Esse massacre corresponde à ausência e a incredibilidade incutida às populações não brancas. Porém, a continuidade da vida enquanto possibilidade- resiliência e transgressão- é produzida pelas populações que foram subordinadas a esse regime a partir das vias do encante. Assim, emergem as dimensões de morte como uma espiritualidade<sup>120</sup>, o culto à

---

<sup>120</sup> Na cosmogonia iorubá, o conceito de morte emerge como uma espiritualidade. Há uma máxima proferida nos terreiros de candomblé do Brasil que diz que “Iku (morte) é o único orixá que baixa em todos os seres”; a morte é compreendida como o início do grande ciclo, onde deixamos de ocupar a esfera material para nos lançarmos à condição de ancestral. Em um dos mitos contidos no sistema poético de Ifá, conta-se que Iku é o responsável por devolver a nossa matéria (corpo) ao barro primordial, o mesmo barro com que Obatalá moldou os seres humanos. A noção de morte como algo em oposição à vida ou ligado aos sentidos de fim, escassez ou término é inconcebível para os iorubás. O termo que mais se aproxima desses sentidos para os iorubás é a noção de esquecimento. Assim, o que é contrário à vida é o esquecimento.



ancestralidade, à metafísica e às tecnologias macumbísticas que forjam um arsenal de ações decoloniais que vitalizaram/vitalizam as formas de invenção e continuidade nas frestas.

Em outra perspectiva, a redução de possibilidades centradas somente em uma credibilização da materialidade, ser vivo enquanto peça produtiva, engendra o ser na condição permanente de desencante. A desigualdade, o trauma, o banzo, o desarranjo das memórias, o desmantelamento cognitivo são efeitos do contínuo de desencantamento operado pelo colonialismo. As sabedorias de terreiro da afro-diáspora, em um sentir/fazer/pensar para além da fixidez na concretude, já versariam que os elementos despotencializadores do ser são contra-axés<sup>121</sup>. Assim, em uma perspectiva em encruzilhadas, que mira outros caminhos, salta em fuga e ganha terreno praticando rolês epistemológicos, eu digo: o substantivo racial e as suas derivações são os contra-axés do Novo Mundo.

Raça, racismo e todas as suas reverberações são efeitos castradores da vida em sua diversidade e imanência. A marafunda colonial se versa no tom do desencante, atenta contra a vida, uma vez que desperdiça as experiências possíveis e propaga a escassez. Sendo elemento de vitalidade transmitido, trocado, compartilhado e multiplicado, o axé emerge como o fundamento que rasura a lógica desencantadora perpetrada pelo regime colonial. Ainda, dinamizado por Exu, sendo ele o seu portador e aquele que permite o devir, outras lógicas se inscrevem a partir de sua atuação. Dessa forma, onde há desperdício, se cruza a pluralização, onde há ausência, se cruza a mobilidade, onde há conformidade, se cruza a rebeldia, onde há normatização, se cruza a transgressão, onde há escassez, se cruzam as possibilidades.

A encruzilhada mundo em que vivemos lança a nós uma questão: como combater o desperdício, a escassez e o desencante propagado por um regime contrário à vida? Como já dito, reafirmo mais uma vez, a encruzilhada é o lugar onde se engole de um jeito para cuspir de maneira transformada. Mareia-se nas nuvens de marafo esguichadas ao ar, ofertam-se perguntas na barra do tempo, lá onde a pedra que não foi lançada atravessa o vento... Onde meninos montam em formigas, Elegbara vadeia alegre sambando na ponta do sabre. Exu não carrega fardos na cabeça, é corpo integral ritmado pelo pulsar gingado. No seu bernal, o moleque travesso enfia as cabeças de rei que decapitou e, ao tirá-las de volta, brotam soluções. Assim, lançando mão de uma pedagogia em encruzilhadas e ampliando a noção de

---

<sup>121</sup> ‘Contra-axé’ é como são nomeados popularmente no universo religioso afro-ameríndio os elementos despotencializadores das energias vitais. Cabe ressaltar que aquilo que é ruim para alguém não será necessariamente ruim para o outro. Assim, o contra-axé está sempre ligado à historicidade do grupo ou do indivíduo. Na codificação das experiências comunitárias negro-africanas na diáspora há uma relação entre essas diferenças que compõem a dimensão ecológica desses contextos. Compreendendo as populações negro-africanas em diáspora e as ameríndias como integrantes de uma comunidade global subalterna, na modernidade, o racismo/colonialismo emerge como um contra-axé.

terreiro para pensarmos o mundo, eu digo: a educação é axé que opera na vitalização dos seres; contudo, assim como o fundamento do axé, necessita das proezas de Exu, movimentos e cruzos.

Me cabe dizer que a educação como axé que reivindico não é necessariamente um modelo de experiências/aprendizagens codificadas estritamente em contextos de práticas culturais afro-religiosas. O que é comumente chamado pelas comunidades de terreiro como *educação de axé* compreende-se como os processos educativos vividos nos cotidianos dessas populações, uma espécie de *habitus* experienciado no tempo/espaço dos contextos afro-religiosos. Essas formas de educação praticadas nesses contextos educativos redimensionam a problemática educativa em relação à diversidade, revelando modos de educação como cultura.

A *educação de axé* reivindicada pelos praticantes das comunidades de terreiro opera como uma espécie de educação intercultural, que vincula a experiência social do terreiro, balizada em suas tradições, com o restante do mundo. Nesse sentido, essas experiências revelam um modelo de educação, modo de sociabilidade orientado pela organização comunitária. O que lanço como perspectiva de pensar educação como axé inspira-se nessas experiências, dialoga com as mesmas, mas mira o alargamento do terreiro para pensar o mundo. Ou seja, não é necessariamente trazer as formas já codificadas nos terreiros como opções, mas reivindicar a disponibilidade conceitual do axé para a produção de outros caminhos, estes por caminhos encruzados.

É fundamental que pensemos a potência do conceito e suas possibilidades de alargamento para além das suas aplicações e sentidos nos limites de determinadas práticas rituais. O elemento axé é um princípio da vida, assim como Exu e diferentes outros conceitos assentes na cosmogonia iorubá nos permitem a exploração de outros caminhos, outras possibilidades. A perspectiva em encruzilhadas nos permite ler as gramáticas dos terreiros cruzadas a tantas outras e adentrar esses outros caminhos. As encruzilhadas versam acerca da pluralização, e seu caráter decolonial (transgressão e resiliência) advém dos cruzos, da reivindicação da não pureza, dos efeitos de Enugbarijó e das sabedorias fronteiriças, aquelas praticadas nas frestas. O cruzo em si, como um princípio e potência da Pedagogia das Encruzilhadas, é a rigor um efeito de mobilização do axé.

Assim, percebemos que a problematização aqui lançada apresenta uma diferenciação sutil no que tange às noções de *educação de axé* e *educação como axé*. É importante ressaltar que esses dois termos, por mais que apresentem diferenciações de perspectiva, estão necessariamente imbricados um ao outro. Dessa maneira, o primeiro termo é comumente utilizado pelos praticantes para significar a tessitura de suas experiências, suas aprendizagens

e seus processos formativos em contextos de práticas culturais afro-religiosas. Ainda que essa noção seja vastamente utilizada pelos praticantes dos contextos afro-religiosos, considero o alargamento da noção de educação de axé para pensar os processos educativos vividos em contextos como os do jongo, da capoeira, das escolas de samba e outros mais que tenham a dimensão da invenção do terreiro como algo definidor de seu caráter.

Em outra perspectiva, ao pensar em *educação como axé*, minha proposta é de considerarmos o fenômeno educativo, em sua radicalidade, como um fenômeno oriundo da existência e da dinâmica das energias vitais (axé). A educação enquanto um fenômeno radicalizado no humano emerge como uma problemática filosófica que nos interroga sobre diferentes questões em torno do ser, do saber, do poder, do interagir e do aprender. Esse fenômeno está diretamente vinculado à experiência com o outro, tem como natureza radical a sua condição dialógica, diversa e inacabada. Por não ter fuga, inscrevendo-se como um ato de responsividade, a educação, nesse sentido, é logo uma problemática ética, pois está implicada à dinâmica inevitável de tessitura de experiências com o *outro*.

Assim, o conceito de axé conforme a cosmogonia iorubá e as cosmovisões da afro-diáspora emerge como uma perspectiva para inscrevermos a educação. Dessa maneira, lançamo-nos mais uma vez em um *rolê epistemológico* para também praticarmos um *ebó epistêmico*. A codificação de uma pedagogia em encruzilhadas, projeto antirracista/decolonial pluriversalista, só é possível a partir de uma educação que opere como axé. Ou seja, um fenômeno parido de nossas energias vitais, que se lance em cruço, que circule e se multiplique de forma diversa e inacabada, produzindo encantamento, potencialização da vida em toda a sua pluralidade e imanência.

Exu, como portador do axé de Olorun, é também o fiscalizador da ordem das existências. Exu pratica a ordem fazendo desordem, é o caos criativo, o princípio dinâmico de tudo que é criado e do que está por vir. Assim, o seu caráter enquanto fiscalizador está diretamente implicado naquilo que concebemos como uma ética responsiva. A meu ver, a interdição de Exu pelo projeto mundo ocidental é um dos principais fatores para a produção de experiência humana (educação) calçada no monoculturalismo, na escassez e na miséria. A educação que nos é ofertada como uma espécie de pedagogia cívica (Tavares, 2015) do Novo Mundo deve ser lida como parte da agenda curricular do colonialismo. Essa forma descomprometida com a vida, pois é contrária à diversidade, à imprevisibilidade e às possibilidades, é fiel à produção de seres acomodados na gramática colonial. Seres incapazes de reconhecer sua condição vacilante, seres munidos de um repertório mínimo que os lança na retórica do espelho colonizado/colonizador, seres incapazes de romper a cisão que lhes fora

imposta, vitimizados por aquilo que Tavares chamou de blindagem cognitiva. Esses são produtos de uma experiência humana (educação) que se versa como desencante.

Se o fundamento do axé está a cargo de Exu, como bendizer o humano e seus feitos destituindo aquele que é a mola de toda e qualquer existência? Ah, camaradinhas, isso nós já conhecemos bem. O estatuto de humanidade edificado pelos arquitetos da gramática do colonialismo europeu-ocidental vai de encontro às potencialidades de todo e qualquer ser. Ata-se a marafunda colonial, lance-se o verso da “humanidade desumana”. Destituir Exu é destituir a vida, posto que, sem ele, o axé (energia vital) não pode ser dinamizado. Assim, reafirmo algo já dito anteriormente, uma educação (experiência humana) que não considera Exu, suas operações e efeitos é, em suma, uma educação imóvel, avessa à vida, às diversidades e às transformações.

A pedagogia cívica propagada pelo colonialismo é, antes de um projeto escolar, um projeto de produção de seres que perpassa pela negação de inúmeras outras formas de saber. A Pedagogia das Encruzilhadas opera diretamente no alargamento de possibilidades explicativas de mundo e conseqüentemente no *cruzo* dessas possibilidades. Direi uma única vez para que não caiamos nos assombros da mentira: a escolarização de Exu não é a pauta desta proposição. A mironga<sup>122</sup> desse feitiço é a reinvenção do humano a partir dos cacos despedaçados, da resiliência, transgressão e sabedorias de frestas praticadas durante mais de cinco séculos em nossas bandas.

Se por um lado há a vigência de um modelo monológico, que insiste na propagação da escassez, do desperdício e do desencante, um modelo que é um contra-axé da diversidade, pois impele os movimentos, as trocas e as multiplicações, por outro, uma perspectiva caótica, esculhambada e fronteira emerge nos vazios deixados, serpenteia na espiral do tempo o encantamento que possibilita a potencialização do axé – eis Exu o poder invocado para o riscar de uma Pedagogia das Encruzilhadas.

A Pedagogia das Encruzilhadas rasura as bandas de um mundo cindido, é o corpo de Bara que vagueia no impulso da vida para ocupar os vazios com a sua presença. O antirracismo presente nessa potência encruzada reivindica uma nova dimensão para o humano. A decolonialidade inscrita nesse riscado está para além da negação total daquele que nos colonizou e da reivindicação de uma essência que não carregue marcas dessa contaminação. É Exu enquanto senhor da terceira cabaça que cruza tudo e transforma a realidade em algo que não é mais os elementos que se tinha antes.

---

<sup>122</sup> Segredo, saber, encanto.

Na encruzilhada, cisca o vivo que imanta o ciclo. É lá que se acende a vela e se vela a vida. É lá que a oferta atirada hoje acerta o desejo de ontem. Na encruzilhada é que vadeia o moleque travesso que guarda o segredo da vida, o sopro do ser supremo, o axé de Olorun. Na esquina do tempo, arreio um *ebó cívico*, ato poético/político/ético para que se abram novos caminhos para praticarmos nossas virações de mundo.

### 3.2 Para que e para quem uma Pedagogia das Encruzilhadas?

Para o que e para quem é lançada a Pedagogia das Encruzilhadas? Desatemos uns nós para atarmos outros. A pedagogia riscada nas potências de Exu é verso encarnado, o mesmo corpo que pratica a esquiva é também o corpo que desfere golpes, a mesma boca que cospe a palavra que bendiz é também a que amaldiçoa, amarra e desata, encanta e desconjura. Contudo, ainda que a dinâmica seja ambivalente, tanto a esquiva quanto o golpe, a defesa ou o ataque, na lógica das encruzilhadas, só é possível a partir da ginga. Os saberes em encruzilhadas, efeitos das operações de Exu, são saberes de ginga, de fresta, de síncope, são mandingas incorporadas e imantadas nos suportes corporais, manifestações do ser/saber inapreensíveis pela lógica totalitária. O corpo, a dimensão primeira do ser no mundo, o corpo de Bara e Elegbara é a instância radical dos seres, ou seja, a inscrição do saber e da presença em transe nos cursos do Novo Mundo. A pedagogia das encruzas é parida no entre, na fresta, no viés, se encanta no fundamento da casca da lima, é um efeito de cruzo que provoca deslocamentos e possibilidades, respondendo eticamente àqueles que historicamente ocupam as margens, e arrebatando aqueles que insistem em sentir o mundo por um único tom.

Assim, radicada na primeira estrela criada, no movimento que precede toda e qualquer construção, a Pedagogia das Encruzilhadas não se fará de rogada, a mesma é invocada e encarnada como operação de transgressão dos parâmetros da colonialidade. Aliás, a colonialidade, a que chamo de marafunda e carregamento moderno ocidental, atravessa os tempos, as existências e as suas respectivas formas de interação. A marafunda colonial é o termo que reivindico para dimensionar os efeitos do colonialismo europeu ocidental como uma espécie de trauma não tratado. Assim, meus camaradinhas, o trauma corre em aberto, a produção de violências por parte dessa marafunda, feitiço de perda de potência e de desencante da vida, nada mais é do que as operações e o lastro da presença da colonialidade.

O projeto de uma pedagogia encarnada por Exu não é meramente uma ação que se resume na compilação de experiências ou formas de ensino/aprendizagens assentes nas invenções negro-africanas em diáspora. Nem tão pouco se fixa como uma ação unicamente balizada nos ritos religiosos inventariados em torno do signo. O projeto aqui riscado se lança como uma ação de encantamento e responsabilidade com a vida frente às violências operadas pelo regime do racismo/colonialismo. Exu, nesse caso, além de um signo complexo, mantenedor de múltiplas potências, destaca-se como uma esfera de problematização da vida em sua imanência e diversidade. Por ser um signo que epistemiza as noções acerca da vida, é totalmente contrário às formas de castração, escassez, controle, vigilância, encarceramento e monologização.

Nesse sentido, me cabe uma breve problematização em torno da noção de pedagogia, uma vez que venho a propor essa “tal” encarnada pelos poderes – princípios e potências – de Exu. Assim, me cabe dizer que a noção de pedagogia aqui proposta se vincula diretamente à emergência de novos seres/saberes, esses paridos pela dinâmica encruzada e conflituosa das travessias transatlânticas. A pedagogia como a reivindico compreende-se como um complexo de experiências, práticas, invenções e movimentos que enredam presenças e conhecimentos múltiplos, e se debruça sobre a problemática humana e suas formas de interação com o meio. É nessa perspectiva que a educação, fenômeno humano implicado entre vida, arte e conhecimento, torna-se uma problemática pedagógica.

Outras perspectivas que pluralizam a noção de pedagogia foram atadas na obra de Larrosa, com sua *Pedagogia profana* (2010), e nas célebres obras de Freire, como as suas *Pedagogia do oprimido* (1987), *Pedagogia da autonomia* (1999) e *Pedagogia da esperança* (2014). Duas obras que ganham grande relevância nesse diálogo, por positivarem as presenças e sabedorias negro-africanas na diáspora, ressaltando suas educações, são as obras de Rocha, com sua *Pedagogia da diferença* (2009), e a fundamental contribuição de Da Rosa em *Pedagogia* (2013). Esses amarrados políticos/poéticos vão ao encontro do que destaco como sendo a educação como um fenômeno humano, diversificado e impossível de ser apreendido por uma única lógica. Dessa forma, os processos educativos se tecem como fenômenos pluriversais, que dão o tom do inacabamento do mundo e as suas possibilidades de encantamento, vitalização a partir dos atravessamentos das mais diferentes formas de ser/saber e suas respectivas gramáticas.

Cabe ainda ressaltar que as obras citadas acima incidem diretamente sobre um debate necessário que é a educação como uma problemática filosófica pluriversal e epistemologicamente racial. Assim, o fenômeno educativo emerge para além daquilo que se

apresenta como único caminho, investido e alçado pelas políticas aqui perpetradas como projetos de hegemonia. Nessa perspectiva, me cabe ainda dizer que pedagogias antirracistas e decoloniais estão a ser inventadas/inventariadas secularmente nas experiências de luta das populações subalternizadas pelo colonialismo. A educação, enquanto política curricular propagada pelo Estado Colonial, assente em uma mentalidade monorracional é contrária ao pluriversalismo, é um modo investido há séculos pela tríade raça/igreja/estado-nação, que tem cara e cor definidas. Sua presença, tomada por uma espiritualidade totalitária ao ser lançada em cruzo com outras formas e possibilidades, se desnuda e se revela tão parcial e local quanto as outras tantas formas existentes.

A educação é um fenômeno que, além de tão diverso quanto as formas de ser, estar e interagir no mundo, por ser demasiadamente humano, está implicado a uma dimensão ética de responsividade/responsabilidade com o *outro*. Ao longo da expansão do colonialismo, formas de gerenciamento da vida foram codificadas, perpetradas e propagadas por aqui. Um *modus* que vitaliza um espectro que opera na codificação de uma agenda política/educativa composta por um repertório de práticas e discursos produzido e disseminado pelos colonizadores. Esse *modus* forjou mentalidades, linguagens, regulações, traumas, dispositivos de interação social e trocas simbólicas. Assim, podemos dizer que, ao longo de mais de cinco séculos, se molda nas forjas da empresa colonial um modelo de educação que atende às demandas desse regime de ser/saber/poder.

A luta por outras educações, experiências, linguagens e gramáticas é uma luta pela vida em sua diversidade e imanência. A educação como um fenômeno radicalizado na condição humana trata diretamente da emergência desses seres como construtores dos tempos, das possibilidades e do inacabamento das existências. Assim, o elemento racial surge como um dos fundamentos da agenda política/educativa do colonialismo europeu ocidental e suas formas de gerenciamento da vida. Um contra-axé que substancia a marafunda soprada, onde o humano se inscreve na medida em que se inscreve também o desumano.

Dessa forma, a agenda política/educativa investida pelo colonialismo europeu ocidental praticou e continua a praticar, ao longo de séculos, desvios ontológicos e epistemicídios. Uma educação antirracista/decolonial, resiliente e transgressiva, que rasure os parâmetros impostos por esse modelo haverá de despachar essa marafunda com uma resposta responsável. Para o lançar dessa resposta, terá como caminhos a necessidade de parir novos seres sem que a credibilidade desses se construa em detrimento da dos outros. A emergência de produzir novos homens, como defendido por Césarie (2008), terá a responsabilidade de enfrentar as

demandas produzidas pelo substantivo racial, terá de mirar o desencarne do homem de cor, como citado por Fanon (2008).

A partir da perspectiva das encruzilhadas, a transgressão daquilo que Fanon chamou de colonialismo epistêmico emerge como um ato emancipatório, que produz o arrebatamento tanto dos marcados pela condição de subalternidade (colono), quanto dos montados pela condição de exploradores (colonizadores). A prática das encruzilhadas como um ato decolonial não mira a subversão, a mera troca de posições, mas sim a transgressão. Assim, responde eticamente a todos os envolvidos nessa trama, os envolve, os “emacumba” (encanta), os cruza e os lança a outros caminhos enquanto possibilidades para o tratamento do trauma chamado colonialismo.

Fanon é o caboclo de lança que abre caminho para entendermos como o colonialismo produziu, ao longo do tempo, uma espécie de educação, modo gerado de ver e interagir com o mundo, que opera como uma forja de produção de mentalidades/corpos bestializados. Assim, inspirados pelo nosso cumba e capoeira, haveremos de dar alguns saltos. A problemática que encruza educação e colonialismo está para além daquilo que conhecemos enquanto escola. O “x” do problema centra-se no ser. A escola é somente mais uma marca produtiva da agenda curricular desse empreendimento maior, e pode vir a ser reificada pelas lógicas assentes na agenda política/educativa colonial ou transgredida, tudo dependerá do corpo que será montado e performatizará a escrita de mundo.

O verso que lanço não olha a escola com desprezo, mas cisma com os discursos que a miram de maneira desencarnada. Um amplo debate poderia ser feito aqui, escarafunchando as questões vinculadas às problemáticas do currículo e da história da educação a fim de revelar as raízes profundas a serviço do Estado Colonial das instituições escolares. Porém, a minha mirada são os seres, suas potências, suas formas de sentir/fazer/pensar, suas espiritualidades em termos mais amplos. Essa aposta se dá principalmente por crer que centrar as forças no ataque à colonialidade já implica uma resposta responsável à educação, uma vez que a escola faz parte do currículo do colonialismo, assim como outros elementos que em articulação fundamentam essa agência.

Assim, a Pedagogia das Encruzilhadas busca o tempo certo da rasteira, a crítica e as proposições demandam mais do que o mero banho na beirada, por isso invoca Exu como aquele que é o elemento que fundamenta, epistemiza e enigmatiza o humano. Tudo que é criado ganha força à medida que o rito o encanta, seja para sua transcendência ou para sua perda de energia vital. A educação conforme proposta pelo colonialismo perpassa pela anulação da diversidade da vida. Para o ser incutido de desvio existencial, os caminhos de



civilidade que se abrem só são possíveis a partir da calcificação dessa anulação. Sopra-se uma demanda de má sorte: você só existe à medida que sua não existência é cada vez mais evidenciada. O rito iniciático na metrópole é um nó que estrangula, asfixia, deforma e mutila. O *evoluê*, simulacro existencial, é a condição desviante do ser sublinhada pelos marcadores e enfeitada com os apetrechos coloniais.

Freire, Fanon e Memmi inspiraram Walsh no que ela vem a propor como uma pedagogia decolonial. Walsh, por sua vez, destaca uma dimensão da colonialidade que deve ser problematizada com atenção: é aquela que incide sobre as dimensões cosmológicas. A meu ver, o ato decolonial é um ato em defesa da vida, assim, consequentemente, reivindico que as ações de transgressão à colonialidade se permitam o arrebate por outros princípios explicativos. É exatamente isso que se inscreve na Pedagogia das Encruzilhadas, aquela que é montada por Exu.

Firmo o riscado na força da pomba, a Pedagogia das Encruzilhadas encarna as potências de Exu para praticar formas de resiliência e transgressão frente à presença/poder do espectro colonial. Assim, essa pedagogia exusíaca é fiel às suas potências primordiais de movimento, cruza, rasura, despedaçamento, transmutação, invenção e multiplicação. Esse projeto, assente no signo Exu, não reivindica um estatuto de verdade ou titularidade. Não cairia bem ao mesmo. Exu veste a carapuça que bem entende. Ele opera na ginga, no sincopado, no viés, nas dobras da linguagem, expande o corpo e suas sapiências como princípio ético/estético da luta decolonial. Nesse sentido, essa pedagogia, como um balaio tático de fresta, não se reduz à nenhuma forma criada, mas cruza tudo que existe e os refaz.

Modos de educação praticados em terreiros de candomblé, umbanda, macumbas cruzadas, ruas, esquinas e rodas. Sabedorias de jongueiros, capoeiras, sambistas, sujeitos comuns praticantes do devir cotidiano. Em cada contexto, formas de educação próprias. A educação é tão diversa e ampla quanto as experiências sociais produzidas ao longo do tempo. Esses outros modos, marcados pelo crivo da subalternidade, revelam outras gramáticas e outras formas de maestria dos saberes. A educação como ato de responsabilidade com a vida, implicada às lutas contra as injustiças cognitivas e sociais produzidas pelo racismo/colonialismo nas bandas de cá desde que os primeiros indivíduos afetados por essas lógicas de opressão aqui pisaram.

A Pedagogia das Encruzilhadas não é um projeto que marca oposição absoluta aos modos de ser/saber ocidentais. O que digo é que não firmo um projeto absolutista que busca subverter um modo totalitarista por outro, assente em premissas também essencialistas. A pedagogia proposta tem sua marca política em seu nome, encruzilhada. É em seu princípio um

modo fiel ao movimento, ao *cruzo* e à transgressão. Assim, essa pedagogia encarnada por Exu não nega a existência de possibilidades, mas a reivindicação de uma possibilidade como sendo a única credível. Nessa perspectiva, a mesma opera como Yangí, se reconstruindo a partir dos cacos despedaçados, e também como Enugbarijó, engolindo tudo que há para restituir de maneira transformada. A Pedagogia das Encruzilhadas segue a máxima de uma *educação como axé*, que não é necessariamente aquela que está fixada a um substantivo negro-africano, mas a que opera como movimento de troca e acúmulo de força vital.

E, assim, arma um fuzuê. Além de um balaio tático que comporta uma série de conceitos assentes em Exu e nas sabedorias encruzadas da diáspora africana, o riscado desse projeto nos permite outras inúmeras virações. É na perspectiva de uma gira cruzada que Bakhtin baixa como cavalo de santo, Fanon e Césarie são pretos velhos, eguns da afro-diáspora, que fizeram de suas presenças um transbordamento do dilema vivido nas travessias da Calunga Grande, as passagens de Benjamin são riscadas junto às de João do Rio e da presença do catedrático das ruas, seu Tranca Rua das Almas. O *entre-lugar* de Bhabha (1998), suas ambivalências, hibridismos e trânsitos na linguagem não difere muito da perspectiva do viés e da ginga sincopada, curtida pelos malandros cariocas e firmada no encanto da Jurema pelo patrono Zé Pilintra. A problemática ontológica do devir negro é reinscrita por Yangí, despedaçamento e reconstrução, resiliência e transgressão. Os termos epistemológicos são atravessados por outras gramáticas, a condição dos saberes se pluriversaliza nos caminhos enquanto possibilidades de Obá Oritá Metá. A epistemologia é engolida por Enugbarijó e cuspidada de volta em forma de poética. O corpo, linguagem primeira do ser, suporte de saberes, campo de possibilidades e encanto, mandingas, rasura a lógica imposta pelo encarceramento racial para se lançar como princípio e potência de Bara e Elegbara.

A educação, aqui reivindicada como princípio ético/estético, ato de responsabilidade e prática emancipatória (autonomia, liberdade, ternura e utopia), emerge como um efeito tomado pelas potências de Exu. O mesmo, sendo a primeira estrela criada, a protomatéria das existências, aquele que age e integra tudo que é criado e o que ainda está por vir, é a divindade mais próxima dos seres humanos, é a linguagem como um todo, é o movimento, a transformação, a imprevisibilidade e as possibilidades. Assim, os elementos que integram e fundamentam o orixá como um SIM vibrando no mundo estão diretamente ligados à radicalidade do fenômeno educativo.

Na relação com o empreendimento colonial, seja nas Américas ou em África, Exu é lançado a inúmeras violências, formas de regulação, castração e desencante. É em meio às suas travessias, *cruzos* e reinvenções que se destaca como uma potência resiliente e

transgressora. Na diáspora, Exu é a potência que se reinventa a partir dos cacos despedaçados. Senhor das gingas, dribles e esquivas, absorve os golpes sofridos e os refaz como acúmulo de força vital, engole tudo que há e os vomita de maneira transformada. As múltiplas faces de Exu, mais do que demarcar as violências sofridas no trânsito, o enigmatizam como um poema encantado que versa acerca das possibilidades de invenção nas frestas e na escassez. Assim, as noções de Yangí, Okotó, Obá Oritá Metá, Igbá Ketá, Enugbarijó, Onã, Oloójá, Bara, Elegbara e Povo da Rua se enredam e se imantam na encarnação de um balaio tático, poético/político/ético, a que chamo de Pedagogia das Encruzilhadas.

Apontemos outras rotas. Quando há silêncio, é sinal de que Exu nos engoliu. A pedagogia das encruzas tem como meta expurgar o carrego colonial por intermédio da reivindicação do ser (ontologias), suas poéticas (gramáticas) e a invocação da dúvida como elemento de inacabamento do mundo. Exu logo nos cuspirá de volta. A noção de caminho se inscreve enquanto possibilidade. Assim, pisa-se no toco, no galho, o galho balança, mais seguimos sem cair.<sup>123</sup> Inventa-se mundo, inventariam-se outras formas de fazer.

Segue-se a caminhada, invocamos também as presenças de outrora, a filosofia da ancestralidade, a espiral que serpenteia nas barras do tempo. Encruzilhadas mobilizam os deslocamentos, outras travessias estão por vir, onde estará a nos espreitar Fanon (2008), o cumba e capoeira. Dobra-se mais uma esquina, versam-se as amarrações. Para Fanon, o homem “negro”, antes de qualquer coisa, é um homem, porém a sua existência é desviada e posta sob uma impressão textual que lhe confere determinada condição subalterna, o racismo o coisifica, o torna indigno. Ser negro na encruza colonial é ser fixado a uma existência condicionada pelos critérios que o ultrajam, o inferiorizam, o degradam. Todos esses aspectos são investidos de esforços para que se tornem naturalizados, mantendo as condições socialmente produzidas de forma velada e operante.

As encruzas cotidianas nos indicam os nós atados da marafunda colonial, o assombro, a má sorte e as perdas de potência devem ser devidamente despachadas. Eis a obsessão provocada pelo substantivo racial. Nas batidas policiais, os suspeitos são majoritariamente negros. O negro, ao entrar em um ônibus, provoca reações, olhares, pessoas se levantam, outras se escondem nas carteiras; ainda, ao entrar em uma loja, comumente recebe tratamento distinto, descrédito, invisibilidade. A mulher negra é investida de considerações prévias que a desqualificam; coisificada, está lançada ao imaginário e às práticas que forjam a mentalidade de uma nação fruto do estupro e herdeira do escravagismo que articula os aspectos das

---

<sup>123</sup> Menção a um ponto de Exu na umbanda: “Exu pisa no toco, Exu pisa no galho, o galho balança e Exu não cai, o ganga. Ê, ê, ê, Exu... ele pisa no toco de um galho só”.

relações raciais às lógicas do sistema patriarcal.<sup>124</sup> A criança negra na escola é menos abraçada, e, silenciada pela ausência de referenciais estéticos, é deslocada à solidão, sendo rejeitada como par nas festas.<sup>125</sup> Em todos esses casos e em muitos outros, qual é o texto impresso sobre esses sujeitos e suas práticas? Quais são os discursos que habitam os corpos negros e as suas simbologias?<sup>126</sup>

Dessa forma, as linguagens operantes sobre as lógicas do racismo interpenetram práticas, mentalidades, corpos, discursos e instituições diversas. As classificações raciais compreendidas como uma das ortopedias do sistema colonial operam de forma estrutural e estruturante. Ou seja, são base de uma organização societária e se expandem produzindo efeitos nas mais diversas formas e arranjos da experiência social.

É a partir das contribuições de Fanon que venho a considerar que o racismo/colonialismo está subjetivado nas relações, imaginários, práticas e nas mais diferentes ordens da vida na sociedade brasileira. Nesse sentido, a política colonial não somente nos proporcionou uma experiência que está imbricada a esse fenômeno, como também nos educou sobre as “razões” dos discursos que o conservam, o fortalecem, o mantêm, o vigoram e o naturalizam. A afirmação de que ninguém nasce racista, mas é educado a partir de ideologias racistas é oportuna para pensar as experiências paridas a partir do devir negro no mundo, em especial aqui, no que tange às especificidades da sociedade brasileira.

Venho, assim, corroborar a ideia de que educamos/formamos para os mais diferentes fins. Orientamos nossas práticas e tecemos nossas formações para salientarmos o inconformismo, a rebeldia, buscamos uma educação como prática emancipatória (Oliveira,

---

<sup>124</sup> Sobre esse aspecto, cabe a leitura dos capítulos IV e V – “O escravo negro na vida sexual e de família do brasileiro” – da obra *Casa-grande e senzala*, de Gilberto Freyre. Nos dois capítulos, estão expostos pensamentos que subsidiaram uma importante e indispensável crítica à obra e aos seus desdobramentos e presença na mentalidade da população brasileira. Cabe, nesse embate, ressaltar o importante e virtuoso protagonismo dos movimentos sociais negros liderados por mulheres e intelectuais negras no Brasil, responsáveis por parte considerável das críticas e pela mobilização dos debates que articulam as questões entre gênero e raça.

<sup>125</sup> Um importante estudo que aborda os efeitos do racismo na escola e, em específico, na Educação Infantil, é o desenvolvido por Eliane Cavalleiro na obra *Do silêncio do lar ao silêncio escolar: racismo, preconceito e discriminação na Educação Infantil*. Os resultados da pesquisa são impressionantes e mostram as inúmeras situações de racismo experienciadas na escola.

<sup>126</sup> Um caso trágico que aqui é lembrado em diálogo com as questões expostas no parágrafo é o assassinato do jovem Alan de Souza Lima, 15 anos, pela Polícia Militar do Estado do Rio de Janeiro. Alan foi assassinado enquanto brincava com mais dois amigos na comunidade da Palmeirinha, subúrbio da cidade. Os policiais alegaram que os jovens teriam participado de um confronto contra eles, porém foram desmentidos pelas gravações feitas pelo celular da própria vítima. No registro, foi captado o som do diálogo em que um dos policiais pergunta aos garotos por que eles correram, ao que um dos rapazes responde: “A gente tava brincando, senhor”.

2008). Porém, na contramão desse fluxo, há esforços mantenedores de educações que tendem a fortalecer mentalidades e práticas conservadoras, antidemocráticas, contrárias ao reconhecimento e credibilização da diversidade de saberes e ao compromisso com a justiça social/cognitiva.

A educação não é um “termo”<sup>127</sup> absolvido por si só de uma crítica pós-colonial – ponto emergente neste trabalho –, ao mesmo tempo em que indica a necessidade do debate no âmbito dos processos educativos, sejam eles experienciados nas instituições escolares ou em outros contextos. O racismo/colonialismo esteve/está estrategicamente presente nos modos de educação praticados pelas instituições dominantes, seja nas formas concretas ou simbólicas de violência inferidas aos grupos historicamente subalternizados. A evidência ressaltada são os efeitos do colonialismo/racismo epistemológico/cognitivo e o fortalecimento de práticas pedagógicas que contribuíram para o fortalecimento do ideário colonial.

É nessa esteira que se costuram as urgentes reivindicações por educações decoloniais/antirracistas que combatam a incidência da colonialidade/racismo nos cotidianos. Os desafios enfrentados pela Pedagogia das Encruzilhadas são basicamente aqueles que enlaçam as questões em torno dos fenômenos do racismo e das educações. Por mais que reivindicemos a educação como prática emancipatória e intercultural, reconhecemos também que há modos de educação forjados intencionalmente para a consolidação da dominação colonial. Se no Brasil a educação, enquanto um projeto institucional, comungou – e em certa escala ainda comunga – de ideais de civilidade pautados na agenda colonial, o que é aqui proposto enquanto emergência é a produção de um projeto poético/político/ético que se oriente pelo cosmopolitismo de práticas/saberes dos modos produzidos como subalternos, inspirado na transgressão e no inacabamento de Exu.

Assim, a Pedagogia das Encruzilhadas encarna os domínios e princípios de Exu para transgredir as intenções monoculturais, monorracionais, tempo-lineares e de escassez das possibilidades produzidas pelo colonialismo. A pedagogia aqui apresentada reconhece, através da dominação e vigilância do paradigma moderno ocidental, a incidência de um colonialismo/racismo epistemológico e seus impactos nas dimensões pedagógicas no que concerne à formação das mentalidades, às políticas educacionais, à legitimação e à autorização dos conhecimentos vigorados no cerne das instituições educacionais. Os cânones

---

<sup>127</sup> Coloco a palavra termo entre aspas pois creio que o seu uso não dê conta da pluralidade compreendida no fenômeno educativo. Nesse caso, faço menção a um modo de educação conservado nos pressupostos da razão ocidental e conivente com os efeitos do colonialismo. Todavia, reconheço a emergência de modos de educação assentados em outras perspectivas. A Pedagogia das Encruzilhadas é um deles.

de ensino e os referenciais de saber e civilidade são majoritariamente os que fundamentam a compreensão de mundo a partir do Ocidente. A eficácia desse domínio é tão efetiva que esses conhecimentos – que são somente parte da diversidade de conhecimentos presentes no mundo – são defendidos e outorgados nas instituições educativas como conhecimentos universais.

Dessa forma, uma das questões a serem destacadas, e que vem a justificar a emergência de uma pedagogia transgressiva e resiliente montada por Exu, é a consideração de que as formas de educação institucionais na sociedade brasileira herdaram relações profundas com as formas de conversão e expansão da fé e dos dogmas cristãos. Ou seja, ao longo da história, a Igreja exerceu o papel de instituição formadora e promoveu, por meio de uma política civilizatória a serviço do Estado Colonial, uma série de equívocos, violências e produções de não existência. Essas ações forjaram mentalidades, subjetividades, sociabilidades e parâmetros ideológicos que são vigentes nos discursos e práticas educativas fomentados em espaços escolares até os dias de hoje. Por mais que reivindicemos uma laicidade – nos espaços escolares públicos – enquanto direito adquirido, nos revelamos – na trama idiossincrática do cotidiano – socialmente cristãos, refletindo os investimentos feitos pelo colonialismo.<sup>128</sup>

Ressalto que a crítica não incide sobre o direito à orientação e manifestação religiosa livre de cada grupo, mas sobre a edificação de um modo como *teologia política*, como nos indica Santos (2013). Esses são modos de conceber a intervenção da religião, como mensagem divina, na organização social e política da sociedade. Talvez um dos pontos críticos das ações operadas pelas instituições religiosas no Brasil seja a difusão da noção de que somente através da conversão, ou seja, da salvação do espírito o indivíduo seria capaz de ser reconhecido como dotado de inteligência. Fora disso, o restaria a condição de selvagem, desalmado, débil, potencial maléfico, em suma, desumanizado ao ponto de ser coisificado.

Ainda problematizando este ponto, continuo a ressaltar a marafunda atada entre religião, conhecimento e colonialismo. Por mais recorrente que sejam os discursos que deslocam os campos da ciência do da religião, devemos considerar que, nos contextos coloniais, ambas estiveram a serviço do projeto de dominação por parte do Ocidente europeu. Assim, como sistemas de caráter ideológico, ambas mantiveram-se empenhadas na vigilância e na

---

<sup>128</sup> Um estudo que reflete sobre parte desses efeitos experienciados por crianças praticantes do candomblé em escolas públicas é o de Stela Guedes Caputo. O livro *Educação nos terreiros e como a escola se relaciona com crianças de candomblé* (2012) traz importante contribuição para a reflexão acerca do racismo e da laicidade nas escolas. Caputo nos mostra que, mesmo a escola se mantendo como um espaço laico, as crianças que por lá passam não estão livres de serem vitimadas pelo racismo. Outro importante aspecto que é tratado pela autora é a chamada intolerância religiosa, a discriminação aos praticantes das religiões de matrizes africanas como uma das faces em que opera o racismo.

regulação de outras epistemes/poéticas. A transfiguração de Exu em Diabo e a identificação dos sujeitos que praticam Exu – ou qualquer outro referencial que se distingue dos ideais hegemônicos – os produziram como filhos, adoradores ou servos do Diabo. Ser enquadrado em uma dessas categorias, vivendo sobre a colonialidade e o poder das teologias políticas cristãs, é ser mantido na condição permanente de subalternidade.<sup>129</sup>

O poder do nó atado ‘religião, conhecimento e colonialismo’ – considerando que esses aspectos se interpenetram e não se desassociam – é formador de subjetividades que advogam acerca de uma determinada moral e ética cristã. A meu ver, os princípios que advogam a favor da moral e ética cristã estão a ser difundidos nas mais diferentes formas de sociabilidade e são formadores do *ethos* social brasileiro. Porém, ressalto a sua presença e seus efeitos na educação escolar e em outras formas de representação institucional. Creio que, para avançarmos nos debates que venham a problematizar essas questões, devemos considerar também a nossa relação com os conhecimentos, já que parte dos nossos desconhecimentos, ignorâncias estão situados naquilo que rejeitamos por sermos nós mesmos demonizados.

Dessa forma, parte dos desperdícios de experiências (Santos, 2008), epistemicídios (Carneiro, 2005; Santos, 2008) e as limitações dos nossos saberes está diretamente ligada às concepções forjadas em noções religiosas que fortalecem a dicotomização do mundo, ampliando a clivagem e a radicalização entre perspectivas de conhecimentos distintos. A ação desses efeitos está, por exemplo, na representação de Exu, que, ao ser investido como demônio pela política colonial, mas do que se tornar um oposto ao ideal de bondade cristã, é violentado enquanto possibilidade epistêmica. Porém Exu, enquanto princípio de mobilidade, inventividade, transgressão e possibilidade, vem a corromper esta lógica, sucateando as estratégias e intenções coloniais.

É nas infinitas facetas de Exu que me apoio, e é através da sua capacidade mobilizadora e inventiva que nos é permitido trazê-lo para as questões educativas, partindo do pressuposto de que Exu é o que antecede e gera toda e qualquer possibilidade de linguagem e comunicação. Assim, a educação é sempre uma atividade de caráter polifônico e dialógico (Bahkthin, 2004), e está diretamente ligada às atividades de significação e de comunicação entre o *eu* e o *outro*.

Parto da premissa de que há inúmeras formas de educação e de que os processos educativos não emergem exclusivamente de um único modo ou contexto. Aproximo a minha

---

<sup>129</sup> No estudo de Caputo (2012) é apresentada a história de Ricardo Nery – praticante do candomblé –, que aos seis anos de idade teve sua foto publicada em uma reportagem da Folha Universal intitulada “Os netos do demônio”.

compreensão acerca dos processos educativos da noção de conhecimento para Bakhtin, que se tece sempre em um campo tenso e múltiplo. A diversidade é elemento constituinte do pensamento, e não secundário (Amorim, 2004, p. 12).

Uma educação que busca a emancipação deve estar comprometida com o *outro*. Assim, ela parte do reconhecimento da diversidade e da busca contínua pelo diálogo entre as diferenças. É uma educação pluralista e dialógica. Em uma perspectiva bakhtiniana, que também é fundamentalmente exusíaca, ter o *outro* como prioridade é um princípio do agir ético, é a resposta responsável que eu o concedo.

Nesse sentido, a Pedagogia das Encruzilhadas dialoga também com as leituras feitas no campo da educação a partir da influência da obra de Bakhtin<sup>130</sup>, já que a perspectiva das encruzilhadas, a partir das potências e domínios de Exu, também assume um agir ético a partir de uma resposta responsável. Exu emerge tanto na cultura iorubana, quanto nas culturas da diáspora africana como aquele que funda uma ética entre os homens e os demais seres, materiais e imateriais. É ele quem proporciona aos homens o poder de enunciar e de se comunicar, e é também o encarregado por estabelecer todas as formas de troca, seja entre os próprios homens ou com os ancestrais e divindades-orixás. Assim, é Exu que estabelece, proporciona e media toda e qualquer forma de relação, sejam elas materiais ou simbólicas.

É através dos princípios de Exu encarnados nos homens, nos demais seres, nas relações estabelecidas e no universo como um todo que somos afetados pelo fenômeno da experiência, vindo assim a produzir memórias, conhecimentos e aprendizagens. A tessitura dessas experiências e as suas circulações alinhavando uma infinita rede de significações e aprendizagens é o que conceituamos como educação. Assim, a educação é um agir ético, é uma resposta que deve ser responsabilmente cedida ao *outro*. A Pedagogia das Encruzilhadas, além de ressaltar uma educação a partir dos princípios e potências de Exu, revela também bases de uma teoria social e do fenômeno educativo assentados no signo Exu.

Um elemento que é caro tanto para Bakhtin – cavalo de santo – quanto para Exu, poder que o toma, é a palavra. Para Bakhtin, a palavra nunca é minha, é sempre do *outro*, e é nesse sentido que ela é também um ato de responsabilidade. Uma vez que ela é sempre uma ponte entre o *eu* e o *outro*, a palavra é a resposta que concedo como se fosse a própria vida. A palavra se encarna de muitos outros sentidos, é polifônica e polissêmica, é materializável, torna-se carne.

---

<sup>130</sup> Obras como a de Passos e Ribes (2009, 2011), as de Geraldi (2013), e Kramer (2013) são alguns bons exemplos da influência e do diálogo com o pensamento de Bakhtin no campo da educação.



Esses princípios presentes no pensamento de Bakhtin estão também nas noções pertencentes a Exu. Aí está que não me engano sobre a fidelidade de nosso pensador para com nosso compadre. A Exu é concedido o título de senhor da comunicação, a ele é concedida não só a capacidade da criação como forma de enunciação, como também a de restituição enquanto forma de ressignificação. Assim, é Exu que cria e recria o mundo de forma infinita e constante. Esse entendimento é tanto pelo seu caráter enquanto protomateria criadora, quanto pelo seu caráter procriador. Dessa forma, Exu é tanto a matéria da criação, quanto a atividade geradora da mesma. Exu é a palavra que constrói.

Dessa maneira, por ter o domínio acerca da palavra, Exu é popularmente conhecido como mensageiro. A noção de mensageiro como alguém que apenas media informações reduziria a complexidade do signo Exu. Contudo, essa atribuição é dada uma vez que é ele que proporciona toda e qualquer forma de linguagem e de comunicação, seja através da palavra ou do não dito. Nesse sentido, o seu caráter de mensageiro é permeado de tensões, polifonias e ambivalências. Exu é a resposta enquanto dúvida, questionamento e reflexão.

É nesse sentido que, sob seus efeitos, a palavra emerge como um ato de responsabilidade, já que, nos é concedida a partir da ação de Exu. Assim, a palavra deve estar comprometida com uma ética, pois, se usada de forma indevida, o seu poder comunicável pode gerar equívocos, confusões e turbulências. Como nos versa uma das máximas dos terreiros: “Exu coloca e tira palavras da boca.” Esse *colocar* e *tirar* refere-se às dinâmicas mobilizadas pelo poder de Exu. As palavras trocadas de boca em boca ou as narrativas não verbais, pontes de comunicação, são operadas sob a lógica das trocas, que são sempre mediadas pela intervenção de Exu.

As mais variadas formas de educação consistem em atos de comunicação, enredamentos e produções de conhecimentos através das experiências. Dessa forma, sempre vincularão o *eu* e o *outro*, de modo que, para que opere orientada por ideais emancipatórios, deve prezar por um agir ético e a favor da pluralidade. A Pedagogia das Encruzilhadas é antes de qualquer coisa uma resposta responsável. Enquanto atividade de conhecimento, busca se desenvolver apoiada em referenciais éticos/estéticos historicamente subalternizados, cuspidando uma crítica aos efeitos do colonialismo e do monologismo exercido pela racionalidade moderna ocidental. Enquanto atividade político/pedagógica, busca ressaltar elementos de conhecimento presentes em noções/práticas não visibilizadas/credibilizadas como caminhos possíveis, estabelecendo relações dialógicas com outros conhecimentos.

A Pedagogia das Encruzilhadas não exclui as produções centradas na ciência moderna ocidental e nas suas formas de educação como possibilidades credíveis, mas as contesta como

modo único ou superior. Assim, essa pedagogia montada por Exu atravessa os modos dominantes de conhecimento com outros modos historicamente produzidos como subalternos. Esses atravessamentos, *cruzos*, provocariam os efeitos mobilizadores para a emergência de processos educativos comprometidos com a diversidade de conhecimentos e com o combate às injustiças cognitivas/sociais. No atravessamento, marcam-se as zonas de conflito, as zonas fronteiriças, zonas propícias às relações dialógicas, de inteligibilidade e coexistência.

### 3.3 O cruzo como arte de rasura e reinvenção

*Exu faz o erro virar acerto e o acerto virar erro.*

A epígrafe acima é um trecho de um oríki de Exu, o sopro que dará o tom das virações praticadas e necessárias para a amarração do verso de uma educação que precisa se deseducar. Diante da emergência pela transgressão, é Exu, aqui invocado e encarnado, que substanciará as virações, desobediências e rebeldias dessa oferta arriada na esquina do mundo. As formas de escolarização praticadas no Brasil orientam-se, ao longo do tempo, a partir das lógicas de conversão. Nesse caso, compreendo a perspectiva da conversão não somente centrada na dimensão religiosa, mas por todas as formas de difusão de um pensamento que se quer único e de investimentos na formação de mentalidades que naturalizam os referenciais ocidentais/eurocêntricos/coloniais como modos universais.

O colonialismo, o regime de poder/ser/saber do Ocidente europeu, bendito pelas teologias políticas judaico-cristãs, firma os alicerces da dominação e das mentalidades no projeto do chamado Novo Mundo. Nas pautas desse empreendimento, foram e ainda são praticados a negação, a perseguição e o extermínio de toda e qualquer possibilidade fora de seu eixo. Toda possibilidade de invenção fora de seus limites é considerada erro.

Porém, esse sistema não se sagrou vencedor como bem quis, a dinâmica por aqui se deu de outra forma, o que está marcado em cada saber negro-africano por aqui reinventado. As perspectivas monoculturais, monorracionais, de tempos lineares, os desvios ontológicos, os epistemicídios, o desarranjo das memórias, as produções de impossibilidades, os dismantelos e injustiças cognitivas são reflexos da limitação, do inchaço e da arrogância de um saber que se quer único – aspectos estes que são aqui rasurados e transgredidos pela lógica das

encruzilhadas de Exu. Afinal, é ele quem atira o punhal de ponta para cima e o apara de ponta para baixo.<sup>131</sup>

A meu ver, uma das marcas que ressalta o enigma que são as encruzilhadas no Novo Mundo é expressa no embaraço dos múltiplos fios que riscam a presença de Exu como um saber praticado transladado e ressemantizado nas bandas de cá. Assim, na gira cruzada que são as invenções transatlânticas, baixam Elegbara, catiços, Eleguá, Aluvaiá, San la Muerte<sup>132</sup>, todas faces de uma mesma presença que dá o tom de como por aqui o colonialismo foi amplamente golpeado pelos saberes e inventividades em cruzo. É nesse sentido que me lanço a praticar estripulias nas frestas, sucateando a “pureza” do que está situado nas “zonas de certezas” da amarração colonialismo/ciência/cristianização. Afinal, meus camaradinhas, “Exu é aquele que faz o erro virar acerto e o acerto virar erro” (Fatumbi Verger, 2002)<sup>133</sup>. Exu aqui é o que substancia o contragolpe à colonialidade, uma rasura, um cruzo e uma traquinagem em tom de feitiço.

As encruzilhadas nos apontam múltiplos caminhos, outras possibilidades. Assim, a compreensão acerca da política emerge também como um saber fronteiro, angariando os espaços vazios, praticando as dobras da linguagem e escapando dos limites propostos por razões totalitárias. Nesse lado de cá da linha ou do Atlântico, onde se inscreve a Pedagogia das Encruzilhadas, há outras tramas que se tecem sobre um enredamento solidário e uma emergência emancipatória. Por aqui, a poética é política, nas frestas emergem outras formas de dizer, que reivindicam um outro senso. A poética que é política revela a dimensão lúdica da ressignificação da vida e o caráter cruzado das invenções praticadas nas travessias da encruza transatlântica. Um mundo em encruzilhadas, farto de formas e caminhos possíveis, risca os pontos de uma cosmopolítica da diáspora africana. Esta elege outras práticas, outros contextos e protagonistas como referenciais éticos/estéticos.

A perspectiva epistemológica, a que prefiro chamar de poética, defendida na Pedagogia das Encruzilhadas reconhece e credibiliza a dimensão pluriversal dos conhecimentos. Assim,

---

<sup>131</sup> Menção ao ponto cantado de seu Tranca Rua das Almas: “Ele atirou o seu punhal foi de ponta para cima e ele caiu foi de ponta para baixo”. Este ponto resguarda um dos principais fundamentos de Exu enquanto princípio de caoticidade, aquele que é o “avesso do avesso”, a ordem que gera desordem e a desordem que gera ordem. A cantiga também tem extrema relevância pois articula marcas de elementos explicativos presentes na cosmogonia iorubá em relação a Exu, relidos no sistema poético dos pontos cantados das macumbas cariocas e umbandas.

<sup>132</sup> Entidade cultuada nos cultos afro/indígenas/católicos argentinos que estabelece profundas identificações com o que conhecemos aqui como catiço ou povo de rua.

<sup>133</sup> A obra de Fatumbi Verger (2002) foi a primeira que publicou algumas passagens de oríkis de Exu. Essa passagem, a meu ver, opera como as amarrações dos jongueiros; múltiplos entenderes em um único dizer.

Exu não é mera ilustração do projeto, mas assentamento, princípio e potência (força vital) que encarna os saberes expressos. Exu emerge como lócus de produção de conhecimento. Nesse sentido, a orientação epistemológica/poética é um ato político, assim como as práticas educativas produzidas por esse procedimento. Em outras palavras é o que Freire (1987) colocou como toda forma de educação sendo um ato político.

Assim, nessa perspectiva poética/política/ética, elege-se Exu como esfera de saber, na medida em que o mesmo assume caráter tático, pois golpeia em um campo que não lhe é próprio. Mesmo Exu sendo princípio fundante da linguagem/comunicação/movimento, as estratégias de normatização das práticas nos cotidianos foram fortemente influenciadas pelos substantivos coloniais. A continuidade e as operações desses substantivos calçam o que chamamos de colonialidade. Porém, mesmo com os efeitos da colonialidade, as suas lógicas não foram suficientemente efetivas, há frestas. A linguagem, a comunicação e os movimentos são também potências ambivalentes, assim como Exu, que corre entre esses efeitos os dominando. Inclusive essa é uma das características de sua inteligibilidade: Exu é aquele que prega a peça para dar a lição.

Enquanto sabedoria de fresta, um feitiço cuspidado nas esquinas da modernidade, Exu se configura como uma imagem desestabilizadora e inspira a produção de ações inconformistas, além da formação de subjetividades rebeldes (Santos, 2009). Sua atuação opera como narrativa que transgride os parâmetros coloniais, atuando não só nos limites dos discursos dominantes, como também no vazio deixado pelos mesmos. Exu, como um princípio de conhecimento, é incontrolável e inacabado; esculhamba o rigor imposto pelas balizas da ciência moderna ocidental. Assim, mais do que impor uma lógica, ele rasura, sucateia, ressignifica em efeito de bricolagem, reinventando os sentidos, usos, e desautorizando qualquer tentativa de controle. Engole tudo que existe, acumula o que engoliu como energia vital e restitui transformando o mundo e inventando possibilidades.

Os caminhos lançados a partir da presença de Exu e de seus múltiplos efeitos nos colocam diante de outros caminhos de tratamento das problemáticas coloniais no que tange às suas relações com as culturas e os conhecimentos. Esse deslocamento ressalta a dinâmica dos embates sob as nuances das negociações, dos jogos e dos feitiços. As encruzilhadas de Exu abrem caminhos para pensarmos as relações coloniais a partir do enigma “quem contamina quem?”.

Ao propor que as peripécias, princípios e potências de Exu epistemizam os conhecimentos presentes nas culturas da diáspora africana, tecendo diálogos interculturais entre múltiplos saberes, a pedagogia montada pelo seu poder opera diretamente combatendo

os colonialismos/racismos epistemológicos. Dessa forma, é nessa mesma perspectiva que se assenta a dimensão educativa/pedagógica do projeto. Como já dito anteriormente, parto da consideração de que os efeitos do colonialismo afetam os modos de educação praticados na sociedade brasileira. A educação caracteriza-se como fenômeno humano, tecido e compartilhado nos cotidianos. A mesma enreda-se às dimensões da cultura e dos modos de sociabilidade e, a partir daí, faz circular experiências que, em intensas trocas, vêm a formar redes de saberes (Alves, 2008). Uma educação que rejeita Exu, portanto, é uma educação sem mobilidade, é uma educação que não produz mudança, pois é ausente de efeitos criativos e tensionadores.

Dessa forma, podemos considerar que a perspectiva da imobilidade e da não transformação é uma das pretensões da política colonial. A gênese do projeto educacional brasileiro se constitui a partir das missões cristãs, das catequeses e das políticas de conversão. As dinâmicas de suas atuações expunham uma das principais características do pensamento moderno ocidental, que é a produção de dicotomias e a redução da complexidade social. Assim, a concepção que defende que a educação estaria centrada em um único modo, vivenciada em determinado tempo/espaço e a partir de práticas específicas é parte de uma mentalidade que reflete o projeto cívico colonial. As perspectivas propostas pela Pedagogia das Encruzilhadas deslocam tanto Exu da fixação de seu caráter religioso, quanto a educação da fixação de seu caráter escolar.

Ao iniciarmos qualquer debate acerca da educação, temos grandes dificuldades de descentralizarmos o que compreendemos sobre esse fenômeno e suas práticas de seus vínculos com toda uma gigantesca engrenagem que a condiciona a determinado modo de racionalidade. Nesse sentido, parto da premissa de que há múltiplas formas de educação, contextos educativos e praticantes do saber. Essa premissa vai ao encontro da noção de Santos (2012), que sugere que toda prática social é também uma prática de saber e mobiliza uma ou várias epistemologias.

Assim, educamos para os mais variados fins, de modo que a questão em voga não é polarizar o debate em uma boa ou má educação, mas problematizar a vigência do projeto colonial e os dispositivos de orientação e formação educativas que operam a seu favor.

Nesse sentido, emergem questões que merecem ser encaradas no *corpus* deste trabalho e são também alvo do debate que cruza os princípios e domínios de Exu e das inúmeras sabedorias da diáspora africana à proposta de um projeto educativo emancipatório, antirracista/decolonial. Assim, por que Pedagogia das Encruzilhadas? Por que relacionar as

potências de Exu à proposta de uma pedagogia? Eu não estaria, com essa proposta, a disciplinar as potências e domínios de Exu em um recorte epistêmico ocidentalista?

Parto da consideração de que o próprio sentido de pedagogia esteja sendo reduzido e descomplexificado. Existe o achatamento da noção de pedagogia em compreensões que a consideram apenas como um modo de ensinar ou o uso de técnicas de ensino. O pedagógico, nesse caso, diz respeito a metodologias e procedimentos. Libâneo (2009) nos chama a atenção para o fato de que, mesmo a pedagogia se ocupando somente dos processos educativos, métodos, maneiras de ensinar, ela abrange uma perspectiva mais ampla.

Considerando a compreensão de educação como fenômeno humano na articulação entre conhecimento, vida e arte, destaco que as culturas transladadas na diáspora africana possuem *modos* de educação próprios, independentes e autônomos. Modos esses que, assentados em racionalidades próprias, revelam não somente outras lógicas acerca da produção de saber, como também a diversidade de saberes existentes no mundo. Modos esses que, lançados na travessia da encruzilhada transatlântica, foram cruzados, inventando e inventariando a vida enquanto possibilidade.

As culturas negro-africanas em diáspora ressignificaram, aqui, seus modos de vida na relação com o tempo/lugar e as suas ecologias de pertencimento. Assim, toda a relação entre os praticantes, seus saberes e as culturas forja práticas e contextos educativos próprios, fundamentando pedagogias mantenedoras de processos históricos de circulação de experiências e de modos de sociabilidade únicos e intangíveis. Partindo da ideia de que a diversidade de práticas sociais existentes no mundo indica a diversidade epistemológica, podemos considerar o mesmo argumento em torno da diversidade de formas de educação e de produção de pedagogias.

As sabedorias performáticas que adentraram o Novo Mundo, as práticas de saber reverberadas pelas potências do corpo e o poder dos signos trazidos do outro lado do oceano nos mostram como aqui foram reorganizados os saberes, transformando-os em pedagogias de fresta. Pergunte a um capoeira como se aprende as artes das gingas e esquivas e possivelmente terá como resposta algo tão desconcertante quanto uma rasteira. Certa vez, lancei-me à aventura de indagar um velho mestre sobre seu aprendizado e ganhei a seguinte resposta: “uma pergunta tão boa dessas não precisa nem de resposta!”

Vá ao jongo e pergunte, do mais ao novo ao mais velho, como se aprende e escutará uma infinidade de respostas tão enigmáticas quanto os versos dos mais habilidosos versadores: “aprendi na barra da saia!” “Aprendi no pé de fulano!” “Aprendi no pé de pau!” Em uma de minhas buscas, perguntei a uma antiga senhora do candomblé sobre os seus

aprendizados, e ela me respondeu: “aprendi de esperar, o tempo foi o meu mestre! ” Aí estão as múltiplas possibilidades de educação, amarradas em respostas que invocam e resguardam complexos de saberes variados, respostas que nos dão pistas do cosmopolitismo de saberes e de educações existentes nos cursos e cruzos da diáspora africana. E no cruzo de outras epistemologias, outras educações que invoco Exu para riscar o traçado de uma Pedagogia das Encruzilhadas, transgressiva, resiliente, inconformista, rebelde, tática, antirracista/decolonial.

Invocar Exu e encarná-lo em um projeto educativo implica assumir as problemáticas raciais/coloniais como os principais elementos a serem tratados pela educação. Nesse sentido, há a necessidade de considerar as questões vinculadas aos fenômenos da raça/dominação como parte da ortopedia da educação brasileira. Essa perspectiva, por sua vez, reivindica ações, respostas responsáveis, que busquem a superação dos danos provocados. Para praticar efeitos desestabilizadores nos modelos instituídos nas escolas brasileiras, é preciso que não se comporte Exu e outras práticas de saber negras em modelos pedagógicos já conformados, mas que se reinvente uma pedagogia avivada nas suas potências e domínios. Ou seja, uma pedagogia-ação educativa comprometida com objetivos sociopolíticos, que emergja das esferas de saber historicamente subalternizadas.

A Pedagogia das Encruzilhadas se codifica como um projeto emancipatório, pois radicaliza com o domínio epistemológico praticado pelos referenciais ocidentais. Nessa perspectiva, só pode ser formulado em uma lógica em que os praticantes e os seus respectivos saberes emergjam a partir do *cruzo* entre o Sul e o Norte<sup>134</sup>. Todavia, essa perspectiva não visa à substituição de um lado pelo outro, mas sim o atravessamento. A potência desse *cruzo* se situa nas zonas fronteiriças, que são também zonas de conflito político/epistemológico. Essas zonas, – eu descrevo poeticamente - Exu assentado nas esquinas da modernidade ocidental. Em cada esquina em que se usam marafos, farofas amarelas, cera quente, gargalhadas, batuques e os movimentos dos corpos, está a marca do sucateamento e da rasura praticados contra a lógica colonial. Onde cisca o vivo, imanta-se o rito de invenção da vida enquanto possibilidade.

Essas linguagens, saberes, potências, enigmas, místicas e táticas, a meu ver, devem ser credibilizadas a partir de uma perspectiva pós-colonial. Ou seja, a partir do reposicionamento dos atores e a credibilização dos seus discursos produzidos e enunciados nas margens, como apresentado nas obras de Fanon (2008, 1968) e Said (2003). Ressalto a relevância dessas obras como marcos dos estudos pós-coloniais, posto que ambos identificaram questões

---

<sup>134</sup> A noção de Sul e Norte global aqui está estritamente vinculada à proposição do que Santos (2010) chama de *linhas globais e pensamento abissal*.

concernentes à problemática colonial como da ordem da afirmação, identificação e invenção do *outro*. Como bem colocado por Said, nem o termo Oriente, como o Ocidente tem estabilidade ontológica, mas são constituídos do esforço humano.

Nesse sentido, as noções de pós-colonialismo, colonialidade e decolonialidade, embora articuladas, expressam especificidades nas suas dimensões teóricas. Considero que, neste trabalho, são necessárias para as problematizações e propostas apresentadas, porque são conceitos fundamentais na constituição do que defendo, e a interlocução não expõe contradições teóricas. Ressalto ainda que, em *cruzo*, essas noções rompem com os limites daquilo que foi apontado inicialmente como uma espécie de fetichismo conceitual. Exu sendo o questionamento, o corpo que me faz ir, a potência que me encarna, a capacidade de comunicação e escrita, o campo, a tese, o princípio explicativo, a rebeldia, a resposta responsável, a dimensão ética, estética e a esfera de conhecimento, forma um lastro a partir do qual o caminho que foi percorrido e que se abre não se sustente como mero fetiche conceitual.

A noção de decolonialidade aqui lançada dialoga com as reivindicações que chamam a atenção para aspectos concernentes às especificidades do colonialismo na América Latina, diferentemente das questões apontadas e seus respectivos limites nas abordagens que tiveram como recorte as ocupações imperialistas francesas e inglesas na África e Ásia. O recorte centrado na América Latina destaca que, mesmo com o fim das relações de dependência colonial ibérica, no século XIX, manteve-se a dependência sob a forma de colonialidade do poder. Assim, a vigência do rigor da ordem colonial nas instituições políticas, na economia, nas ciências, bem como as classificações sociorraciais mantêm as estruturas vigentes intactas. Nesse sentido, não há possibilidades de uma leitura acerca da modernidade sem que se considere a colonialidade como sua interface.

Basear-se na presença de Exu e suas múltiplas formas de significação nas Américas para a produção de uma pedagogia a partir de seus princípios, domínios e potências configura uma ação decolonial, já que a decolonialidade busca o rompimento, a transgressão, o atravessamento da universalidade do conhecimento trazida e praticada pelo colonialismo no mundo. Esse rompimento se dá pelo reconhecimento e a credibilização de outros conhecimentos possíveis.

A Pedagogia das Encruzilhadas se assenta em Exu, encarna a força vital do orixá para lançar uma série de elaborações teórico-metodológicas que subsidiam a escrita de um projeto poético/político/ético antirracista/decolonial. A encruzilhada é o símbolo máximo dessa pedagogia, não somente por se remeter ao campo de força e morada de Exu, mas por reverberar a lógica do *cruzo*.



A arte do *cruzo* só pode vir a ser praticada a partir de uma invocação e motivação exusíaca. O *cruzo* é a arte da rasura, das desautorizações, das transgressões necessárias, da resiliência, das possibilidades, das reinvenções e transformações. O *cruzo*, como perspectiva teórico-metodológica, dá o tom do caráter dinâmico, inventivo e inacabado de Exu. Ao praticar a Pedagogia das Encruzilhadas, assumem-se os conflitos como lógica para se pensar os processos educativos. A encruzilhada, símbolo pluriversal, atravessa todo e qualquer conhecimento que se reivindica como único. Os saberes, nas mais diferentes formas, ao se cruzarem, ressaltam as zonas fronteiriças, tempos/espços de encontros e atravessamentos interculturais que destacam saberes múltiplos e tão vastos e inacabados quanto as experiências humanas.

Uma educação ou qualquer discurso que negue Exu é, a rigor, uma defesa contrária ao movimento, à transformação e à diversidade. Assim, uma Pedagogia das Encruzilhadas opera na vitalização, no encantamento e no alargamento de possibilidades. Esses efeitos conformam-se como um *ebó epistemológico e cívico*. Assim, o ebó lançado à problemática dos conhecimentos revela-se como um efeito próprio de uma potência exusíaca.<sup>135</sup> É, em suma, uma ação transformadora gerada a partir do exercício das encruzilhadas. O ebó epistêmico ressalta aquilo que se risca na perspectiva dos *cruzos*, de maneira que não advoga pela substituição de saberes, muito menos pela validação de uns em detrimento de outros. Assim, esse efeito opera sob a lógica do acúmulo de forças vitais, da posituação dos caminhos e do encantamento dos saberes. Em outros termos, é o poder de Exu que acerta os pássaros ontem com as pedras atiradas hoje, inventa mundos nas dobras do tempo e faz com que os erros virem acertos e os acertos virem erros.

### 3.4 Entre cruzos, rolês e ebós epistemológicos

Ebó é um dos mais importantes conceitos assentes no complexo filosófico iorubá. Está implicado a outros, como os de Ori (cabeça espiritual) e o de Ìwàpèlè (bom caráter/caminho da suavidade). Em diálogo, ressaltam as potencialidades do ser/saber na cosmogonia iorubana, atravessando as problemáticas em torno das existências, das potencialidades e das possibilidades criativas. Todos esses conceitos estão presentes no corpo literário de Ifá, que,

---

<sup>135</sup> Exu é o responsável pelos ebós, pelo carrego ritual e comunicador por excelência.

por meio de suas inúmeras narrativas, remonta a dimensão mítica que perspectiva os ritos, as condutas e as formas vividas nos cotidianos.

A compreensão do conceito de ebó enquanto sacrifício perpassa diretamente as dimensões do movimento, da transformação, do inacabamento e das dinâmicas de compartilhamento, transmissão e multiplicação das forças vitais. Não coincidentemente, é Exu o mantenedor e dinamizador do axé de Olorun, como é também ele o responsável pela comunicação simbólica e ritual entre todas as forças existentes. Essa comunicação entre os diferentes seres e suas respectivas tempo-espacialidades é possível a partir das operações advindas dos ebós/sacrifícios. Assim, o termo ebó opera também como um princípio tecnológico, uma vez que é a partir dele que se estabelecem as formas de comunicação, troca e invenção de possibilidades.

Nessa perspectiva, seja na compreensão iorubana ou nas múltiplas reinvenções negro-africanas na diáspora, o conceito de sacrifício inscreve-se como renascimento. Ou seja, é a pulsão de vida, o alargamento do tempo, a comunhão com nossos ancestrais e forças cósmicas que nos possibilitam o tom do acabamento, a positivação dos caminhos, o acúmulo de forças vitais e a invenção de outras formas.

A perspectiva do ebó implicada às operações de Exu inscreve a noção de caminho enquanto possibilidade. Esse conceito – e sua aplicação como advento tecnológico negro-africano na diáspora – revira mundos e impulsiona a codificação de novos caminhos. Assim, o que proponho como um *ebó epistemológico* opera como um procedimento que aviva as razões absolutistas no encanto para que o conhecimento seja cruzado, engolido por outras perspectivas e restituído de maneira transformada.

Nessa perspectiva macumbística, teremos de praticar o sacrifício das mentalidades, rompermos com as lógicas desencantadas das razões absolutas para vitalizar o conhecimento plural. Os efeitos dos ebós epistêmicos tendem a favorecer as condições de ampliação das possibilidades em relação aos conhecimentos que são cruzados. É, em suma, a condição que abre os caminhos para a dinâmica de produção e circulação dos conhecimentos pautados em uma premissa assente na diversidade epistêmica presente no mundo.

Cabe destacar que a condição para a autorização/interdito, legitimidade/ilegitimidade, possibilidade/impossibilidade de determinados conhecimentos muitas vezes não está vinculada à efetividade desses conhecimentos, mas sim ao rigor que os mede e os autoriza. Nessa perspectiva, as problemáticas acerca dos conhecimentos vinculam-se às questões relativas ao poder e às correlações de força, afinal saber é poder, e deter a validade de

determinados conhecimentos e a possibilidade de invalidar outros é manter-se na condição de quem detém esse poder.

O *ebó epistemológico*, como um saber praticado, busca operar no intuito do alargamento da noção de conhecimento; para isso, os seus efeitos reivindicam uma transformação radical no que tange às relações de saber/poder. Ainda, confronta a noção desencantada do paradigma científico moderno ocidental, buscando transformá-lo a partir de *cruzos* com as ciências encantadas e respectivamente com os modos de saber dos encantados<sup>136</sup>. O *ebó epistemológico* impacta na transformação radical e necessária, por isso se caracteriza na ordem do feitiço. O *cruzo*, perspectiva teórico-metodológica da Pedagogia das Encruzilhadas, a rigor, fundamenta-se nos exercícios de atravessamento, na localização das zonas fronteiriças, nas travessias e na mobilidade contínua entre saberes, acentuando os conflitos e a diversidade como elementos necessários a todo e qualquer processo de produção de conhecimento.

Outra noção que emerge neste trabalho e é própria da pujança da Pedagogia das Encruzilhadas é a noção de *rolê epistemológico*. Esta noção se configura como a fuga, o giro, a não apreensão de um modo de saber por outro que se reivindica totalitário. Quando esse modo tido como dominante busca o apreender, ele gira – feito no jogo da capoeira – e se lança em outro tempo/espaço, possibilitando sempre o jogo da diferença e da negação. Dessa forma, *ebó epistemológico*, *cruzo* e *rolê epistemológico* são noções distintas que se atravessam, interligam e fundamentam o *corpus* conceitual da pedagogia das encruzas. Assim, como os conceitos de Ori, Ìwàpèlè e Ebó na cosmogonia iorubana, os três termos aqui propostos articulam-se em plena sintonia. Afinados no toque de bola, esses termos se integram e operam como parte de um mesmo sistema tático de jogo.

Se a política colonial produziu uma tragédia incomensurável no que diz respeito às diversidades de saberes possíveis, produzindo ao longo de séculos desvios ontológicos, subalternizações, epistemicídios, hierarquização de saberes, invisibilidade/descrédibilidade, monoculturalização e monorracionalismo, sugiro, a partir da emergência de um projeto transgressivo e resiliente – a Pedagogia das Encruzilhadas –, praticar ebós nas raízes do edifício colonial.

Ah, o medo da macumba, do feitiço! Não há nada de novo por aqui. A utilização dos recursos possíveis sempre foi corrente por essas bandas, todo saber tende a ser praticado. Se o

---

<sup>136</sup> Consideremos que a noção de ‘ciência encantada’ é cunhada pelos praticantes e pelas entidades dos cultos do catimbó nordestino e da jurema sagrada, e compreende os diferentes saberes/fazer dos seres encantados

empreendimento colonial nos apresentou e impôs seu inferno como lógica, tratamos de nos desviar e negociar outras posições. O que vem se dando por essas bandas não é somente a eterna luta do bem contra o mal, duelo corrente no *ethos* cristão. Por aqui, de uma ponta a outra, e já lá na Europa – totalmente cruzada do ponto de vista das contaminações culturais – circulam outras práticas, outras noções e relações com o mundo. Se há algo que vale uma aposta é a impossibilidade de defender o colonialismo ocidental europeu como puro, livre de contaminações, como pretendido no discurso monológico eurocentrista. A lógica do feitiço já imperava por lá.<sup>137</sup>

A lógica do feitiço que lanço aqui se inscreve na dinâmica das trocas, dos jogos, das sociabilidades, dos medos, das curiosidades, das repulsas, mistificações e seduções. Está tudo lá na máxima: “Quem não pode com a mandiga não carrega patuá!” Por mais que o projeto colonial, articulado à expansão e dominação da instituição religiosa cristã, tenha fundamentado o pecado, o inferno e o “diabo a quatro” por aqui, o cotidiano europeu já era cruzado, múltiplo, macumbístico, e até certo ponto flertou, negociou e se contaminou com uma infinidade de saberes presentes e em trânsitos no mundo.

Existe quem se desestabilize com ideia de termos sido colonizados por povos também colonizados e, nesse caso, me refiro à colonização principalmente como uma encruzilhada do ponto de vista da contaminação cultural. A linearidade histórica e seu caráter simplificador no que tange à complexidade dos acontecimentos dá o acabamento do quanto somos inocentes ou desinformados acerca do que se narra sobre a pureza das tradições importadas para cá. Tradições essas que serviriam como pilares de nosso projeto de civilidade.

É impossível negar que, a partir do marco do chamado descobrimento, vivemos um verdadeiro dilema, uma corrida contra o tempo para nos tornamos aparentados com a metrópole. O que Fanon (2008) cunhou e brilhantemente traçou como *evolúê* dá conta para pensarmos o que se passou e se passa com esse organismo vivo chamado sociedade brasileira. A mesma noção também nos ajuda a dimensionarmos os efeitos colaterais da experiência da

---

(mestres e mestras do catimbó e da jurema sagrada). Faço uso do termo como apontamento para um horizonte pluriépistêmico que venha a cruzar e encantar a ciência moderna.

<sup>137</sup> O feitiço, a magia e a macumba, enquanto saberes praticados, episteme e procedimento de encanto, nunca foram exclusividade das populações negro-africanas ou indígenas. São inúmeros os componentes de marca europeia que integram esses complexos de saberes no Novo Mundo. A obra de Mikhail Bakhtin *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento, o contexto de François Rabelais* (2013) é um importante registro que nos aponta como essa dinâmica há tempos já era encruzada. Outra marca que rompe com essa linearização é a célebre obra *O livro de São Cipriano Capa de Aço*. Falo em tom vadio: basta dar uma volta no Mercado de Madureira, conhecido popularmente como Shopping da Macumba, e verão que o livro de São Cipriano é presente em quase todas as lojas de produtos religiosos dedicados às religiosidades de matrizes afro-indígenas.

formação social brasileira. A expressão que faz menção ao Brasil como um país não destinado a principiantes dá o tom da esquizofrenia desencadeada pelo processo colonial.

O que proponho com a defesa da Pedagogia das Encruzilhadas é provocar um fuzuê nas lógicas de inteligibilidade e nos esquemas mentais do ocidente plantados como únicos referenciais civilizatórios possíveis. Essa pedagogia exercita o que é próprio do caráter de Exu – praticar a desordem como curso para uma nova ordem, cruzar as barras do tempo como uma espiral, mantendo sempre um dinamismo, não aceitando qualquer forma de ajuste e imobilidade. Assim, reivindico a emergência das encruzilhadas como símbolo das possibilidades, imprevisibilidades, movimentos e inacabamentos.

Exu é o catiço, como dito na linguagem popular, termo que, embora rejeitado por muitos de seus praticantes, aqui nesta obra se torna benquisto por concentrar uma potência inconformista e rebelde, necessária para a transformação radical. Digo isso me fidelizando ao princípio de Exu como possibilidade, senhor da linguagem/comunicação, e também à ideia de que ele pode vestir a carapuça que quiser. Assim, não recusarei nenhuma de suas formas, principalmente no exercício de problematizar em que discursos elas aparecem. Dessa maneira, um dos nós atados para pensar o signo Exu é a noção de ambivalência, noção essa constituidora de seu próprio princípio.

Nada melhor do que um Exu, dotado de todos os apetrechos escandalizadores, necessários para a projeção de uma imagem desestabilizadora, que confronte e esculhambe o esquizofrênico *corpus* colonial e a pureza reivindicada por seus discursos civilizatórios. Afinal de contas, a obsessão pela pureza é algo persuasivo, de modo que, não bastando a desenfreada busca por ser uma réplica das mais altas metrópoles europeias nos trópicos, há também a fortificação de discursos que centram as culturas negro-africanas recriadas na diáspora a partir de noções essencialistas, praticando o que Gilroy (2008) chamou de absolutismo étnico.

A questão da peleja lançada no verso acima não é descomplexificar a problemática identitária, mas problematizar os antagonismos apresentados ao longo dos processos coloniais, questionando a possibilidade de que a colonização também tenha sido uma encruzilhada. Assim, mesmo compreendendo a função tática do que Spivak (2010) chamou de *essencialismo estratégico*, e observando a sua reivindicação em uma instância de jogo social, devemos estar atentos ao desenrolar desse jogo. Essa provocação é feita a partir de uma série de contribuições do pensamento de Fanon (2008). A psicologia colonial nos aponta que um dos possíveis desdobramentos do desvio existencial incutido no negro é não só a assimilação do mundo branco, mas também nos esforços empreendidos para provar ao mundo branco,

custe o que custar, a existência de uma civilização negra (p. 46). Mbembe (2014) nos atou no enigma que versa a África como um sintoma da Europa, ou seja, uma construção imaginária, a partir da reivindicação do ser negro e seu devir pelo mundo.

Não defendo nenhuma carapuça definitiva para Exu. Porém, não quer dizer que não tomarei partido, posto que a proposição de um projeto poético/educativo é também político. A experiência de combate ao racismo, praticada por essa pedagogia encruzada, está vinculada às violências historicamente praticadas contra as populações negras. Violências essas que têm como ator (executor) principal um modelo de ser e de mentalidade que propaga um modo específico e direcionado de violência.

Na lógica do sistema colonial/racista, a identificação com o modelo ideal de ser e de mentalidade diz sobre os acessos e a manutenção das condições de privilégio, de modo a mantê-lo ativo e complacente a uma lógica de produção e manutenção das desigualdades. Assim, o drible emerge como possível a partir da transgressão dessa lógica e da aceitação de que a mesma deva ser implodida e recodificada a partir de seus cacos. Por isso, Fanon (2008) nos convoca à emergência de um novo humanismo. A problemática do racismo/colonialidade configura-se como uma questão da ordem das justiça cognitivas/sociais, perspectiva que a faz ser uma problemática relativa a todos os seres.

Fidelizo o protagonismo, a manutenção e a difusão do saber de Exu às presenças e contribuições das populações negro-africanas transladadas pelo Atlântico. Parto da orientação que está fundamentada nas tradições iorubás, mas que, ao longo das travessias e trânsitos contínuos, foram se cruzando a uma gama de outros referenciais culturais. Porém, resalto os contrastes que ocorrem na leitura de Exu sob determinados ângulos culturais. É necessário que problematizemos as diferentes interpretações sobre Exu, leituras que, classificadas em ordens diferentes, acabam muitas vezes travando embates entre si, umas reivindicando-se, ainda que assentadas nos mesmos princípios, mais puras do que as outras.

Esse dado foi observado, ao longo desta pesquisa, na fala de muitos praticantes, ao fazerem menção a Exu com a clássica expressão: “Mas o Exu que eu estou falando é de tal forma, e não como apresentam por aí.” As compreensões apresentadas – orixás, catiços, avatares, diabos... –, por mais que busquem afirmar diferenças que legitimem determinados pontos de vista em detrimento de outros, ao serem narradas por seus praticantes, apresentam pontos comuns entre si. Pontos esses que, ao longo deste texto, venho chamando de princípios, domínios e potências desse signo. Dessa forma, aparece a busca por uma classificação que muitas vezes se orienta a partir de uma reivindicação de pureza, apontando problemáticas de ordem política, estética ou, até mesmo, um possível quiproquó, causado por

Exu no âmbito da linguagem/comunicação, entre seus praticantes, os desautorizando e provocando um furdunço característico de sua presença e dinamismo.

Assim, se me perguntam de qual Exu eu falo, eu digo que “falo ao mesmo tempo de todos e de somente um!” As categorias bastante utilizadas para expressar a manifestação do signo Exu nos diferentes ritos culturais afro-brasileiros nos servem para pensarmos as interpretações que cada grupo, em seus respectivos ritos, faz de um princípio que é único. A base de minha reflexão, portanto, são os princípios exusíacos: linguagem, comunicação, movimento, possibilidade, ambivalência, inacabamento, imprevisibilidade, transgressão, corpo e dinamismo. Dessa forma, partindo dos princípios explicativos de mundo assentados no signo Exu, todas as interpretações são bem-vindas, uma vez que a multiplicidade se vincula ao seu princípio de dono da encruzilhada, onde os caminhos são possibilidades.

A reivindicação de um status de pureza destinado a Exu por parte de alguns praticantes não só conota o que Gilroy (2008) chamou de absolutismo étnico, mas também indica os impactos das dinâmicas processadas no cenário colonial. Dinâmicas essas que evidenciam, em parte dos discursos pertencentes a esse cenário, a pluriversalidade das invenções negro-africanas em diáspora e a presença das lógicas próprias da racionalidade moderna ocidental. A dinâmica colonial se dá de forma tão complexa e ambivalente que não é raro encontrar práticas de terreiros altamente influenciadas pela lógica cristã e vice-versa, como igrejas e outras práticas, *a priori* cristãs, fortemente atravessadas e contaminadas por uma lógica macumbeira. É uma relação em que as contaminações culturais, os atravessamentos gramaticais, as reinvenções, as negociações, em suma, os *cruzos* compreendem parte da lógica que forja o evento. Por isso, chamo a atenção para a lógica do feitiço na perspectiva das trocas, dos modos de sociabilidade e dos encantamentos.

A dinâmica colonial atravessa o dilema encruzado de assepsia e contaminação. Mesmo versando “um feitiço sem farofa, sem vela e sem vintém, um feitiço decente”, Noel Rosa não se livrou dos efeitos e do envolvimento com a lógica do feitiço. Subiu o morro, bebeu cachaça, jogou carteadado, entrou na peleja com os malandros de seu tempo, viu o dia nascer cantando samba, trocou a retidão do bacharelado, da família, da saúde, para se encantar na vadiação. Ah, o feitiço – com farofa, dendê, marafo e o “diabo a quatro” – é de contaminar qualquer um que se reivindique protegido sob a veste da pureza.

O caso de Noel, se lido linearmente, nos engana, mas visto de forma cruzada aos outros textos, aqueles escritos sobre as textualidades dos corpos, do sincopado e do rito, nos indica como ele estava lançado à lógica do jogo, à encruzilhada da vida, enfeitado pelos

encantados das possibilidades de reinvenção. O que a boca nega o gingado revela, dando o tom da ambivalência e das lógicas imperadas no cotidiano.

Ah, o feitiço! O feitiço encruza-se na vida, como na célebre história do pandeiro de João da Baiana, utilizado como salvo-conduto nas batidas policiais. João da Baiana, famoso nome da cultura afro-brasileira – filho de Tia Perciliana, afamada festeira e adepta dos ritos afro-brasileiros assim como sua contemporânea Tia Ciata –, teve certa vez seu pandeiro apreendido na festa da Penha. O fato sucedido no então subúrbio da Leopoldina impediu que João comparecesse a uma festa na casa do poderoso senador Pinheiro Machado. O motivo: a detenção de seu pandeiro pela polícia. Alguns dias após o fato, o senador, apreciador dos ritmos populares, tomando ciência do ocorrido, encomendou a produção de um pandeiro para presentear João com a gravação da dedicatória: “A minha admiração, João da Baiana – Senador Pinheiro Machado”. Conta-se que, a partir daí, João nunca mais encontrou problemas com a polícia. Conta-se também que o poderoso senador cultivava relações com Tia Perciliana e com o restante do povo conhecedor das *mumunhas* que circulavam a região intitulada como *Pequena África*. Ah, o feitiço...

João do Rio (2012), nas investigações sobre as vidas nas ruas e as religiões no Rio de Janeiro, nos lança a um contexto que indica as dimensões ambivalentes circundadas pela lógica do feitiço. Cabe ressaltar que a abordagem do cronista nos situa, naquilo que chamo, dilema entre assepsia e contaminação, de modo que a sua obra tem como caráter ser parida no *cruzo*. Assim, ao mesmo tempo em que situa as práticas culturais negras no cotidiano da cidade como práticas subalternas, degradadas, viciadas, anímicas, correspondentes aos modos de vida subalternos das populações negras, o autor também as aloca como elementos que correspondem a uma dimensão socializante dos diferentes tipos sociais, negociando posições de fronteira como gênero/raça/classe.

Nas passagens de João do Rio fica exposto o caráter ambivalente das relações tecidas com as práticas e os praticantes das culturas negras: há os discursos que marcam as diferenças, conformando-as em complexos subalternos, mas há também a dimensão que marca as relações com esses modos de vida envolvidos pelo aspecto da sedução e do encanto. É nesse sentido que as relações se desencadeiam sob as perspectivas dos jogos e dos feitiços como sistemas de trocas, de negociações e de sociabilidades. As macumbas, perseguidas e demonizadas, despertam o interesse, a curiosidade e o desejo de lançar a sorte ao sucesso. Nesse sentido, os capoeiras, ao mesmo tempo em que são considerados criminosos, fazem a guarda da coroa e são agentes ativos na configuração política de seu tempo; o pandeiro que é



detido retorna como salvo-conduto; e o ebó sem farofa oculta a lógica do jogo e do feitiço em que se inscreve a resposta de Noel a Ismael.

A ambivalência e o inacabamento são os termos que dão o tom dessas dinâmicas. É evidente que devemos tomar todo o cuidado e estarmos atentos para não cairmos nas ciladas de um romantismo exacerbado e, muito menos, suavizarmos questões vinculadas às injustiças cognitivas/sociais operadas na esteira do racismo/colonialismo. As violências e desigualdades historicamente produzidas contra as populações negras são também praticadas no fortalecimento da noção de um mito acerca da harmonia e da democracia racial. O fato de expor a cultura como um *campo de mandingas*, tempo/espaço onde se desempenham os jogos, as negociações, traições, emboscadas e alianças, não quer dizer que esse mesmo campo deva silenciar/ocultar a crítica e a problematização do conflito permanentemente presente na lógica colonial.

Por mais que as dinâmicas, no contexto colonial, operem sob a perspectiva da ambivalência, lançando-se nas instâncias dos jogos, trocas e negociações, não nos cabe considerar as relações tecidas sob essas perspectivas como experiências menos violentas. Pelo contrário, como já posto por Fanon (1964), o colonialismo é violência em estado bruto. O que ressalto aqui é que as formas de praticar a fresta são múltiplas e o embate nem sempre se dá de uma única forma, ou até mesmo não se dá no confronto direto. Às vezes, é preciso dar a volta, esquivar. A máxima dos malandros é novamente invocada: “malandro que é malandro não bate de frente!” Bater de frente é reconhecer o poder do *outro*, de modo que a perspicácia se dá sob a lógica da desautorização, da mentira, da negação. A rasteira espera o tempo certo. Quando se bate o facão embaixo, o golpeado não é sequer capaz de ver, quando toma conta de si, já está acalentado sobre o chão.

As relações entre colonizador e colonizado não se alinham numa simples equação entre bem e mal. Nos campos de batalhas, que são também *campos de mandinga*, o bem convive com o mal. Assim, há muitas formas de entrar nesse jogo. Há aqueles que entram na roda e perseguem o oponente golpe a golpe com a intenção de derrubá-lo, atropelá-lo; desde o primeiro olhar está tudo exposto, o desejo é sucumbir o *outro* através da força. Porém, há aqueles que mentem, negam, sorriem, fazem com que o oponente não se sinta ameaçado e, quando menos se espera, o jogam no chão! Rasteira sempre foi umas das mais belas astúcias do jogo de corpo: “o facão bateu embaixo, a bananeira caiu. Cai, cai, bananeira, a bananeira caiu”.<sup>138</sup>

---

<sup>138</sup> Verso corrido entoado nas rodas de capoeira.

A malandragem está no golpe que opera em um campo que não lhe é próprio, na arte do fraco, no vazio deixado pelos limites do poder que o oprime, eis a perspicácia das sabedorias de fresta e ginga. Os embates e as táticas, no desenrolar dos jogos, são múltiplos, não há espaço para a redução da complexidade dessas relações em batalhas entre bem e mal. Porém, tão efetivo é o nível da blindagem mental produzida pelos efeitos monológicos de uma racionalidade colonial que esses mesmos efeitos operam dificultando a compreensão de outras possibilidades de mundo e de relações com o mesmo. A emergência de outras perspectivas se confirma cada vez mais necessária. Para a cosmologia iorubana, não há possibilidades de um bem-estar pleno na medida em que o bem e o mal não são lados opostos que travam um eterno embate, mas partes integrantes de um único sistema, daí vem a popular expressão “o bem convive com o mal.”<sup>139</sup>

Dessa forma, o que devemos problematizar é em que medida esse princípio nos desloca das tradições cristãs forjadas em nossos esquemas de saber, uma vez, que somos mantenedores de poderes que operam nas instâncias da positivação ou da negatvação. Ser bom ou ruim, segundo a lógica iorubana, não é o que está joga, mas sim o modo como, no devir de nossas passagens, nos responsabilizamos por nossas práticas e respondemos sobre seus efeitos.

Essa consideração cruza a problemática filosófica de um sistema mundo – cosmologia iorubana – com os limites das experiências assentadas na racionalidade moderna ocidental. Desmancha-se um dos pilares estruturais da mentalidade conservada nos parâmetros ideológicos do projeto de dominação colonial, a eterna e redentora luta do bem contra o mal. É a partir dos princípios explicativos de mundo assentados na cultura iorubana que emerge a perspectiva que considera que o que é bom para um não necessariamente será bom para o outro. Dessa forma, se o ebó cruza-se ao projeto de dominação ocidental e o transforma, possivelmente não será bom para aqueles que historicamente se privilegiaram da produção de desigualdades operada pela lógica dominante.

Nesse sentido, sem nenhuma “culpa católica”, chamo a atenção para a lógica do feitiço e ressalto a necessidade da operação cunhada como *ebó epistemológico*, ressaltando ainda que a abertura de novos caminhos certamente ocasionará o fechamento de outros. Como fechamento de determinados caminhos, considero as condições que concernem à necessidade

---

<sup>139</sup> Dado que, na cosmogonia iorubana, as noções de bem e mal são partes integrantes de um mesmo sistema, não há uma noção que se proponha totalitária ou que venha a se constituir em detrimento da outra. As mesmas são compreendidas como perspectivas, ou seja, não são noções fixas e não dão o sentido último das coisas. Essas noções, para os iorubás, estão diretamente ligadas ao conceito de Ìwàpèlè – a dimensão de bom caráter ou caminho da suavidade. Sobre esse conceito, ver Abimbola (1975).

de transformação radical. Isso não quer dizer que as perspectivas que emergirão como outras possibilidades credíveis se firmarão em detrimento de formas já existentes.

Porém, ressalto que os conhecimentos serão cruzados, serão praticadas as encruzilhadas. Assim, o que se pretende transgredir são as ordens totalitárias, esculhambando-se a perspectiva universalista para a positivação do pluriversalismo. Cruza-se o monorracionalismo para a positivação das perspectivas polirracionalistas; cruza-se o monoculturalismo para a abertura dos caminhos da interculturalidade; rompe-se com a monocultura de um tempo linear para a expansão de múltiplas temporalidades; rompe-se com um modelo de ciência desencantada para a positivação dos conhecimentos a partir do encantamento da ciência. Assim, transgride-se uma perspectiva monoepistêmica para se lançar em um horizonte pluriépistêmico. O ebó está devidamente arrumado; o cuspo nas raízes do edifício colonial.

Consideremos que todo conhecimento é autoconhecimento e todo conhecimento é socialmente praticado em determinada instância (Santos, 2008, 2010). Assim, montados por uma inteligibilidade elegbariana, os conhecimentos são também forças vitais, efeitos que circulam, nos afetam, nos alteram e são tecidos e compartilhados por nós em nossas experiências. Orientados por uma lógica em encruzilhadas, os conhecimentos que estão no mundo a circular e que nos encruzam nos alterando são energias que se somam à nossa vitalidade. Em uma gramática forjada nas experiências das travessias negras transatlânticas, são reconhecidos e denominados como axé. Em outras palavras, conhecimento e educação são forças vitais.

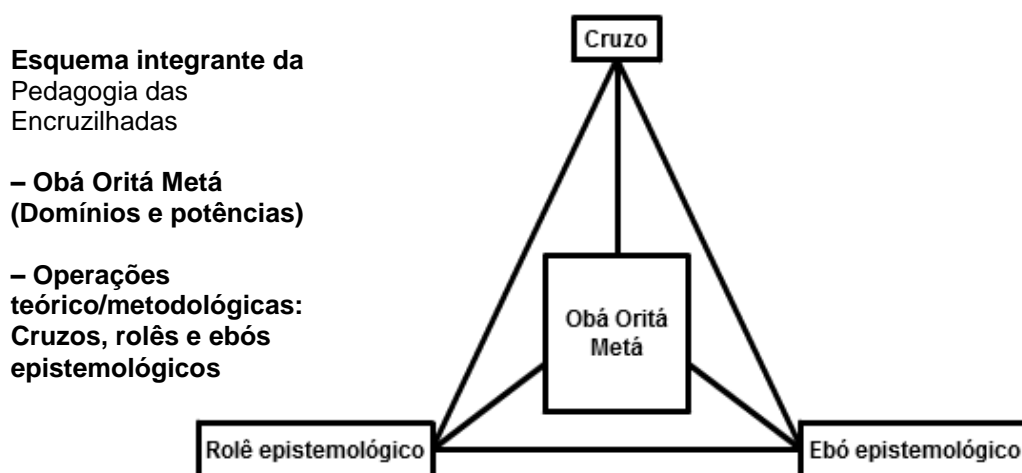
O axé, a força que assegura o dinamismo, que permite o acontecer e o devir. Sendo o axé a força dinâmica propiciadora dos acontecimentos e de toda a gama de possibilidades potencialmente forjadas no devir, a sua circulação, acúmulo, troca e imantação estão diretamente vinculados aos efeitos desencadeados pelas operações de Exu. Assim, para uma reflexão acerca das educações e dos conhecimentos que se vinculam ao fenômeno Exu, cabe destacar que a sua credibilização envolve também as dimensões de presença ou ausência de axé, uma vez que o mesmo é transmissível e acumulável.

Nesse sentido, a negação de Exu perpassa não somente por uma negação de todo e qualquer efeito de mobilidade, transformação e dinamismo, como também perpassa por uma perda – desgaste – vigoroso de energia vital, uma vez que se nega o elemento propiciador para a transmissão e o acúmulo dessas forças. Garantir a problematização da educação e das relações humanas a partir de Exu resulta não somente na organização de uma crítica antirracista/decolonial e na proposição de outros caminhos possíveis, mas garante um modo

de educação como resposta responsável, comprometido com a própria vida. Uma educação inspirada em Exu é, então, uma educação comprometida com a transformação radical, com a transgressão, com a resiliência, com a mobilidade, com a emergência e a ampliação de possibilidades; é, em suma, uma educação comprometida com a circulação de axé – energia vital. A minha defesa ofertada na encruzilhada é arriada em forma de pedagogia.

*Laroyê!*

Figura 1 - Ponto riscado



## 4 4ª ESQUINA: UM PADÊ NA ESQUINA DA MODERNIDADE

### 4.1 Diáspora africana: assentamento, terreiro e encruzilhada

A diáspora africana está encruzada ao projeto colonial, é um acontecimento marcado pela trágica experiência da escravidão moderna, das humilhações, sequestros, assassinatos, estupros, torturas, comércios de seres humanos, entre outras inúmeras formas de violências praticadas nos trânsitos que edificaram o chamado Novo Mundo. Essa invenção é parte integrante do colonialismo, não há possibilidade de separação, é resultado de um cruzo que faz a espiral do tempo girar em um rito de morte e vida.

Negro, África, América e escravidão são invenções assentes em um substantivo comum, a raça. É o substantivo racial que fundamenta o projeto desse mundo cindido que tem a Europa e a supremacia branca/cristã como ordem vigente. Nas palavras de Mbembe (2014), no horizonte filosófico de nosso tempo o termo “África” não significa nada mais do que a maneira como se verbaliza a questão política de dissecação do vivo. Assim, na ordem colonial, todos os termos apresentados inicialmente neste parágrafo são parte da invenção da raça, o elemento que opera como princípio do corpo político desse projeto de dominação chamado colonialismo.

Porém, o colonialismo, como marafunda que é, se inscreve de forma enigmática, seus nós precisam ser desembaraçados para que não nos asfixie. Assim, o fio condutor desse nó, o elemento raça, alinhavado no tear do tempo do devir negro, teceu outras formas e possibilidades. A espiral do tempo rodopia, enlaça vida e morte, morte e vida. Nesse sentido, o substantivo raça é desde a dissecação do vivo, o dismantelo, o desvio, o aprisionamento do ser na não existência, como é também a invenção a partir dos cacos despedaçados, a imantação da vida pelo sacrifício, a possibilidade inscrita no enigma, a “dobra da linguagem”, a insurgência resiliente e transgressiva de um novo ser.

Forma-se a canjira de um novo tempo; invoquemos nossos ancestrais para que aqui baixem. De Fanon a Mbembe, de Senghor a Césarie, o substantivo racial é uma amarração que nos espreita, ora nos imobilizando pelo seu efeito de anulação, ora nos encantando pelos seus movimentos hábeis no jogo da diferença. O substantivo negro em seu devir no mundo pratica cruzos e faz valer a máxima da encruzilhada, aponta para diferentes caminhos a partir

de um único ponto. Encará-los munido de certezas é impossível. Haveremos de lê-lo como amarração: um dizer que se deixa montar por múltiplos entenderes.<sup>140</sup>

Eis que surge a questão: o que é a diáspora negra senão o contínuo de inúmeros milhões de seres que tiveram a sua humanidade destroçada e as suas presenças condenadas ao desvio? Para nos lançarmos no avanço das perguntas, façamos valer a máxima da filosofia ancestral do jogo de corpo: “devagar também é pressa.” A resposta não é tão simples, porém as perspectivas que aponto emergem das potências reverberadas pelos giros da espiral do tempo, Yangi, Okotó. A diáspora africana é também a travessia de inúmeros milhões de seres pela encruzilhada transatlântica, tempo/espço de invenção da vida enquanto possibilidade, lê-las nas dobras da linguagem é fundamental para pensar o seu dilema. Já nos diria o enigma cantado nos versos das pretas e pretos velhos, eguns da afro-diáspora que encarnam nas pitadas de cachimbo e nos galhos de arruda para nos revelar segredos de outro tempo: “Congo com Cambinda quando vem para trabalhar, Congo vem por terra e Cambinda vem pelo mar...”<sup>141</sup>

A perspectiva aqui lançada lê a categoria analítica *diáspora africana* encruzada ao conceito de encruzilhada aqui defendido. Nesse sentido, no Novo Mundo, o duplo negro-africano é ao mesmo tempo uma sentença de morte e uma potência de vida. Nesse mesmo tom, a modernidade deve ser lida também como um nome dado ao projeto europeu de expansão sem limites ao mesmo tempo em que é também a pulsão do devir negro no mundo. A modernidade é também um duplo, um acontecimento arriado na encruzilhada do tempo: é tragédia, pois se assenta na condenação de inúmeros milhões de seres sob a prisão da não existência do substantivo racial; é possibilidade, pois o traslado desses vários milhões de seres resguarda também a invenção nas frestas, a reinvenção a partir dos cacos. Eis mais uma vez o enigma traçado pela espiral sem fim e suas giras cruzadas entre morte e vida, vida e morte.

Desatemos os nós, lancemos outros versos, façamos como os poetas feiticeiros, mestres do encanto das palavras que invocam no tempo de outrora a potência que encarnará o agora, senhores que fazem de suas palavras tiros certos. Assim, inspirado nesses homens, miro as

---

<sup>140</sup> O conceito de amarração ou ponto cantado é próprio das culturas do jongo e das macumbas. Implica na enunciação versada de um enigma, constituindo-se como uma linguagem de encanto, que é expressa de modo cifrado. A definição apresentada acima é desdobramento de uma reflexão conceitual cunhada pelo mestre jongueiro Jefinho de Guaratinguetá, que se remete ao jongo como sendo um dizer com dois entenderes. A noção de amarração alinhava as reflexões deste trabalho em diferentes momentos. Para um debate mais atento sobre a operação dessas produções na cultura do jongo, ver Rufino (2014).

<sup>141</sup> Ponto cantado de umbanda.

flechas saídas de minha boca e montadas no texto escrito influenciado pelo pensamento de Fanon (1968), que nos aponta que a Europa é também parte do chamado Terceiro Mundo. O chamado Terceiro Mundo é uma produção colonial, a Europa tem a sua distinção produzida a partir da invenção do *outro* e das violências praticadas pelo colonialismo. A Europa e toda a sua civilidade são um constructo ideológico. É uma marafunda que nos é lançada e nos aprisiona no cárcere racial.

O desvio existencial inculcado nos indígenas das Américas, Áfricas e Ásias<sup>142</sup>, alinhado aos assaltos e espoliações cometidos contra suas civilizações, forjaram as bases da edificação da Europa como Primeiro Mundo. Assim, o Terceiro Mundo é uma espécie de “carrego europeu”, vive sob o assombro e a obsessão dessa má sorte. A tal empreitada civilizatória atou um nó que precisa urgentemente ser desembaraçado, e, para esse desate, haveremos de reivindicar as sabedorias assentes em outros corpos e gramáticas. A marafunda colonial produziu os substantivos ‘raça’ e ‘indígena’, o primeiro como sendo o desvio, a condição do não ser; o segundo como o termo que define a condição de etnocentrado. Com base nesses termos, se produziu uma realidade a partir da reivindicação de distinção e superioridade da ganância do Ocidente europeu. Porém, agora, o facão baterá em baixo, não mais Primeiro, nem Terceiro Mundo, me pauto na máxima do preto velho Césarie (2008), “a Europa é indefensável”.

A diáspora africana é uma encruzilhada, devir, acontecimento marcado pela tragédia mas resignificado pela necessidade de sobrevivência. Assim, configura-se também como um acontecimento que vem a encruzar inúmeros saberes, recolhe-se os muitos fios das civilizações negro-africanas que foram desalinhados forçadamente, para realinhavá-los. Trança-se uma esteira de conhecimentos, experiências e identidades, fios múltiplos, modificados pelo sofrimento e a necessidade de reinvenção da vida nas travessias, rotas e passagens por novos portos, cais, mercados e mundos.

A diáspora africana é trânsito contínuo, é curso que se constitui de forma ambivalente, é, ao mesmo tempo, experiência de despedaçamento e de reconstrução. A diáspora africana é feito Yangí. Em diálogo com a filosofia benjaminiana, é a destruição (*destruktion*) como condição de possibilidade da experiência (Benjamin, 1977). Fiel a Exu, a Pedagogia das Encruzilhadas é o próprio princípio do orixá, é a mobilidade e o inacabamento. É o ponto concentrado que se despedaça em infinitos cacos e de cada um desses fragmentos emergem

---

<sup>142</sup> Faço menção aos termos no plural para me referir aos regimes coloniais europeus nesses três contextos.

possibilidades, reconstroem-se novos corpos e caminhos.<sup>143</sup> É o espiral, o pão de Òkòtò, que cresce infinitamente sem que se encontre o seu cume. A diáspora africana é um acontecimento, nos termos deleuzianos, arrebatado pela potência existencial de Exu.

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. Paul Gilroy (2008) leu as culturas negras transatlânticas a partir do ir e vir dos navios no oceano. Apropriou-se de uma série de imagens desde as travessias dos navios à fluidez do oceano para pensar a formação dessa rede intercultural. Serei mais uma vez abusado e fiel ao que chega até mim – como herança/saber dessa complexa rede – para lançar mão das noções de diáspora africana como *assentamento, terreiro e encruzilhada*.

O que proponho ao cruzar a categoria analítica de diáspora africana ao conceito de *assentamento* é pensar que há uma base estruturante que identifica as inúmeras práticas negras recriadas no Novo Mundo. Práticas culturais que estabelecem *relações* no sentido cunhado por Edouard Glissant (1995). Esse assentamento forja noções de cosmopolitismo subalterno, redes de solidariedade e, a partir de seus *cruzos*, ressemantiza sociabilidades transafricanas, ecologias de pertencimento, processos transculturais, interculturais e cosmopolíticas, que alçam a diáspora negra como advento contracultural da modernidade (Gilroy, 2008). Assim, as práticas culturais da afro-diáspora não se fixam em noções de tom essencialista, mas deslocam, a todo momento, as noções assentes no que Gilroy (2008) chamou de absolutismo étnico. As culturas negras transatlânticas encontram-se enredadas em uma complexa trama interétnica, ou, como nos lembra Zapata Olivella (2010), em uma experiência afro-mestiça que evidencia os conflitos, negociações, circunstâncias, alianças, contaminações, recriações, frestas, dribles e possibilidades de invenção da vida no Novo Mundo.

Me cabe, antes de avançar nas problematizações do amarrado conceitual proposto neste capítulo, apontar algumas questões sobre o pensamento do preto velho Zapata Olivella e sua concepção de afro-mestiçagem. Porém, para ressaltar a potência da amarração proposta por ele, é necessária a invocação da presença do também ancestral Abdias do Nascimento<sup>144</sup>.

<sup>143</sup> Menção a uma passagem de um dos 256 odus Ifá.

<sup>144</sup> Zapata Olivella, intelectual afro-colombiano, e Abdias do Nascimento, intelectual afro-brasileiro, desempenharam grandes debates acerca das identidades negras nas Américas. O pensamento de Olivella se expressa de forma vigorosa pelas contribuições de matriz bantufônica e pela concepção de uma afro-mestiçagem. Noção esta que, mais tarde, vem a se enredar e a fortalecer a perspectiva da *crioulização*, emergente em grande parte do Caribe, que tem como um de seus principais difusores o pensador Edouard Glissant. Abdias, em contrapartida, um dos maiores críticos da mestiçagem ao molde brasileiro, aquela que assombra como um espectro parido da casa-grande, da eugenia, e constituidor dos termos da democracia



Ambos protagonizaram enredamentos de diálogo feito dois cumbas, performatizaram amarrações, improvisos, nós e desate de pontos. Na maioria das vezes, cada um margeou perspectivas distintas sobre a condição do ser negro nas Américas, mas sempre ambos nos provocaram a pensar o fenômeno da diáspora como um acontecimento inter/transcultural e transnacional.

Para nós, brasileiros, a palavra mestiçagem é carregada de ideologia racista que opera a favor dos pressupostos políticos que fundamentam o poder do Estado Colonial (a tal democracia racial). Assim, a noção de afro-mestiçagem emerge como algo ainda pouco conhecido e muitas vezes lido com desconfiança. Porém, haveremos de invocar a presença de Zapata Olivella para desatar alguns nós. Se por um lado a mestiçagem “nos moldes brasileiros” opera em favor das lógicas de poder do Estado Colonial, o contraponto à essa mestiçagem, o absolutismo étnico, o essencialismo exacerbado acerca do ser negro também não nos favorece, pois contribui para a manutenção de uma toada simplificadora e dicotômica em torno dessas múltiplas presenças e invenções.

Não à toa, os principais simpatizantes e difusores da mestiçagem “nos moldes brasileiros” foram também simpatizantes e difusores de noções arbitrárias, hierarquizadoras e dicotômicas sobre as diferentes presenças e produções negro-africanas no Brasil. Assim, a meu ver, é fundamental que tracemos uma relação entre a problemática da mestiçagem, que opera em favor das lógicas racistas do Estado Colonial, e as perspectivas do absolutismo étnico e dos purismos acerca do ser negro em diáspora. As dimensões que emergem considerando determinadas culturas negras mais sofisticadas ou mais puras que outras devem ser lidas com o mesmo rigor crítico que se debruça sobre os argumentos que celebram a mestiçagem “nos moldes brasileiros”. Noções puristas sobre o ser negro, como as expressas nas ideias daquilo que se difundiu como uma espécie de “iorubanização”, “ketocracia” ou “nagocentrismo”, edificados em detrimento de outras presenças e produções do ser negro-africano, devem, a meu ver, ser lançadas na encruzilhada.

Nesse sentido, resalto como exemplo o *corpus* deste trabalho e o tratamento dado ao mesmo para a elaboração desta pesquisa. Por mais que os elementos vinculados às marcas iorubanas ganhem destaque aqui, aparecem, a todo momento, cruzados a múltiplos referenciais, sejam eles de outras culturas ou como algo impossível de ter essa marca étnica

---

racial, emerge como um reivindicador da estética negra como elemento de posituação e afirmação do ser na diáspora. Cabe ressaltar que o pensamento de Abdias, no que tange à reivindicação de uma estética descolonizadora/antirracista, irá se inspirar principalmente nos referenciais da matriz nagô.

“mais saliente” sendo definida e classificada.<sup>145</sup> Dessa forma, o que é privilegiado ao longo deste trabalho é o caráter pluriversal de Exu, que se expressa de diferentes maneiras no complexo intercultural da diáspora negro-africana. Não à toa, para inventariar uma pedagogia tomada por Exu, todas as possibilidades de encarnação e manifestação do seu poder são aqui credibilizadas.<sup>146</sup>

Dessa maneira, a meu ver, a noção de afro-mestiçagem cunhada por Zapata Olivella emerge encarnada por uma potência exusíaca, pois é pluriversal. A noção de afro-mestiçagem que ressalta o cruzo entre as múltiplas possibilidades de ser e saber contidas no substantivo negro-africano em diáspora não pode ser reduzida aos ecos emitidos pelo assombro do carregamento colonial. A afro-mestiçagem reivindicada pelo preto velho Zapata Olivella, estudioso do complexo bantu e das invenções afro-diaspóricas na região do Caribe, revela uma dinâmica intercultural entre as múltiplas experiências negro-africanas transladadas durante séculos de escravidão. Essa afro-mestiçagem se difere da noção de mestiçagem idealizada pelos ideais que defendem a supremacia da branquitude e subalternização de outras identidades. A afro-mestiçagem vincula-se a uma dimensão de Enugbarijó, que engole como acréscimo de força vital, toma para si e vomita de maneira transformada. Na mesma medida é também como Yangí, que se reconstrói a partir dos fragmentos, ressurgente dos cacos, coloca-se de pé e se põe a caminhar.

Afinal, a interculturalidade proposta pela noção de afro-mestiçagem já era observada nos estudos de Zapata Olivella, nos *cruzos* praticados por diferentes populações identificadas nos limites do complexo bantu radicadas nas bandas de lá do Atlântico. A travessia para esta margem, passagem pela kalunga<sup>147</sup> (horizonte intangível da vida e da morte), potencializou as invenções a partir dos *cruzos* (trocas, negociações, contaminações e entroncamentos) uma vez que a dobra da morte, enquanto escassez e esquecimento, foi transgredida pela reinvenção da vida, que emergiu como caminho enquanto possibilidade. Sobre essas possibilidades de

---

<sup>145</sup> Me refiro aos casos que demarcam Exu como uma expressão cruzada, como nos casos das umbandas, macumbas e alguns candomblés traçados, que utilizam, ao mesmo tempo, referências dos complexos culturais iorubá, jeje, bantu, indígenas e cristãos.

<sup>146</sup> Exu aparece neste trabalho de diferentes formas e com diferentes pertenças. Ao longo do texto estão marcadas passagens de seu protagonismo expressas em múltiplas culturas, como o candomblé, a umbanda, o culto a Ifá, e em outras práticas culturais que direta ou indiretamente estabelecem relações com esse princípio. Opto pelas máximas cunhadas no *corpus* dessas práticas que dizem que “Exu está em tudo e em tudo está”, “Exu é o que quiser” e “Exu veste a carapuça que ele bem desejar”.

<sup>147</sup> A expressão kalunga, do termo multilinguístico bantu, encerra a ideia de grandeza, imensidão, designando Deus, o mar e a morte. Ver Lopes (1993). Na diáspora, o termo foi fortemente vinculado à noção de oceano ou de grande cemitério.

reinvenção cruzadas, invoco um dos pensamentos de seu Benzinho, baluarte dos candomblés congo-angola no Brasil, que dizia: “me digam se nos navios negreiros existiam uma gaveta para os nagôs, uma outra para os fons e outra para os angolas? ”

Estudos como o de Lopes (1988, 2005) e Parés (2016)<sup>148</sup> já nos apontam uma dinâmica de *cruzos* e reinvenções nas bandas de lá do Atlântico entre as populações dos grupos conhecidos como bantos e jejes. Assim, a dinâmica de trocas, negociações, contaminações e acúmulos de força vital em um enredamento afro-mestiço não é exclusividade dos deslocamentos e das reorganizações da vida dos povos da grande diáspora moderna. Porém, cabe mencionar que o oceano Atlântico, como uma grande encruzilhada, marcado pelo traço ambivalente dos cruzos entre morte e vida, vida e morte, dá o tom do devir negro no mundo e exalta as disponibilidades encruzadas dessa experiência dupla.

Assim, por mais que se tenham elementos que nos possam fornecer informações sobre uma determinada particularidade cultural, não há como negarmos o caráter “traçado”<sup>149</sup> de nossas experiências. Se por um lado o substantivo negro é uma anulação ontológica, a sua reivindicação como disponibilidade para um novo ser parte de um contingenciamento cosmopolita, que traz como potência vital a sua condição afro-mestiça, seja para reivindicação de uma identidade violentada no trânsito ou para a invenção de uma nova possibilidade.

Em outros termos, o substantivo negro e os significantes que se articulam a ele são um devir tanto na impressão da anulação do ser, como também na sua emergência enquanto possibilidade. A perspectiva de uma afro-mestiçagem como conceito que abarca a dinâmica cruzada, complexa e inacabada de invenções credíveis do ser nos dá o tom da problemática que é a diáspora negra como um empreendimento inventivo. É na tentativa de problematizar essas possibilidades de invenções cruzadas, encantadas e inacabadas que lanço mão, junto ao conceito de encruzilhadas, dos conceitos de *assentamento e terreiro*.

---

<sup>148</sup> A obra de Lopes (1988, 2005) ressalta os cruzos em especial no que tange às populações identificadas no tronco linguístico banto, enquanto a obra de Parés (2016) destaca as relações tecidas pelas populações identificadas no complexo jeje. Ambos destacam essas dinâmicas cruzadas já nos limites do continente africano, antes mesmo dessas populações serem lançadas às viagens sem retorno da travessia do Atlântico.

<sup>149</sup> O termo ‘traçado’ é cunhado em parte dos terreiros brasileiros para designar o caráter intercultural, podemos dizer também afro-mestiço, dos ritos praticados. Um dos principais exemplos dessa dimensão traçada são os candomblés jejes-nagôs, as umbandas e os omolocôs. Pai Carlinhos, sacerdote de candomblé iniciado em uma casa de tradição ketu (nagô), herdou de sua mãe carnal a gerência de uma casa de culto de tradição jeje. Na atualidade, o sacerdote se identifica como praticante de um culto jeje-nagô. Nas palavras dele: “o que fazemos aqui em casa é um pouco de arroz com feijão misturado com farinha que dá para todo mudo comer e não passar fome.” Existe ainda o caráter traçado quando há o cruzo entre ritos religiosos, como é o caso dos terreiros que cumprem os ritos tanto do candomblé, quanto da umbanda, os chamados “umbandomblés”, ou das umbandas que se imbricam a cultos como o de Santo Daime e se referenciam com “umbandaimés”.

O *assentamento* é chão sacralizado, é morada de segredos, é lugar de encantamento, é corpo ancestral, é onde se ressignifica a vida. A diáspora negra evidencia a inventividade dos povos negro-africanos desterritorializados, juntamente com a inventividade de seus descendentes. Essas populações em dispersão reconstituíram seus territórios no corpo, na roda, nos movimentos, nas sonoridades, nos sacrifícios rituais – todos esses elementos são experiências de terreiro. A noção de *assentamento* emerge como termo para pensar a diáspora africana a partir de uma esteira comum, alinhavada pelos diferentes fios que são as inúmeras experiências possíveis a partir das travessias do Atlântico e de seus trânsitos e reinvenções contínuas.

A noção de *terreiro* aqui proposta encarna no enigma lançado na diáspora, a ambivalência marca o nó que se ata entre a perda do território e a invenção de outro. Assim, o *terreiro* que reivindico como conceito não se limita às dimensões físicas do que se compreende como espaço de culto das ritualísticas religiosas de matrizes africanas, mas sim como todo o “campo inventivo”, seja ele material ou não, emergente da criatividade humana e da necessidade de reinvenção e encantamento do tempo/espaço. Nessa perspectiva, a compreensão da noção de terreiro se pluraliza, excede a compreensão física para abranger os sentidos inscritos pelas atividades poéticas e políticas da vida em sua pluralidade e imanência.

Para pensarmos a noção de terreiro para além do que está compreendido como espaço físico, precisamos nos orientar pelas perspectivas emergentes das práticas. Ou seja, teremos de pensar os sentidos das coisas a partir de outras lógicas, praticando um “virar de ponta-cabeça” (Alves, 2008), como sugerido nos estudos dos cotidianos. Porém, esse meu virar de ponta-cabeça será como o do jogo da capoeira, a dança da zebra<sup>150</sup>: será carregado de mandinga, elemento que dá o tom do espírito que me encarna.

Nesse sentido, para pensarmos a noção de *terreiro* como proponho, precisamos nos lançar às perspectivas assentes na ciência encantada das macumbas<sup>151</sup> ou, como prefiro chamar, a *perspectivas macumbísticas*. Essas possibilidades assentes em outras gramáticas compreendem uma série de lógicas de sentir, fazer, pensar, inventar e encantar o mundo que

<sup>150</sup> Dança da zebra é como é chamado o N'golo, um possível ancestral da capoeira na região centro-africana.

<sup>151</sup> A noção de Ciência Encantada das Macumbas enfatiza as macumbas brasileiras (ritos marcados pelos cultos a ancestralidade e as práticas de encante), como um complexo de saber. A noção de macumba como ciência faz referência a um complexo de saberes cosmopolitas, historicamente subalternizados pelo colonialismo e pelos regimes de saber/poder perpetrados por esse sistema. Porém, a principal referência que designa as práticas, aqui lidas como integrantes do complexo macumba, como ciência são as narrativas enunciadas pelos mestres encantados dos cultos do catimbó e da jurema sagrada. Em ambas práticas culturais há uma infinidade de registros, sejam em pontos cantados ou nas falas das próprias entidades incorporadas em seus respectivos suportes (médiuns), que fazem menção desses saberes como uma ciência própria, inacabada e encantada.

estão presentes no *corpus* das performances da afro-diaspóra, sabedorias de frestas muitas vezes não alcançadas pela intransigência do modo de racionalidade dominante.

As *perspectivas macumbísticas* me possibilitam pensar que se, antes de atravessar uma encruzilhada ou dobrar uma esquina, devo pedir licença e reverenciar o seu dono, seu morador, esse espaço que é visto por muitos como apenas uma dimensão do espaço público é para mim um espaço ritual, por isso as esquinas e encruzilhadas serão sempre, para mim, parte do que compreendo como terreiro. Em outro tempo em Madureira, passava inúmeras vezes pelas portas do mercado popular conhecido como Mercadão de Madureira. Algumas dessas vezes, fazia aquele caminho simplesmente como atalho entre a avenida Ministro Edgard Romero e a rua Conselheiro Galvão. Porém, sempre que ali passava, pedia licença e, quando podia, deixava uma moeda e, de vez em quando, um cigarro para o seu Zé. Um dia minha mãe me repreendeu: “Menino, por que toda vez tu faz isso?!” A resposta foi ligeira: “ué, o Mercado tem dono. A tréplica de minha mãe foi categórica: “Deixa de bestagem, menino!””

Nessa lembrança ficam expostos dois aspectos, o primeiro é o que defendo a partir da noção de terreiro aqui desenvolvida, que é a defende que o terreiro transborda uma dimensão física/geográfica para se codificar como uma presença inventada na execução da prática. Ou seja, o terreiro não é somente físico, mas fundamentalmente metafísico. Um bom exemplo para pensarmos isso são as dimensões das rodas, dos ritmos/palavras/versos/corpos. A roda codifica-se como terreiro independente de sua permanência em um único espaço, é uma espécie de terreiro não fixo, podendo hoje estar aqui, como amanhã acolá. Não é por acaso que vemos nas rodas de capoeira, após a ladainha, as louvações e o coro cantados no início, os jogadores cruzarem o chão com gestos, benzerem-se como benzem o solo, mandingarem em expressões próprias e particulares. Aquele que domina o gunga, berimbau grave tocado por quem coordena a roda, o abaixa em direção ao solo. Toda essa ritualização não só inicia os jogos invocando os domínios ancestrais, como também saúda o chão, inventa o terreiro e, por consequência, o mundo.

Para os jongueiros, assim como para os calangueiros e versadores de partido-alto, a palavra junto ao ritmo é constituidora de uma territorialidade própria que define quem está dentro e quem está fora. O enigma lançado, campo criado em forma de verso, só é possível de ser adentrado por aquele que o decifra. No caso do corpo, há outras perspectivas. O corpo ritualisticamente preparado – ou, como normalmente é chamado, “iniciado” ou “feito no santo” – representa uma territorialidade, morada do sagrado, da individualidade, da possibilidade de procriação e extensão do território de pertença, a que se vincula durante seus

processos ritualísticos. Tratemos, nesse caso, o corpo do iniciado como extensão do referencial tempo/espacial, sagrado/ancestral, como se entre o corpo, a sua referência tempo/espacial e o mundo houvesse um grande cordão umbilical que os conectasse.

Muitos exemplos podem ser vistos em diferentes práticas culturais. Destaco um deles vivenciado em minha própria experiência familiar. Quando nasci, minha avó paterna enterrou parte do meu cordão umbilical nas terras de meus bisavôs paternos. O meu corpo, a partir dessa ritualização, é extensão do sertão cearense e de todas as práticas daqueles que comungaram comigo essa experiência, está diretamente ligado ao tempo/espço ritual. É nesse sentido que amarro o ponto: “sou um cearense nascido no Rio de Janeiro.”<sup>152</sup> A prática constituiu meu próprio corpo como parte de um terreiro “sertanejo cearense” inventado e compartilhado por todos aqueles que comungaram comigo, ou seja, “comeram na mesma gamela”. Assim, como o meu corpo é parte do chão de meus ancestrais, o do meu filho também é, uma vez que o rito foi novamente cumprido.

A experiência narrada sobre os acontecimentos vividos nas passagens e porteiras do Mercadão de Madureira dimensiona uma segunda questão que destaco como de extrema relevância para pensarmos as dinâmicas experienciadas a partir das invenções nos cursos das diásporas africanas. É o fato de que o ritual cumpre função elementar nas dinâmicas da vida das populações negro-africanas em diáspora. A implicação posta por minha mãe descredibiliza meu ato por situá-lo nos limites da problemática da fé. Para ela, a crença determina o sentido do ato. Porém, para mim, o que importa é cumprir o rito. É nesse sentido que discuto terreiro como um espaço não exclusivamente fixo às dimensões físicas/geográficas dos cultos de matrizes africanas. Terreiro é o mundo reinventado a partir do que ritualizamos nele.

Considerar que as culturas da diáspora africana ressignificam o mundo e as suas relações tempo-espaciais a partir da invenção de terreiros nos aproxima das considerações desenvolvidas por Gilroy (2008), que evidencia as rotas e travessias das populações negro-africanas como processos de codificação de um empreendimento transcultural e intercultural. Nesse sentido, Gilroy nos chama a atenção para o fato de que essas presenças, sabedorias e identidades trançadas em uma esteira trans/intercultural não podem ser reduzidas a noções que revogam um determinado absolutismo étnico, nem a noções que as colocam sob a

---

<sup>152</sup> Quando criança, em tom vadio/brincante, meu pai nos chamava, eu e minha irmã, de “cearocas”. Os cearenses (desterrados) nascidos no Rio de Janeiro (metrópole). A brincadeira que meu pai fazia, de reivindicar as referências identitárias e fiá-las em nós como parte de nossas pertenças, não é nada diferente do que Mignolo (2008) conceitua como *identidade em política*.

vigilância de uma supremacia do Estado-nação. A diáspora, assim, se codifica ora como uma experiência transnacional, porque rompe com os limites da compreensão do Estado-nação moderno, ora como uma experiência subnacional, pois reivindica os localismos de suas experiências como identidade independente do que é narrado no discurso nacional. O Estado-nação moderno é uma obra do colonialismo, que eu prefiro chamar de Estado Colonial. A rasura dessa referência a partir de perspectivas translocais e sublocais se configura como uma emergência decolonial que aponta também para a emergência de referenciais pluralistas.

Madureira, bairro localizado no subúrbio da cidade do Rio de Janeiro, altamente reconhecido por aldear uma série de práticas culturais negras e por ter um contingente populacional majoritariamente negro – grande parte de descendentes daqueles que migraram das regiões de cultivo de café do Vale do Paraíba – é, a meu ver, um tempo/espço que figura no limiar das experiências transnacionais e subnacionais. Assim, Madureira ilustra bem, aqui na experiência brasileira, o que Gilroy nos convida a olhar com atenção. Em Madureira, em um terreiro de umbanda ou jongo, as identificações culturais enredadas nessa trama transnacional são evidentes. Certa vez, ouvi de um jovem praticante de jongo morador da comunidade do Cajueiro<sup>153</sup>, a seguinte fala: “Quando ouço os tambores do jongo, meu sangue corre mais rápido, vai a Angola e volta!” Eu logo em seguida perguntei: “Mas por que Angola?” O rapaz de primeira me respondeu: “Ué, porque os meus parentes vieram de lá!”

A fala do jovem jongueiro reivindicando Angola como lugar de identificação parental aponta dois aspectos apresentados nos estudos acerca da diáspora africana, são eles, como colocou Hall (2008), o caráter das invenções a partir de um imaginário em África, e o que destaca o trânsito diaspórico como uma experiência de não retorno. Assim, evidencia-se a experiência da diáspora africana como um contínuo, não só de lá para cá, mas também daqueles que buscaram o curso contrário como forma de retorno e encontraram um “não-lugar”. Essas perspectivas estão cruzadas tanto na fala do jovem morador de Madureira, quanto nas experiências dos Agudás, escravos libertos no Brasil que retornaram ao Benim e lá constituíram comunidades distintas das locais. Os Agudás, no Benim, são conhecidos como descendentes de brasileiros.<sup>154</sup>

Sobre o aspecto subnacional, resalto a fala de um senhor morador da comunidade do São José, em Madureira, que por inúmeras vezes me deu o prazer de ouvi-lo exclamar: “Eu nasci foi em Madureira e não no Brasil!” Uma vez fiz uma ingênua pergunta sobre o porquê

<sup>153</sup> Cajueiro é uma das quatro comunidades, conhecidas como morro ou favela, que compõem o bairro.

<sup>154</sup> Ver Guran, 2015. Ver também o desfile da G.R.E.S. Unidos da Tijuca (2003).

da negação de sua nacionalidade, e ele então me sabatinou: “Meu filho, você acha que um índio lá daquelas tribos do meio do mato, do oco da Amazônia, se percebe como brasileiro? Então eu sou como ele, um índio, só que do oco do morro!” Confesso que, durante anos, pensei sobre essa tirada e seu tom encruzado a uma ecologia de pertencimentos como reflexo das práticas e afetos. Eu fui, assim como o seu Jorge, o dono dessa tirada, civilizado nessas bandas, curtido nos ritos que codificam o mundo como terreiro. O terreiro, o lugar de onde somos, é onde o umbigo da gente está enterrado. O que vem a somar em nossas formações ao longo de nossas vidas é o que contribui para o tom do acabamento de nossas identificações.

Porém, como ficaria a questão do afro-brasileiro? Será que assumir essa identificação seria um condicionamento à supremacia do Estado-nação? Confesso que apostarei na noção a partir de uma tomada poética/política de referenciá-lo sob rasura. Assim, o Brasil que trabalharei como referencial é aquele que se codifica como terreiro, aquele que é uma espécie de aldeamento dos referenciais éticos, estéticos e ancestrais historicamente subalternizados. Essa perspectiva também pode ser credibilizada para falarmos de uma América Afro-Latina, como nos propõe Andrews (2008).

Nesse sentido, o indexamento do prefixo “afro” imbricado a qualquer tom de acabamento que queira ser dado marca o devir negro no mundo e as suas múltiplas invenções – essas inventividades performatizadas entre resiliência e transgressão, sapiências de ginga entre a condição vacilante da não existência e da recodificação das identidades. É nesse fazer sincopado que figuram as populações negras em diáspora como protagonistas da tessitura de uma rede inter/transcultural. Assim, não desconsiderarei todos os processos e aspectos que codificam o que imaginamos como nação, mas os sucatearei com as referências das ruas, esquinas, encruzilhadas, rodas, terreiros, aldeamentos, morros, favelas, sertões, as inúmeras travessias e suas continuidades.

Afinal, isso não é novidade por aqui, as populações negras em diáspora reinventaram nações – angola, ketu, jeje, quilombos, favelas, quebradas, rodas e esquinas são referenciais que redimensionam a problemática da pertença e das políticas de relação. Sejam essas formas traçadas ou não, o que importa é que se reinventaram formas ecológicas e cosmopolitas que redimensionam as identidades e as fraturas provocadas pelo trauma colonial. Dessa maneira, a principal intenção ao apresentar o fenômeno da diáspora negro-africana como *assentamento*, *terreiro* e *encruzilhada* é despachar o carregado do colonialismo.

As fronteiras aqui ocupadas, que nos possibilitam problematizar o acontecimento da diáspora africana encruzada às noções de assentamento, terreiro e encruzilhada, devem ser encaradas a partir de um *rolê epistemológico*. Essa ação poética/política de deslocamento dos



sentidos de ser/saber lança os referenciais dominantes aos *cruzos* de outras possibilidades, que evidenciam outros princípios explicativos de mundo. Assim, credibilizar as perspectivas assentes no complexo de saber das macumbas brasileiras é uma forma de praticar esse *rolê epistêmico*.

Tomado pelo saber de outras lógicas, miro outras possibilidades. Assim, o Brasil que me encanta é aquele que se codifica enquanto terreiro, é aquele em que praias são cidades encantadas, moradas de rainhas, princesas e mestres que não obtiveram a experiência da morte física, transmutaram-se, encantaram-se na natureza, onde os minúsculos grãos de areia guardam segredos, e vadeiam por lá crianças que são porta-vozes das naturezas que compõem o mundo. Espuma d'água, braço de rio, concha, pedra, caranguejinhos, ararinhas, pé de paus compõem o cenário das mais diferentes formas de vida. No Brasil-terreiro os tambores nos dão o recado, têm boca, falam e comem. A rua e o mercado são caminhos formativos e onde se faz o ganho, é lá que se tecem nossas aprendizagens; no intercâmbio das diferentes formas de trocas, se aprende e se substancia a vida.

A mata é moradia de mestres curadores, guerreiros, caçadores, amazonas, ninfas. No chão de folhas que se perde de vista, guardam-se segredos e histórias, cada uma inscrita nas mais diferentes espécies. Na mata vivem espíritos encarnados em sucupiras, jatobás, mangueiras, cipós e gameleiras. Nos olhos d'água repousam jovens moças. Na beirada do rio vadeiam meninos levados. Nas campinas e nos sertões surgem homens valentes, de brado forte, encantadores de bicho, conhecedores do som da terra, e cavalgam nos ventos, tangem boiadas, laçam infortúnios. As curas se dão por baforadas, como tem mironga o cacimbo de vovó! Sabedorias infinitas, repertório único do poder das ervas, arruda, manjericão, guiné... Rezas, ladainhas, amarrações, acompanhadas de um repertório gestual versado entre mão e rosário. As encruzilhadas e suas esquinas são campos de possibilidade, lá a gargalhada debocha e reinventa a vida de forma inesperada. O sacrifício ritualiza o alimento: morre-se para se renascer. O solo do terreiro Brasil é assentamento, é o lugar onde se plantou o axé e o segredo está vivo e guardado em pedras.

Jurema, catimbós, encantaria, terecôs, umbandas, batuques, candomblés, omolocôs e toda e qualquer sorte de macumbas praticadas em solo brasileiro são marcas das sabedorias africanas e indígenas que, em negociação, nos cotidianos colonialistas, com a forte e vigilante presença das culturas de matriz judaico-cristã, transformaram-se, reinventando práticas, mundos e terreiros. Relacionar práticas sociais distintas – como as citadas acima –, formadas por diferentes experiências sociais, para alguns praticantes e estudiosos pode ser um equívoco, um risco que se inscreveria no âmbito das generalizações. Porém, quando

ressaltamos a existência dessas práticas e as suas formas de negociação (Bhabha, 2011) visando à manutenção de seus ciclos vitais, essas correlações se apresentam como elemento que positiva e afirma a condição dessas práticas de saber e as suas astúcias.

A macumba – expressão que, nos limites da política colonial, confere uma condição subalterna, perigosa e homogeneizante às múltiplas tradições reinventadas e praticadas em terras brasileiras, e podemos ampliar esse leque para pensarmos a América Afro-Latina (Andrews, 2008) – se ressignifica, emergindo como uma potência híbrida que, ao indicar suas múltiplas possibilidades de negociar posições em fronteiras, nos apresenta também formas de agenciamento, de enlace de redes de solidariedade que, ao se diferenciarem a partir de um modo de racionalidade distinto do evocado pelo Ocidente, se entroncam em um cosmopolitismo subalterno.

Outro aspecto que reposiciona a noção de macumba é o fato de ser um signo ambivalente, na medida em que essa expressão resguarda tanto a intenção de regulação de um poder sobre outro – nesse caso, do colonialismo para com as práticas colonizadas –, mas também aponta um vazio deixado. É nesse vazio – fresta – que eclodem as invenções que jogam com as ambiguidades do poder, golpeando nos interstícios da própria estrutura ideológica dominante. Nesse sentido, as culturas que são identificadas como macumbas emergem tanto de seus repertórios vernaculares, quanto dos vazios próprios dos limites da ordem ideológica vigente.

Dessa forma, toda carga simbólica investida na noção como algo que abarca as predileções da política colonial é desdobrada pela polissemia do termo, que, mais do que apontar para a vastidão dos repertórios possíveis de serem identificados pela terminologia, aponta também para a impossibilidade de classificação do que se expressa como macumba. Ou seja, aquilo que se designa como macumba pode ser tanto uma coisa como outra, ou até mesmo duas ou mais em justaposição. A macumba, em um primeiro momento, seria aquilo que apresentaria as marcas do cosmopolitismo subalterno codificado no mundo colonial, investidas de tentativas de controle por meio da produção do estereótipo.

Em outra perspectiva, entretanto, a macumba compreendida como um termo híbrido escorre para um não-lugar, ao mesmo tempo em que é um “corpo estranho” no projeto de Estado-nação, não ajustável à política colonial, encontrando frestas nos limites do poder, pois é também um duplo. Primeiramente, o duplo não é ajustável a nenhuma ordem, mas, como corpo ambivalente, carrega em si parte possível de coexistência e de interpenetração.

As macumbas, como complexos interculturais, nos possibilitam pensar a configuração do mundo colonial como encruzilhada. Essa configuração “encruzada”<sup>155</sup> desautoriza o rigor do projeto colonial como modelo dominante. Dessa forma, a obsessão cartesiana da modernidade ocidental e suas ações de controle do tempo dão lugar à vastidão de caminhos possíveis e ao inacabamento (Yangí e Òkòtò) como elemento construtor da história. Considerando o mundo como algo inacabado, as macumbas brasileiras emergem como experiências sociais produtoras/reprodutoras de conhecimentos, que, ao serem praticadas, pressupõem outras epistemologias, ou, como prefiro chamar, outras poéticas/políticas.

Não à toa, a presença colonial, seja na face do colonialismo ou da sua permanência enquanto colonialidade, opera como um constructo de desencante. É nesse sentido que o Estado Colonial e seus projetos civilizatórios de nação operam como agentes de *desmacumbização*, ou seja, agentes contrários à diversidade e à vida em sua fartura e imanência. O termo *desmacumbização*, que será tratado mais à frente, está inscrito em um modelo de política que não se coaduna com a poética, pois está implicado com a condenação da vida. Esse modelo político antipoético é o que vem sendo praticado pelo colonialismo/colonialidade há mais de cinco séculos, e está plantado no substantivo racial. Assim, a *desmacumbização* é mais uma forma de operação do racismo.

As populações subalternizadas empreenderam esforços para a reconstrução de seu universo simbólico em meio ao conflito extremo com o poder colonial. Pensar os inúmeros movimentos da diáspora africana atrelados à noção de *assentamento* é reivindicar as sabedorias negro-africanas como elemento fundante e estrutural dos processos de formação social. Não marcados de forma subalterna, como são apresentados pelas tradições racistas, mas edificadas e dignificadas como adventos civilizatórios, tendo ressaltado o caráter de suas potências de saber.

Atrelada à noção de *assentamento* está a de *terreiro*. Nessa perspectiva, emergem as mais diferentes compreensões acerca do que é *terreiro*. Sejam esses físicos ou não, sejam os de terra batida, ou dos barracões de zinco, das rodas e palmas ritmadas, dos versos que, costurados, definem quem está dentro e quem está fora, seja do próprio corpo transformado, pelo rito, em totem, arquivo de memórias ancestrais. O *terreiro* é o empreendimento inventivo das populações negras transladadas por conta das violências da escravidão, é a reinvenção do tempo/espaço no rito. A diáspora africana, à medida que se codifica como uma encruzilhada

---

<sup>155</sup> ‘Encruzada’ ou ‘cruzada’ é uma expressão comumente utilizada pelos praticantes nos terreiros de umbanda e candomblé. O termo implica uma variedade de significados nas práticas rituais desenvolvidas nesses

transatlântica, um assentamento negro-africano no novo mundo, compreende-se também como um imenso terreiro que pare muitos outros. Nas bandas de cá, cotidianamente, se inventam terreiros a partir dos tempos/espacos praticados pelas inúmeras sabedorias transladadas.

A meu ver, as noções de *encruzilhada*, *assentamento* e *terreiro* são potentes para uma releitura das conceituações de cultura a partir de categorias afro-diaspóricas. Atravessar as noções de cultura forjadas no cerne da ciência por noções forjadas no âmbito das experiências sociais negras é estar a praticar parte do que compreendo e defendo como Pedagogia das Encruzilhadas.

A vinculação do conceito de diáspora africana à noção de encruzilhada acrescenta ainda a perspectiva de que os fluxos transatlânticos não se encerraram com o fim dos comércios humanos, ou seja, do regime escravagista. A diáspora africana é um empreendimento inacabado, que continua cotidianamente a traçar fluxos e travessias, configurando a formação de uma rede de *encruzilhadas interculturais*. A noção de encruzilhada potencializa a compreensão das experiências de deslocamento, nos favorecendo a pensar esses trânsitos, fluxos ou travessias como possibilidades de constantes recriações das culturas.

A meu ver, mais do que um oceano entre as Áfricas e as Américas, há uma gigantesca encruzilhada que é cotidianamente redefinida pelos fluxos que por ali passam. Gente, música, comida, segredo, crença, história, paixão, esperança, desejo – pelas “portas dos mercados” passa de tudo um pouco. Nessa encruzilhada há um poder primordial, o senhor dela é também senhor dos mercados, das trocas, do dinamismo da vida, é a “boca do mundo”. Ele engole tudo que vê e cospe em seguida, o restituindo, lhe concedendo outras formas e sentidos.

Assim, a partir da perspectiva analítica fornecida pela noção de diáspora, argumento que as travessias (Gilroy, 2008) de africanos para as Américas produziram experiências que vieram a codificar as culturas do chamado Atlântico Negro como culturas em *encruzilhadas*. Dessa forma, a diáspora negra emerge como uma potência inventiva, constituidora de saberes, práticas e pertencimentos recriados através de sistemas simbólicos, que operam no fortalecimento de laços com o imaginário da terra perdida. Há de se destacar que o deslocamento forçado de contingentes populacionais negro-africanos se dá também como uma experiência de desterritorialização/desumanização tanto do ponto de vista da transformação dos indivíduos em mercadoria, como na tentativa de apagamento de seus saberes.

Nesse sentido, o pluriverso<sup>156</sup> das práticas recriadas no lado de cá do Atlântico propicia a manutenção de vínculos com as suas pertencas ancestrais, bem como a organização de novos grupos, a vitalização de seus saberes e humanidades, a articulação e produção de táticas de enfrentamento aos regimes opressores e a produção de um circuito comunicativo transatlântico. É a encruzilhada como símbolo máximo do poder constituidor das possibilidades.

A encruzilhada de Exu atravessada pela noção de diáspora transgride a perspectiva de produção de não presenças, de subalternidades e violências por parte do colonialismo, para a emergência de possibilidades, reinvenções e mobilidade. Como já anunciado nesse “ebó decolonial” em forma de texto, o colonialismo fez da cruz a sua égide; as sabedorias negro-africanas transladadas pelo Atlântico e ressignificadas nas bandas de cá praticaram as encruzilhadas de Exu como campo de possibilidades e formas de reinvenção da vida.

Exu emerge como poder decolonial, uma vez que representa uma imagem desestabilizadora e desconfortável. O mesmo é reinscrito por esse sistema como sendo o Diabo, representação do mal e da não possibilidade. Ao contrário, para as cosmogonias e práticas dos diferentes grupos culturais trazidos para as Américas e das significações aqui recriadas, Exu é possibilidade, inventividade, dinamismo, o movimento necessário a toda ação criadora.

Exu é radicalizador, pois rompe com qualquer possibilidade de ajuste ou conformidade, assim desautoriza a ordem binária do poder colonial. Ao contrário dos limites entre noções que ocupam extremos diferentes e se repelem, há o dinamismo da relação entre esses elementos, que funda uma ética. Nesse sentido, não há a possibilidade de conformidade na ocupação de um único lugar, pois estamos sempre a dar uma resposta ao outro (Amorim apud Bahktin, 2004). A resposta, o eu e o outro fundam uma unidade, uma experiência, e essa dimensão responsiva garante a instância do movimento contínuo, ação por excelência mantida sobre os domínios de Exu.

Exu é, neste trabalho, o arcabouço conceitual principal que me possibilita riscar os rumos de uma pedagogia assentada em seus princípios e potências. Um projeto poético/político/educativo comprometido com a transformação radical que provoca a emergência de saberes historicamente subalternizados pelo racismo/colonialismo. Assim, ao reconhecermos outros modos de racionalidade e credibilizarmos outras práticas de saber,

---

<sup>156</sup> O termo é empregado de acordo com o conceito de pluriversalismo cunhado pelo filósofo ganês Magobe Ramose.

constituímos uma forma própria de combate à arrogância e ao totalitarismo de determinada racionalidade em detrimento de outras.

Essa pedagogia vigorada pelo poder de Exu como princípio explicativo de mundo busca combater a linearidade de um único saber pela constituição de caminhos por encruzilhadas que nos apontem horizontes pluriépistêmicos. Essas encruzilhadas do saber colocariam, no lugar das impossibilidades, as possibilidades, no lugar da dúvida, a criatividade, e, no lugar da autoridade, o questionamento. A encruzilhada simboliza a infinidade de possibilidades de caminho. Ao surgirem outros caminhos, emergem também outros protagonistas do saber, outros contextos educativos. Essa virada a favor da diversidade opera radicalmente no combate às injustiças cognitivas/sociais.

A diáspora africana é *encruzilhada, assentamento e terreiro*. É também um balaio macumbístico que ata inúmeras possibilidades encruzadas a partir das peripécias de Exu. É ele o cruzo entre resiliência e transgressão; está em tudo e em tudo está praticando suas estripulias. Exu está vivo encantado em cada uma das esquinas da modernidade.

#### 4.2 Onã, caminhos enquanto possibilidades

*Esú Onon, Esú Onon,  
Mo siré loké Elegbara,  
Elegbara mire, Esú Onon ki wá o.*<sup>157</sup>

A diáspora africana é curso contínuo, atravessou durante séculos o Atlântico e ainda está a atravessar. As inúmeras travessias propiciaram muitos encontros. O Atlântico, mais do que um oceano, pode ser compreendido como uma encruzilhada. Do ponto de vista das invenções, recriações, trocas e adições, é uma imensa encruzilhada que se expande. Toda encruzilhada tem suas dobras, esquinas. A meu ver, existe uma implicação posta em um desses cruzamentos que dimensiona a problemática das populações e culturas negras no Novo Mundo. Essa implicação se dá sob o caráter cruzado e ambivalente presente nos imaginários em torno das culturas negras dispersas e as dinâmicas vividas no mundo colonial. No nosso imaginário habita – de forma conflituosa – as imagens de uma África idílica e de uma África

---

<sup>157</sup> Canto sacro dos candomblés nagôs.

marcada pela violência colonial, e, mesmo parecendo perspectivas distintas, ambas se assentam no mesmo substantivo, a raça.

Assim, adentremos a encruzilhada como caminho possível para a emergência de outras orientações, rotas que nos permitam rebater aquilo que nos foi lançado como perspectiva única. É nas esquinas da modernidade que enfrentaremos nossos traumas e despacharemos o carrego da colonialidade que nos assombra e imobiliza. Encaremos a encruza como disponibilidade para a emergência de novos caminhos. Encarnado pela potência que a habita, sigo mobilizado pelo cruzo e pelo desejo insaciável de vagabundamente flunar, perambular com inteligência. De Walter Benjamin a Yangí, de João do Rio a Tranca Rua das Almas, de Paris às ruas do centro carioca, o espírito da mobilidade é também o que opera na fresta como um golpe imprevisível. A imprevisibilidade talvez seja um elemento não tão bem aceito pelas mentalidades obcecadas pelas certezas, em especial aquelas associadas ao modelo de razão que se quer único. Porém, o projeto moderno não é tão puro quanto imaginamos, e sempre há possibilidades para a esculhambação. A esculhambação, inscrita nos termos do radical Exu – o tal golpe –, credibiliza toda e qualquer forma de mobilidade, circunstância, imprevisibilidade e possibilidade.

Assim, seja no ir e vir dos milhares de africanos pelo Atlântico, nos caminhos e movimentos observados por Walter Benjamin, nas conversas jogadas entre um gole e outro de cachaça, nas esquinas cruzadas por João do Rio, nas gargalhadas *padilhadas*<sup>158</sup> que se expandem entre uma cortina de fumaça, no ir e vir cotidiano, nas mãos hábeis que lançam cartadas de sorte e azar, nos jogos de corpo de sedução ou de batalha, nas disputas de amarração através do verso, da palavra ritmada, das formas de ganho praticadas pelos menestréis das ruas, ou nas traquinagens epistêmicas experienciadas na escrita desta obra, Exu está a agir!

Aqui encarno o caráter exusíaco, que me pede outras rotas. Não percebendo a história como uma via de mão única, rota em único fluxo, mas atento aos refluxos (Gilroy, 2008). Talvez refluxo seja uma boa palavra para se pensar a diáspora africana, não somente pela alusão feita por Paul Gilroy ao pensar sobre o ir e vir dos navios pelo Atlântico na elaboração dessa contaminada trama inter/transcultural chamada diáspora negra, mas também pela ideia de que refluxo faz alusão a vomitamento e essa é a noção de restituição que é atribuída a Exu.

Na narrativa mítica, Exu – nomeado por seu pai Orunmilá de Elegbara –, ao nascer, comeu todos os preás, peixes, aves e bichos de quatro patas existentes no universo. No quinto

---

<sup>158</sup> Termo cunhado em menção à entidade conhecida como pombagira Maria Padilha.

dia após o seu nascimento, Exu comeu a mãe. Quando Orunmilá viu, resolveu consultar o seu babalaô para saber o que deveria ser feito para que Exu não o matasse e o devorasse. O babalaô indicou ebó que deveria ser feito, Orunmilá cumpriu a oferta. No sexto dia, Exu disse: Pai, pai, eu quero comer você. Orunmilá, então, cantou a cantiga que a mãe costumava cantar para o filho e iniciaram uma perseguição contra Exu. Orunmilá perseguiu Exu e o cortou com uma espada em duzentos pedaços. Cada pedaço cortado do corpo de Exu foi deixado em um lugar e transformado em Yangí. O que restou de Exu estava de novo grande e inteiro. Em cada um dos nove espaços do Orun, Orunmilá cortou duzentos pedaços e todos se transformaram em Yangí. Depois da perseguição pelos nove espaços, Exu disse que o pai não deveria mais persegui-lo e que, quando necessário, de tempos em tempos, o pai poderia consultar e enviar cada um deles para realizar qualquer coisa, como quem envia o próprio filho. Ao terminarem o diálogo, no último espaço do Orun, o pai perguntou sobre a mãe, que Exu havia devorado. Exu então restituiu sua mãe para Orunmilá e disse que o pai deveria chamá-lo se quisesse recuperar todo e cada um dos animais que ele comera na terra, que ele ajudaria a receber de volta das mãos de todas as pessoas do mundo.

Elegbara, o poder que se expande, o poder que encarna o corpo, elemento necessário para se pensar outras possibilidades sobre as coisas do mundo. Defendo que Exu epistemiza algumas características e relações simbólicas das dinâmicas da encruza (mundo) colonial. Dessa forma, busco pensar os efeitos que incidiram sobre os movimentos da diáspora africana e seus desdobramentos nas significações de inúmeras práticas nas bandas de cá, margem ocidental do Atlântico. A meu ver, devemos lançar mão de noções forjadas nas tramas dos cotidianos para problematizar esse fenômeno inter/transcultural que é a diáspora africana.

Pensar a partir de uma perspectiva arrebatada por Exu nos desafia. Mais do que falar da encruzilhada, somos jogados na própria e aí entramos no jogo em que o pensamento se traça em encruzilhadas. A ambivalência como conceituada por Bahktin e cruzada ao pensamento de Bhabha (2011) está posta, assim assumimos o não-lugar, o desconforto, a dúvida que silenciosamente grita em nós: “Vamos! Movimente-se, meu caro!” Essas são formas que busco para falar das artimanhas de Elegbara.

O trágico acontecimento do tráfico humano, perpetuado durante séculos de comércio de seres destituídos de toda a sua significância, transformados em bens de consumo, deve ser lido em toda a sua complexidade. Afirmo a necessidade de incansavelmente continuarmos a denunciar os horrores da escravidão moderna e todas as heranças que se manifestam como formas de violência em nossos cotidianos. Porém, pratico uma desobediência: não reconheço a autoridade do “mercado escravagista colonial” e do projeto civilizatório do colonialismo.



Para mim, o dono do mercado é Exu, *Oloojá*, e a civilização são os modos praticados na rua por aqueles que a praticam, o *povo de rua*.

A história que me interessa não é a dos tidos como vencedores, muito menos a do “progresso”, do “desenvolvimento”. A história que aqui narrarei não é linear, é refluxo, restituição, vomitamento exusíaco. A história que encarna o poder de Exu expande-se confrontando os regimes de verdade, típico de uma artimanha deste princípio que age produzindo dúvidas, cisma e desconfiança. A história que se fideliza ao princípio de Exu é indisciplinada diante dos grandes feitos e heróis. Ela se articula aos anônimos, às desordens e aos mentirosos, renega as certezas, verdades e revelações, vigora-se no enigma, na negação, em suma, é a história que é tecida para que desacreditemos de outras<sup>159</sup>.

Defendo a não vitória do colonialismo pois, para mim, esse jogo não se resume a quem perde ou ganha, a dinâmica é outra. Pela porteira do mercado escravista – em uma perspectiva montada por Exu – não passaram somente corpos, mas sabedorias que foram trocadas, adicionadas, reinventadas, contaminadas. O mercado de Exu é antes o das trocas simbólicas, elemento fundamental para compreendermos os movimentos da diáspora africana e suas recriações nas bandas de cá. Quem oferta uma moeda a Exu preocupado com o valor monetário que ela tem certamente não compreendeu o “valor da coisa”.

As cidades aqui construídas, réplicas subalternas das metrópoles europeias, apresentadas como símbolos do desenvolvimento e da civilidade, não me interessam. O que me interessa são as aldeias do Novo Mundo como uma amarração de ruas, esquinas e encruzilhadas. Tempos/espacos praticados em que se versam os modos de reinvenção da vida e de sobrevivência nas frestas. Para vadiar no jogo dos enigmas que correm por essas frestas, Exu, senhor da rua, do riso e do movimento como princípio das próprias existências, é o signo a ser reivindicado e encarnado.

É nessa perspectiva que a Pedagogia das Encruzilhadas se assenta em Exu e contribui para apresentar o arcabouço conceitual codificado na circunscrição do signo. Seus princípios e potências emergem como possibilidade credível e potência transgressora frente ao monologismo praticado pela modernidade ocidental. Sob o signo Exu, resguarda-se uma infinita gama de saberes e um vasto repertório explicativo de mundo. Assim, como uma amarração exusíaca, pouco a pouco vão se desatando façanhas, narrativas, domínios, potências e práticas que revelam as faces desse complexo signo. Risca-se o ponto nas

---

<sup>159</sup> Em um dos 256 odus Ifá há uma passagem em que Exu ajuda o mentiroso a se livrar da morte e o recompensa com toda as riquezas do rei. Nessa passagem, as mentiras se tornam verdades. Assim, lembro também as

esquinas da modernidade, a Pedagogia das Encruzilhadas está comprometida com a transformação radical, com a luta decolonial/antirracista, e por isso emerge de saberes assentados/encarnados em Exu.

Ressalto que é impossível pensar um atributo de Exu de forma isolada. Todos os princípios, domínios e potências se articulam e interagem correspondendo ao caráter primordial do signo Exu, que é a sua face dinâmica. Exu é o dínamo da existência, é a potência que precede qualquer forma de criação, como também é o dinamismo necessário a toda e qualquer forma de criação e reinvenção. Assim, a minha intenção em destacar os atributos não é pensá-los separadamente, mas ressaltar o poder existente em cada um desses atributos que nos fornecem bases para a defesa de uma poética/política/ética. Nesse sentido, poderíamos dizer também epistemologia própria de Exu e, conseqüentemente, para a produção de uma pedagogia assentada no mesmo referencial.

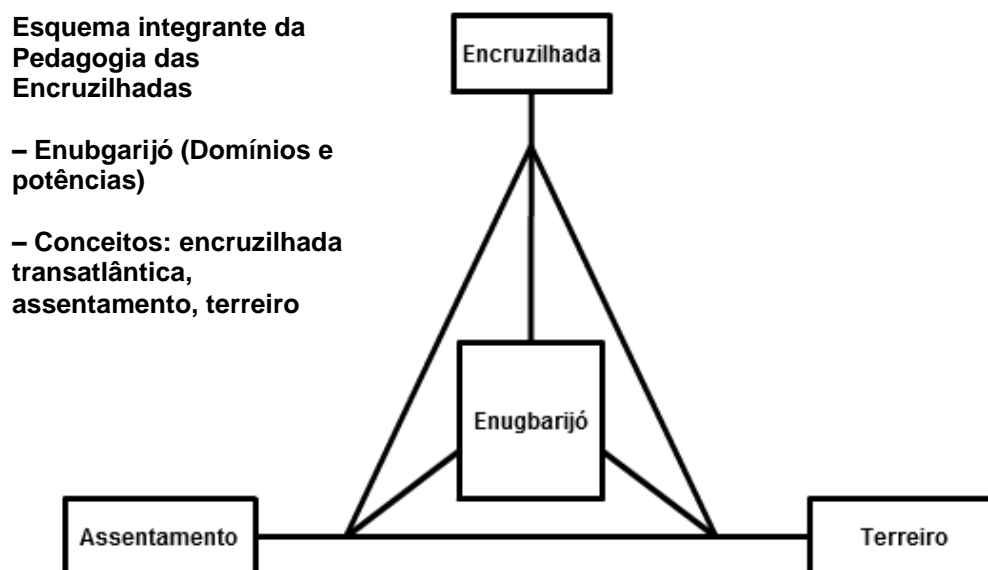
Como já percebido ao longo do texto, múltiplas leituras sobre Exu – façanhas de seu poder – se cruzaram no traçado dessa pedagogia. Mais uma vez é ressaltado o caráter dinâmico, multifacetado e inacabado do signo. A encruzilhada de Exu representa bem o seu poder como propiciador das possibilidades e também no entendimento de caminho enquanto possibilidade. Dessa forma, as interpretações sobre os poderes e façanhas de Exu nas travessias da diáspora africana tendem a se multiplicar. As interpretações seguem fiéis ao caráter inventivo e inacabado do signo. Assim, me ateei a toda possibilidade de pensá-lo e praticá-lo sendo fiel ao princípio de que é impossível definir qual a carapuça Exu irá decidir vestir. A rigor, Exu pode ser o que quiser e manifestar-se como bem entende. É, radicalmente, o princípio de imprevisibilidade e possibilidade.

Para a ampliação das rotas possíveis, seguirei meus caminhos ressaltando a proposição de pensarmos a diáspora africana como *encruzilhada*, *assentamento* e *terreiro*. Avançarei destacando as possibilidades de leitura da encruza colonial a partir da noção de *povo de rua*. Se o novo mundo se codificou como encruzilhada, as cidades daqui – mímicas subalternas das metrópoles europeias – serão lidas nos termos daqueles que a praticam e a encantam. Assim, miremos outras rotas a partir das virações aqui praticadas.

---

histórias contadas nas rodas de mentira no Morro do São José, que, com suas circulações, acabaram virando “regime de verdades”. Sobre essa dinâmica, ver Rufino (2014).

Figura 2 - Ponto riscado



#### 4.3 POVO DE RUA: práticas de espaço e amarrações de anti-disciplinas

Seu Tranca Rua que nasceu na rua, se criou na rua, na rua morreu...  
 Seu Tranca Rua, Seu tranca Rua, Seu Tranca Rua ainda é o dono da  
 Rua.<sup>160</sup>

O que é o Novo Mundo? Projeto de civilidade construído a sangue, suor e espoliação? Dissecção do vivo? Selva de pedra? Coluna de ruínas que se erguem até o céu, paralisando anjos e empilhando gente? Ah, meus camaradinhas, as marafundas de outrora continuam a nos embaraçar, porém firmemos nossas intenções. Nossos caminhos se inscrevem como possibilidades, nos lancemos no poder da espiral do tempo que nos transmuta e renova entre a resiliência e a transgressão. Nossas pedras encarnam sabedorias ancestrais, nossos corpos são como pedaços de Yangí, nossos movimentos encantam aquilo que cruzamos. É hora de escarafunchar o miúdo, se lançar na escuta das ciências dos tidos como “não humanos”, ou seja, daqueles que foram subtraídos da história. Como já dito por Walter Benjamin, havemos de nos deixar afetar pela espiritualidade das coisas.<sup>161</sup>

<sup>160</sup> Ponto cantado de seu Tranca Rua das Almas.

<sup>161</sup> Menção a umas das passagens da obra *Sobre o conceito da história* (2012).

Eis as ruas, suas esquinas e encruzilhadas: por lá inventam-se os cotidianos. Em cada rua, em suas curvas e dobras, acende-se as velas e vela-se as vidas, regam o chão e os corpos com marafo. Nas palavras de João do Rio, “a rua é parida como o homem, do soluço, do espasmo” (p. 20). A rua nada mais é do que o que se passa por ela, sujeitos comuns e suas práticas. A rua é tão diversa quanto os tipos que a praticam, inscrevendo seus saberes nos tempos/espços cotidianos.

A rua é de quem nasce, se cria e morre nela, digamos também que é daqueles que a fazem de lugar de passagem, rito de invenção do mundo. A rua é das mulheres e homens comuns, suas histórias e sapiências, modos de vida significados nas frestas e na escassez. Eis a rua e seus zeladores, os tipos que nascem, se criam e morrem por lá, eis os que a fazem como lugar de passagem, eis os sujeitos que a praticam, eis os poderes que por ali se encantam, eis o *povo da rua*.

Trabalhadores<sup>162</sup> de todas as espécies, malandros de todos os naipes, gatunos, mascates, meretrizes, abandonados, fugitivos, mendigos, desvalidos de oportunidade, desocupados, exploradores da sorte, da fé e do desejo alheio, a rua abriga uma diversidade de tipos, assim como um amplo repertório de práticas, modos de fazer. A voz que me acompanha nessas passagens amarra o verso: “a rua é agasalhadora da miséria. Os desgraçados não se sentem de todo sem o auxílio dos deuses enquanto diante dos seus olhos uma rua abre para a outra rua” (João do Rio, 2012, p. 20).

O lugar que se abre e onde se cruzam os poderes que reinventam a vida enquanto possibilidade chama-se encruzilhada, vulgo encruza. É lá que o estrondo da gargalhada explode no pé de nossos ouvidos. Mareados na nuvem de fumaça, nossas certezas e ambições se desmantelam. O corpo cambaleia, busca um novo arranjo, só possível na ginga. Há de se incorporar outros sentidos. A encruzilhada é onde se destroem as certezas, é, por excelência, o lugar das frestas e das possibilidades.

A rua nos ensina, é escola, faculdade inalienável. A noção de caminho assentada no signo Exu é aqui utilizada. O caminho como potência transborda o entendimento da rua como lugar de trajetórias determinadas, rasura-se a pretensão da rua como um lugar desencarnado

---

<sup>162</sup> Tomo de empréstimo o sentido encantado do termo ‘trabalhador’, o mesmo que é versado nas práticas das macumbas brasileiras. Esse termo se desloca dos vínculos empregados na concepção clássica de trabalho, conferindo a ele não só dimensões imateriais, como também a rejeição à noção convencional de trabalho como uma possibilidade de reinvenção da vida, de sobrevivência e de labuta. O sentido utilizado aqui ganha força nas expressões: “Ele é malandro, mas é trabalhador”, “Vida de malandro não é fácil”, “Trabalhar, trabalhar pra quê? Se eu trabalhar, eu vou morrer”. Todas essas expressões são versos de cânticos rituais e máximas filosóficas paridas nos terreiros. Esses versos, se lidos “ao pé da letra”, expõem à primeira vista contradições; porém, se lidos a partir da potência do encantamento, apontam para outros perspectivismos e para o caráter pluriversal do termo ‘trabalho’ nas ritualidades negro-africanas aqui recriadas.

dos sentidos imateriais que a codificam como um signo complexo. A noção de caminho enquanto possibilidade inscreve-se nos termos, princípios e potências de *Onã*<sup>163</sup>, o Senhor dos Caminhos. Dessa forma, adentrar a rua a partir do encantamento que a assenta nos permite ir além de sua concretude. Incidimos naquilo que o *flâneur* chamou de alma para pensá-la a partir dos princípios significados nos ritos. Os ritos do ir e vir cotidianos, dos caminhantes, daqueles que a praticam conferem à rua a condição de tempo/espaço inventivo, por onde se riscam e alinhavam saberes praticados.

A noção de caminho conferida nos termos de *Onã* é a mesma que está presente também na noção de encruzilhada. Ou seja, são os efeitos de mobilidade, inventividade, troca, comunicação e imprevisibilidades que fazem da encruza um campo próprio e potente de possibilidades. A partir de um giro conceitual, referenciado pelas noções assentes no signo Exu, a palavra caminho passa a empregar o sentido de possibilidades, concedendo, assim, não um único sentido ou direção.

Os caminhos compreendidos e praticados pelos efeitos de *Onã* não se fixam à seguridade das certezas. A célebre expressão “Exu dá caminho”, comumente circulada nos terreiros, revela o caráter dinâmico, criativo e inacabado do signo. Assim, dar caminho não é necessariamente apontar o trajeto, mas potencializar/praticar as possibilidades. A noção de caminho é ambivalente como Exu. A expressão popular que atribui a Exu o fato de abrir ou fechar caminhos não corrobora a construção de ideias polarizadas e maniqueístas, mas diz respeito aos efeitos e operações do signo complexo e dinâmico que é Exu.

A fisicalidade da rua é apenas um dado em relação à complexidade do que está compreendido em sua espiritualidade, ou seja, sua dimensão metafísica. Assim, é fundamental que interpretemos essa dimensão espiritual a partir de uma leitura traçada entre o repertório assente no signo Exu e as noções expostas nos versos amarrados por João do Rio, Walter Benjamim, Michel de Certeau e nas considerações de Mikhail Bakhtin acerca da praça pública. Nessa perspectiva, cruzemos as contribuições do quadro citado às noções assentes nas potências daqueles que encantam a rua e a transformam em assentamento, o *povo de rua*.

A noção *povo de rua*, cunhada e circulada nas macumbas brasileiras para se referir às manifestações que exaltam traços identitários das populações historicamente produzidas como marginais, é aqui deslocada para operar na tessitura de outros sentidos. Na Pedagogia das Encruzilhadas, *povo de rua*, emerge como conceito assentado nos princípios e potências explicativas do signo Exu para se referir a uma série de práticas que disferem golpes operados

---

<sup>163</sup> *Onã* é um dos títulos de Exu que o confere a condição de Senhor dos Caminhos.

a partir de um modo de racionalidade diferente daquela do Ocidente, estruturante de um cosmopolitismo subalterno (Santos, 2008).

Malandros, prostitutas, cafetões, ladrões de toda estirpe, assassinos, excomungados, bêbados, eternos caminhantes, fugitivos, achacadores de otários, toda a sorte de miseráveis que, em seus corpos e práticas, forjam um inventário de *táticas* (Certeau, 2009) de modos de ser e praticar a rua. Arquivos corporais que codificam e enunciam nas práticas uma contracultura do civilismo colonial. São sujeitos comuns, praticantes munidos de saberes que disferem golpes imprevisíveis, oportunos, produtores de ações rebeldes que inventam os cotidianos como possibilidade de sobrevivência. Grita a máxima daqueles que poetizaram a noção de sobrevivência como o sambar no fio da navalha: “Vida de malandro não é fácil.”<sup>164</sup>

A noção de *povo de rua* é apresentada aqui então como um complexo que aponta diferentes características da rua e seus modos de fazer. A rua mirada nas perspectivas das problematizações desenvolvidas no campo das linguagens emerge como um texto inacabado, composto de inúmeras formas de inscrições e autorias. Dessa forma, a rua mirada a partir de um perspectivismo exusíaco compreende-se como um vasto campo em que operam diferentes *práticas de espaço* (Certeau, 2009). Essas práticas remetem, assim, a uma forma específica de “operações” (“maneiras de fazer”). Essa perspectiva sobre a rua revela a dimensão poética e de encantamento do tempo/espaço enquanto instância inventiva das práticas. Assim, diferencia-se do caráter desencantado da produção de uma cidade simulacro, que regula e criminaliza as invenções cotidianas sob a instância da ordem, que, por sua vez, é regida a partir de uma orientação ideológica edificada nos ditames da colonialidade.

Sendo Exu o dono da rua por excelência, aquele que compreende os princípios e potências que a dinamizam enquanto campo de possibilidades, é também Exu que resguarda e imanta os saberes/fazeres daqueles que a habitam e a praticam. Assim, outro caráter que integra a noção de *povo de rua* é a articulação entre diferentes discursos subalternos, marcados diretamente por uma constante produção de não existência (Santos, 2008), produção essa firmada nos termos da invisibilidade/descredibilidade.

Os diferentes tipos integrantes do complexo *povo de rua* são em grande parte produzidos como subalternos, pois são tidos como aqueles que praticam ou estão marcados pela condição do desvio, do desregramento e da imoralidade. Dessa forma, o termo *povo de rua* compreende desde referenciais identitários produzidos a partir de modos de vida afetados pelas problemáticas tangenciadas nas interseções entre raça/gênero/classe, como também nas

---

<sup>164</sup> Essa frase tão comum na poética da malandragem foi catada das palavras da entidade espiritual seu Zé da Estrada.

identificações relativas à compreensão de desvio moral pautada em uma ética cristã a serviço da ordem colonial.

A noção de *povo de rua* aqui apresentada se desloca para protagonizar/credibilizar os deslocamentos/desestabilizações produzidos na emergência de outros lugares de enunciação. Nesse sentido, ao praticarmos um *rolê epistemológico* e ao problematizarmos a linguagem como campo de tensões e disputas acerca das produções dos regimes de verdade, outras histórias emergem codificando-se como potências decoloniais, produtoras de subjetividades inconformistas/rebeldes (Santos, 2009), transgressoras e comprometidas com ações que incidam na busca de uma transformação radical.

As possibilidades de credibilizarmos a rua e seus praticantes como autores de um balaio de antidisciplinas, gingas, rotas de fuga, dribles, rasuras, rasteiras, artes de sucataria, bricolagens se dá a partir das operações riscadas e propostas na Pedagogia das Encruzilhadas. Nas ruas, esquinas e encruzilhadas da cidade, os corpos, subalternizados frente ao dilema colonial, praticam os espaços, gingham, golpeiam, sobrevivem. Gargalhadas *padilhadas*<sup>165</sup>, dribles de corpo malandreados, nuvens de fumaça baforadas das bocas daqueles que se imantam na rua como os zeladores do lugar, corpos enviesados, maltrapilhos, mulambos. Corre, corre as ruas, corre gira! Existem infinitas maneiras de fazer, os modos astuciosos de proceder na rua riscam os pontos de uma amarração de antidisciplinas (Certeau, 2009).

Cabe ressaltar que a noção de *povo de rua* aqui apresentada se esquivava de alguns limites produzidos a partir das reivindicações do termo nos contextos rituais das religiosidades afro-brasileiras. A expressão que é comumente utilizada como uma categoria classificatória de determinadas manifestações produz um amplo debate, imbuído de polêmicas, disputas, negociações, como também impacta na produção de algumas dicotomias.

Talvez a principal problemática relacionada ao uso do termo se dê na construção de categorias que definem as múltiplas expressões, efeitos e operações assentados no signo Exu a partir da divisão entre as noções de divindade/orixá e entidades/espíritos. Essas definições também expõem os limites entre os contextos em que as mesmas são reivindicadas. Assim, as definições que compreendem os limites e diferenças entre o que se significa enquanto orixá e enquanto entidade são lançadas em um debate que muitas vezes se dá em torno das reivindicações e legitimidades em torno de uma possível essência e fixidez dos fenômenos. Os argumentos em relação ao que é uma coisa e o que é outra provocam um verdadeiro quiproquó, na medida em que se lançam em uma trama que se afeta pelos efeitos complexos,

---

<sup>165</sup> Outra perspectiva para o uso do termo está na potência do riso da pombagira Maria Padilha como narrativa de destronamento. O mesmo categoriza o riso nos termos do enigma.

dinâmicos, ambivalentes e inacabados do radical Exu. Outro ponto que se soma a essas problematizações é o fato do signo Exu ser por excelência polifônico/polissêmico.

Mesmo tendo como referência os saberes produzidos nas práticas culturais – neste caso, as macumbas brasileiras –, não me fixarei no debate que busca classificar as possíveis manifestações de Exu. Debate esse que, ao longo da pesquisa para este trabalho, foi apontado em diferentes momentos a partir da insistente interpelação: “Mas, de que Exu você está falando?” Parto do princípio de que Exu veste a carapuça que quiser. De um lado do bernal veste preto, do outro, vermelho, faz isso para nos provocar e desestabilizar nossas reivindicações acerca das verdades. Exu é aquele que cria a partir da desordem, “faz o erro virar acerto, carrega azeite na peneira e não perde sequer uma gota, agachado, bate com a cabeça no teto, e, de pé, é menor que o fogareiro”<sup>166</sup>. A expressão *Povo de rua*, aqui, compreende-se como uma conceituação em torno das infinitas formas de praticar a rua e suas sapiências inscritas em narrativas subalternas. A noção de *povo de rua* codificada na tessitura de um cosmopolitismo subalterno e nos processos de *hibridação* (Bhabha, 2011), trançados na dinâmica colonial, alinha-se ao que Mignolo (2007) vem a conceituar como *desobediência epistêmica e identidade em política*, perspectivas, *a priori*, decoloniais. Assim, a noção de *povo de rua*, assente em uma esteira de produções subalternas, inconformistas, rebeldes, resilientes e transgressivas, aponta para um perspectivismo acerca da rua e de suas práticas que se forja como uma amarração de antidisciplinas e rasuras ao projeto colonial, monocultural e monorracionalista. Exu é a pedra fundamental, o encanto que vigora e sustenta o que proponho como Pedagogia das Encruzilhadas, um projeto poético/político/educativo antirracista/decolonial.

Assim, deslocamentos são necessários, inclusive diagnosticando as operações dos efeitos coloniais nos discursos religiosos, mesmo esses contextos/práticas sendo não dominantes. Um projeto/ação decolonial deve necessariamente se ater às problemáticas epistemológicas, na medida em que os efeitos do colonialismo estão a operar massivamente na produção de mentalidades racistas, assombradas pela monocultura do conhecimento (Santos, 2008) propagado pelo Ocidente.

Os efeitos dessas operações resultam em um amplo desperdício de experiências (Santos, 2008), e, no âmbito das mentalidades, no dismantelamento cognitivo de estruturas orientadas por outras perspectivas de mundo, como também na blindagem das potências cognitivas, que passam a crer na totalidade de um modo de racionalidade que é apenas parte de uma

---

<sup>166</sup> Trechos de diferentes orikis de Exu.



infinidade de outros saberes que compõem a diversidade epistemológica do mundo. Nesse sentido, sigo as orientações de Mignolo (2008), que nos aponta que toda decolonização política (não-racista) deve suscitar uma desobediência política e epistêmica.

É mobilizado pelos *rolês* que risco o ponto de minhas desobediências e traquinagens. Dessa forma, Exu é o caminho possível, seja ele compreendido nos termos das tradições iorubanas ou nas suas múltiplas reinvenções nas travessias da diáspora africana. Exu é o que mobiliza a formação de parte de minhas subjetividades inconformistas/rebeldes, de minhas travessuras no campo do saber e de minha resposta responsável na formulação/proposição de um projeto político/epistêmico/educativo antirracista/decolonial intitulado como Pedagogia das Encruzilhadas.

A desobediência, a traquinagem e as estripulias causadoras dos conflitos são as potências. Aí está. Eis o Catiço. (Gargalha...). Gargalha o riso desobediente, *padilhado*. O riso e a esculhambação, riscados taticamente, orientados por uma máxima rebelde, operam golpes nos limites do enrijecimento das normatizações, arrogâncias e desencantamentos das vias de mão única. O riso não como alegoria, mas como destronamento, tão sacana quanto o sarro, o drible, o finge que vai, mas não vai! O riso da visão carnavalesca do mundo, transgressor e destruidor da seriedade unilateral, das certezas e suas pretensas incondicionais e intemporais. O riso é o que desobstrui, desmantela a tensão física, desarranja, fertiliza – “me caguei de rir! Liberta-se a tal consciência o pensamento e a imaginação que passam a estar disponíveis para o emergir de novas possibilidades. Nas palavras de Bakhtin, “daí que uma certa ‘carnavalização’ da consciência precede e prepara sempre as grandes transformações, mesmo no domínio científico” (2013, p. 43).

Eis a rua, suas práticas, antidisciplinas, seus saberes desobedientes, caminhantes, errantes<sup>167</sup>, abusados! “A carruagem quebrou na estrada, a Pombagira é abusada, e ela vai a pé (...) Réu, réu, réu (...) Réu, réu, ohh! A carruagem quebrou na estrada, a Pombagira é abusada, e ela vai a pé!”<sup>168</sup> Eis o abuso do caminhante, o “perambular com inteligência” (João do Rio, 2012) como a emergência de outros saberes mundos, risca-se o chão, o fazer de quem caminha, *práticas de espaço*, outras escritas, outros caminhos, outras possibilidades. O que temos de aprender como a rua? Amarro o ponto: a vagabundagem, a esculhambação, a negaça, a travessura e o encantamento de Exu.

<sup>167</sup> A perspectiva da noção de errante se inscreve nos termos do conceito de *negaça*, próprio da capoeira, como aquele que nega, dissimula, não cede. A potência da negaça, como também do errante está no princípio da imprevisibilidade que opera no jogo da dissimulação.

<sup>168</sup> Ponto cantado da pombagira Maria Padilha da Estrada.

“O diabo na rua, no meio do redemoinho...” (Rosa, 2001). Explosões, clarões na encruza, ouve uma gargalhada, *Tranca a Rua*, abre a porteira de novos caminhos e possibilidades. A malandragem tida como modo de vida criminoso gira para se configurar como um complexo de saberes vinculados às possibilidades de invenção da vida nas frestas. O vasto repertório e as múltiplas textualidades discursivas das pombagiras compreendem-se como golpes, operados e assentados em uma espécie de *poder feminino das encruzilhadas*. O mesmo, emergente dos vazios deixados pelo projeto colonial, racista e patriarcal edificado nos estupros, servilismos, objetificações, regulações dos corpos sob a égide do pecado, entre tantas outras formas de violência. A perspectiva do caminhante, do vagabundo, do “morador da rua” como aquele que pratica uma espécie de desobediência civil, antidisdisciplina, que pratica os espaços rasurando a textualidade de uma cidade simulacro para redefini-la como um tempo/espço de invenção da sobrevivência. O maltrapilho, desvalido da sorte, íntimo da fome, da sujeira, conhecedor das inúmeras formas miseráveis da vida. Esse sujeito lançado à condição de sua existência, em meio à precariedade, perambula na arte da sobrevivência em meio às sucatas, ao lixo, aos restos.

A rua incorpora outros sentidos, encarna uma alma própria, desobediente, traquina e sem amarras morais. A musculatura da rua, ora tensa, enrijecida, vigiada, escapa para performatizar as invenções nas frestas, modos esses enunciados a partir de outros arranjos, só possíveis na ginga, no riso, no drible, no andar de viés. A rua mirada a partir do perspectivismo dos que a praticam revela as contradições, ambivalências, negociações, jogos, como também a fragilidade das ambições dos que tentam a transformar em algo único. Haverá quem diga que a rua é um lugar violento, inóspito, contaminado e marginal, lá cada um estaria lançado à sua própria sorte. A palavra ‘rua’ torna-se adjetivo que sopra pragas, condenações ou, no extremo das ausências, é a única possibilidade, a cartada que joga com os elementos da imprevisibilidade em um jogo de tudo ou nada.

A rua e as suas derivações, inscritas nos ideais coloniais de civilidade do Ocidente europeu, padece do assombramento do expurgo, da assepsia, do embelezamento, da ordem, da higienização, da formalidade, da repressão e das ausências de criatividade. Não à toa, a invenção das ruas, esquinas e encruzilhadas como tempos/espços praticados ressoa como verdadeira astúcia, contragolpe aos regimes de desencantamento do mundo produzidos pelas ações coloniais.

Em cada esquina onde se acende a vela e se vela a vida está a se praticar contragolpes e a inventariar uma série de saberes decoloniais. Há de se ler a rua a contrapelo (Benjamin, 2012), há de se praticá-la com a inteligência vagabunda de João do Rio e o abuso errante das

pombagiras que escolhem ir a pé. A perspectiva apresentada por uma série de desobediências, práticas, antidisciplinas e rasuras amarradas ao conceito de *povo de rua* nos serve para que esculhambemos a lógica normativa da rua/cidade/práticas/tempos/espços que se edificam em detrimento de outras possibilidades.

A questão é improvisar o verso e atar o nó nas frestas, nos *entre-lugares* (Bhabha, 2011). É na ginga que se pratica o espaço, a negaça, desferem-se golpes nos limites do vazio deixado pelo outro, encarna-se o bailado da vítima. Em um mundo dividido em compartimentos, mundo dividido em dois, essas astúcias emergem como sapiências do corpo que são praticadas como formas de sobrevida e de estar vivo no jogo. Nas palavras de Fanon, o que se percebe de imediato no contexto colonial é que o que retalha o mundo é, antes de mais nada, o fato de pertencer ou não à tal espécie, à tal raça. De um lado, a cidade do colonizado, do outro, a cidade do colono. “Na cidade do colonizado, se nasce não importa onde, não importa como. Morre-se não importa onde, não importa de que” (1968, p. 29).

O mundo colonial, cindido, binário, assombrado pelo pecado e pela salvação. Assim, desmantelá-lo não quer dizer que, após o rompimento de suas fronteiras, irá se abrir caminhos, passagens entre as duas zonas. Acabar com ele significa destruí-lo totalmente, expulsá-lo completamente. A violência das ruas apontada por alguns não é simplesmente uma questão de desordem de uma das zonas que compõem os dois lados, mas é reflexo de uma lógica, a mesma que sustenta a invenção de um mundo dividido. Se um tiro de fuzil é capaz de estraçalhar um corpo, imaginemos 81 tiros de fuzil e 30 disparos de pistolas na direção de cinco corpos no interior de um veículo<sup>169</sup>.

Ah, meus camaradinhos, não há epistemologia do Norte ou do Sul que sustente um tiro de 762. O colonialismo é violência em estado bruto (Fanon, 1968). Em toda e qualquer experiência colonial a violência opera como uma lógica. Na rua, há de se aprender a jogar

---

<sup>169</sup> Na noite do dia 28 de novembro de 2015, cinco rapazes negros, retornando de uma comemoração no Parque de Madureira, foram alvejados no interior do carro em que estavam por 111 tiros disparados por policiais militares do Estado do Rio de Janeiro. Esse crime brutal foi praticado sem que os assassinos tivessem oferecido nenhuma forma de rendição às vítimas. Os mesmos ainda alteraram a cena do crime para forjar uma possível troca de tiros entre a polícia e os suspeitos. Dados da perícia relacionada a esse crime, conhecido como a chacina de Costa Bastos, apontaram a existência de 81 tiros de fuzil e 30 de pistolas, totalizando 111 tiros contra cinco jovens dentro de um carro. Esse crime aconteceu ao longo da escrita deste texto. Segundo dados da Anistia Internacional, no Brasil, no ano de 2007, houve 47.707 mortes por conflito armado, em comparação a 23.765 no Iraque. Segundo dados da própria Polícia Militar do Rio de Janeiro, entre janeiro e outubro de 2015, o 41º Batalhão da PM, lotado em Irajá, executou 67 vítimas. No decorrer de 1º de dezembro de 2015 a 1º de abril de 2016 – quatro meses – outros muitos assassinatos de jovens negros ocorreram, mantendo o quadro e a lógica genocida do Estado brasileiro. No período citado, duas mortes que se enquadram no contexto apresentado foram próximas a mim. A primeira, a de um primo, morador de Parada de Lucas, assassinado por policiais militares. A segunda, a de uma criança de quatro anos, vítima da guerra das drogas no Rio de Janeiro, na região em que cresci e onde até hoje residem meus pais e familiares – Cajueiro, Madureira.

com a lógica. A rua, enquanto *ente*, é o tempo/espço que risca o seu ponto com flores e facas cruzadas. A encruzilhada nos ensina que, mais do que as múltiplas possibilidades de caminho, devemos aprender com as possibilidades de *cruzos*.

As perspectivas lançadas pelos princípios e potências da noção de *povo de rua* nos deslocam para encarnarmos os tempos/espços/práticas cotidianas para além de um mundo dividido entre flores e facas. Nos incita a nos lançarmos à perspectiva das flores e facas cruzadas, na medida que a encruzilhada, em que se acende a vela e se vela a vida, é a mesma onde se arreiam e se cruzam flores e facas.

Em diálogo com o pensamento de Luiz Antônio Simas (2013), a rua, que tem dono que a guarda e a dinamiza, é o tempo/espço onde se cruzam flor e faca, a boca que beija e a boca que trai, o rio e a vala, as festas e frestas. A rua, na inscrição de seu povo, é a da desobediência do caminhante, da gargalhada que destrona, das sapiências do corpo, da palavra cruzada, da astúcia, da transgressão, da antidisciplina. A rua é de quem nasce, vive e morre nela. Em suma, a rua é a porteira do mundo.

#### 4.4 A “dobra da palavra”: o desate das marafundas coloniais, o encanto contra os processos de desmacumbização

Eu vou falar pro seu Vito pra fincá tenda aí,  
 ai ai, finca tenda aí  
 Tenda pra caxambu, finca tenda aí,  
 ai ai, finca tenda aí

Eu vou falar pro presidente  
 pra dar um jongo e convidar a toda gente,  
 Vovó Teresa ficou contente  
 Fuleiro oriçando os bigodes alegremente.

As rezadeiras da Balaiada,  
 uma fazenda vão recordar,  
 do caxambu e do candongueiro,

no 13 de maio, no terreiro a zoar, falei?

Falou jongueiro

*Jongo da Serrinha*

Venho propondo lermos a diáspora africana como *assentamento*, *terreiro* e *encruzilhada*. Todos esses termos advindos das gramáticas do encanto são aqui lançados para enfatizar os cruzos que se dão em meio à resiliência, à transgressão e à inventividade dos seres paridos para “não ser”. As possibilidades vão assim emergindo, rompendo com os limites impostos pelo regime colonial, para, na linguagem, revirarem mundos e apresentarem outras rotas. A linguagem não é meramente um ato a ser executado, é a própria existência do ser em sua radicalidade, diversidade e imanência. Na linguagem, o ser se encarna em muitos e encarna tantos outros, dribla, finta, ginga e desdiz. A linguagem nos permite o escape a toda forma de controle e limitação. Se Exu é o signo que fundamenta uma teoria da vida, como também é princípio propulsor da linguagem, ele nos revela a dimensão da vida imbricada à arte, ao conhecimento e à infinitude.

Assim, o Novo Mundo é mais do que tratados, mapas, cartas de viajantes, documentos de compra, posse ou alforria. Esse empreendimento se versa também como enigma, como ponto riscado na força da pomba e cantado no poder do *efó*<sup>170</sup>. Dessa forma, existe algo para além do carrego e da má sorte aqui soprados. O Novo Mundo é uma *amarração*, um dizer com múltiplos entenderes. Haverá aqueles que o lerão pela via da tragédia, haverá aqueles que o lerão pela via da inventividade, e haverá ainda aqueles que o lerão de forma traçada, pela via do cruzo. É exatamente aí que mora o temor daqueles que nos catequizaram no medo, pois é no cruzo que surgem as possibilidades de encanto.

Para o colonialismo, não bastou o vigor da sua política de não existência, destituição ontológica daqueles submetidos como negro-africanos, foi preciso também se empenhar em um controle das dimensões da linguagem enunciada por essas populações. Essa política de vigilância e opressão das invenções, movimentos, inscrições e presenças do ser enunciados em múltiplas textualidades por parte da empresa colonial, eu busco chamar de *processos de desmacumbização*. A invocação deste termo é feita para dimensionar o desencantamento e a perda de potência e energia vital (axé) perpetrados pelas operações daquilo que chamamos de racismo epistemológico, como também pelos processos de branquitude e pela edificação de uma política identitária em prol da construção dos Estados Coloniais.

---

<sup>170</sup> Poder de encanto proveniente da atividade da fala, hálito, ritmo, ar, sopro e palavra em imbricação produzem esse efeito.

Porém, para explorarmos outros caminhos, haveremos de raspar o fundo da gamela. Os senhores não sabiam os conhecimentos que os colonos tinham acerca da força motriz da vida, da linguagem e das possibilidades de invenção nas dobras. Assim, para transgredir as ações de *desmacumbização* praticadas pela política do Estado Colonial, os praticantes enunciaram nos vazios deixados, fizeram o que eu chamo de *dobrar a palavras*. Transformaram a vadiagem em vadição<sup>171</sup>, fizeram do falar uma improvisação inacabada de versos que dizem sem dizer e não dizem dizendo<sup>172</sup>, firmaram a fé como festa<sup>173</sup>, apostaram no golpe como jogo<sup>174</sup> e celebraram a morte como vida<sup>175</sup>.

<sup>171</sup> A manifestação da capoeira foi, durante longo período, enquadrada pelo Estado colonial como crime. Durante determinado período, a capoeira, junto a outras práticas assentes no complexo cultural afro-brasileiro, foi classificada como crime de vadiagem. Ver Simas e Lopes (2015). Porém, o conceito de vadição empregado pelos próprios capoeiras dimensiona a prática como uma invenção lúdica, que reposiciona os seus agentes em outros tempos/espacos, reivindicando outras identidades, revelando conhecimentos outros. A vadição dimensiona a capoeira como uma potência cognitiva produtora de diferentes textos antirracistas/decoloniais. Assim, a noção de vadição opera como potência inventiva do próprio ser, ou seja, na performance, o ser se reconstrói ressignificando sua existência e suas possibilidades de interação com o mundo. Nesse sentido, a vadição opera como rito de invenção de uma determinada realidade e terapêutica de tratamento contra os traumas produzidos pelo colonialismo e a destituição existencial produzida pelo imperativo racial. Assim, o “vadio” deixa de ser um criminoso (ser interditado) para se constituir como um ser em reconstrução, que manifesta seu vigor na própria performance.

<sup>172</sup> Referência às múltiplas possibilidades de produção do discurso verbal como enigma – poesia encantada/enfeitiçada –, como no caso das culturas do jongo, das macumbas, dos calangos e do samba de partido-alto. Sobre a capacidade plurilinguista dessas culturas, destaco o importante trabalho de Teobaldo (2005), que, ao problematizar o “jongo angrense” (Angra dos Reis-RJ), o perspectiva como canto de trabalho, de fé e de orgia. Teobaldo, além de etnomusicólogo e pesquisador das culturas afro-brasileiras, resguarda ao longo de sua trajetória de vida extenso repertório de memórias familiares acerca dessas práticas culturais que manifestam a “palavra como poder e elemento procriador”. Assim, detém um vasto conhecimento sobre pontos cantados, rezas, ladainhas, anedotas, entre outras invenções manifestadas pelo poder da palavra.

<sup>173</sup> Menção ao caráter dialógico e ambivalente das dimensões da fé e da festa nas culturas populares. O cruzo entre fé e festa fundamenta uma lógica própria nas experiências significadas nas bandas de cá do Atlântico. As experiências aqui tecidas rasuram uma possível fixidez do profano e do sagrado, assim a festa se encarna como algo sagrado, e a fé, na pluralização dos ritos, é profanada. Exemplos como o da festa da Penha, festa de São de Jorge e dia de Cosme e Damião no Rio de Janeiro nos apresentam a dimensão ambivalente entre fé e festa. O mesmo se dá nos eventos do dia de Iemanjá na Bahia e do Círio de Nazaré no Pará. É fundamental ressaltar que os cruzos entre essas dimensões e as transgressões de seus limites não são exclusivos de nossas brasilidades ou das experiências latino-americanas. Bakhtin (2008), em sua célebre obra sobre a cultura popular no contexto da obra de François Rabelais, já nos aponta esses cruzos e virações na Europa.

<sup>174</sup> Menção às invenções de ganho em forma de jogo. Podemos destacar, nessa perspectiva, o caráter duplo vivenciado entre luta e jogo na capoeiragem e as diferentes formas de invenção cotidiana para a manutenção da sobrevivência a partir de formas de ganho que se encarnam na dinâmica dos mais diferentes jogos. São exemplos as apostas e jogatinas, que, além de produzir um circuito de formas de ganho material, inscrevem também sociabilidades vacilantes que operam entre a resiliência e a transgressão.

<sup>175</sup> Menção às diferentes formas de culto à ancestralidade e ao princípio da morte como uma espiritualidade, como um não esquecimento.

A linguagem enunciada nas bandas de cá é uma linguagem traçada, língua do “povo do Congo”<sup>176</sup>. Assim, é nessa perspectiva que os versos apresentados acima são entoados até os dias de hoje nas rodas de jongo. As palavras amarradas na epígrafe são aqui invocadas como chamada para a abertura de outros caminhos. A picada que abre as trilhas aqui percorridas bebe nas sabedorias dos sujeitos que, ao longo dos tempos, inventaram mundos praticando as dobras do dizer. O mundo proposto para nós é narrado de forma monológica, o que é ofertado é um padrão mundial de ser, saber e poder assentado nas premissas do Ocidente europeu. Somos, hoje, o reflexo dos efeitos do colonialismo, porém, não somos apenas isso.

A América Latina e os seus Estados Coloniais não ecoam o timbre de uma única toada, por aqui existem outros sons, a trama é polifônica, o conflito é princípio estrutural e estruturante das existências e das invenções aqui vividas. Por mais que se invistam esforços para a solidificação de regimes de verdade assentados em uma pretensa lógica universalista, sempre haverá algo que escapará. As margens produziram e produzem inúmeros discursos, esses são enunciados de diferentes formas a partir das presenças e potências encarnadas pelas múltiplas formas de ser no mundo. Assim, as vozes enunciadas pelas margens ganharam força na capacidade de praticar as dobras na linguagem operando, nas frestas, negaças<sup>177</sup>, gungunados<sup>178</sup>, esquivas, gingas, gírias e feitiços.

Chamo de praticar a *dobra na linguagem* a capacidade de ser leitor e escritor em múltiplas textualidades. Dobrar a linguagem é a capacidade de, em meio aos regimes monológicos/monorracionalistas, explorar as possibilidades de se inventar polilinguista/polirracional. A dobra é a astúcia daquele que enuncia para não ser totalmente compreendido, não pela falta de sentido, mas pela capacidade de produzir outros que transgridam as regras de um modo normativo. A linguagem é um campo que revela múltiplas possibilidades, assim como enigmatiza muitas outras. É o terreno onde os jogos se estabelecem, e seus movimentos podem ganhar outros rumos, as regras podem ser transgredidas e lançadas a outros horizontes.

---

<sup>176</sup> Linguagem utilizada em diferentes manifestações culturais como na cultura do jongo e nas macumbas. Uma língua metafórica-cifrada, que cruza o português a diferentes línguas africanas, como o quimbundo. A língua do Congo se inscreve como o caráter metalinguístico da linguagem dos pretos velhos.

<sup>177</sup> Negaça é um dos conceitos próprios do jogo da capoeira, e compreende a ideia de dissimulação, sedução e dúvida através das performances do corpo. A negaça é umas das sapiências manifestadas pelos movimentos do corpo e está diretamente imbricada à noção de ginga.

<sup>178</sup> Gungunado é um dos termos que compreendem os efeitos sonoros emitidos pela boca que se somam à composição dos versos para enunciar-los de forma cifrada. O gungunar, nos repertórios do jongo, das umbandas e das macumbas cariocas, é o típico ritmo e sotaque da linguagem dos pretos velhos.

Sigo atento ao ensinamento passado por um jongueiro: “Se me perguntam algo, antes de responder, eu cismo. Eu cismo com o que eu escuto. Eu cismo com as coisas antes de falar. Tem que cismar, meu filho! Ninguém pode se entregar de vez.”<sup>179</sup> Firmemos o ponto: não há decolonização do pensamento se não há a *dobra na linguagem*. Com a cabeça alumiada pelos conselhos de Ifá<sup>180</sup>, parto da premissa de que o saber se versa em todas as línguas.<sup>181</sup> É nesse sentido que cismo com o título *Pode o subalterno falar?*, da célebre e fundamental obra da indiana Gayatri Spivak. Para mim, aqui nas encruzadas do Novo Mundo, a lógica do jogo se inverte e cria campo para a invenção – “Cabe ao subalterno enigmatizar!”

O enigma, que, para alguns, é o não dizer de forma direta, aparece em grande parte das culturas da diáspora africana como sendo as múltiplas possibilidades de entendimento encarnadas na comunicação. Os sujeitos plurilinguistas/pluriracionais são também aqueles que historicamente foram submetidos às violências do colonialismo. Assim, tiveram, nessas experiências, a capacidade resiliente de pluralizar os seus repertórios comunicativos. Entraram no jogo sem exterminar o outro, mas o absorvendo e o transformando em outra coisa, acumulando-o como força vital. Um modo de relação com a linguagem, único e intangível, gerado e parido no devir da experiência colonial.

Nas bandas de cá, cruzadas e amalgamadas no que Andrews (2007) conceituou como América Afro-Latina, cospem-se versos que são amarrações, flechas atiradas, enigmas lançados das bocas de poetas feiticeiros<sup>182</sup>. Nas palavras de um deles, o ponto ou a amarração é a espécie de um dizer montado por vários entendimentos. *Amarração* ou *ponto* são os termos invocados tanto na cultura do jongo, quanto nas macumbas para dimensionar a criação, o poder e o encantamento através dos jogos de palavra. Cabe ressaltar que as palavras que atam os nós das amarrações, fiam e alinham pontos são montadas e encarnadas por memórias e sabedorias múltiplas.

Assim, a palavra invocada nesse jogo não é meramente a palavra que se constitui como um conjunto de letras, sons, significado ou como unidade da linguagem humana, não é

---

<sup>179</sup> Essa fala foi expressa pelo mestre Délcio Teobaldo.

<sup>180</sup> Ifá ou Orunmilá é a divindade iorubana do conhecimento e do destino. Nos cursos da diáspora africana, o seu culto foi trasladado e preservado em diferentes localizações da América, principalmente na região do Caribe, mais fortemente em Cuba.

<sup>181</sup> Essa ideia faz parte de uma das passagens de Orunmilá em uma das inúmeras narrativas míticas que integram o repertório poético do culto. Na mesma alude-se a Orunmilá como o senhor do conhecimento, aquele que é o único capaz de falar e ouvir em todas as línguas existentes.

<sup>182</sup> ‘Poeta feiticeiro’ é a expressão utilizada para designar os jongueiros conhecedores dos segredos e encantamentos das palavras. Esses são também chamados de cumbas.



somente isso, é mais, é algo que transborda para o campo do encante. A palavra entoada nas múltiplas sabedorias transladadas pelo Atlântico, recodificadas e dinamizadas nessas bandas é a palavra-corpo, presença e integralidade do ser/saber negro-africano, efeito de encantamento que cria, mobiliza, destrói e reconstrói cruzando os limites entre a materialidade e a espiritualidade. A palavra para que chamo a atenção aqui é o princípio e potência de Elegbara<sup>183</sup>, o poder mágico que nos confere pulsão de vida.

Para os iorubás, a palavra se alinha às dimensões do sopro primordial, princípio gerador das existências e dos demais movimentos de criação. Nos mitos que compõem essa tradição, a palavra emerge como um amarrado de hálito, som, saliva e força, elementos que, em imbricação, produzem efeitos de mobilidade e concretização. Tecendo diálogo com outra perspectiva cultural, os falantes das diferentes línguas compreendidas no grupo nguni, populações identificadas como pertencentes do complexo linguístico banto, têm a noção de palavra vinculada ao conceito de força e poder. Assim, o que se expressa pela comunicação verbal é a própria dimensão do poder e da força do ser que a enuncia.

Esse breve riscado entre parte dos saberes dos jongueiros, das tradições iorubás e dos povos nguni fortalece, mais uma vez, a perspectiva da linguagem como elemento crítico, criativo, resiliente e transgressivo, contrário aos esforços do colonialismo. A presença e operação desses elementos na codificação de um Novo Mundo traçado e não homogêneo nos dizem muito. É na linguagem que opera grande parte das violências cometidas às populações negro-africanas transladadas para as Américas, como também é na linguagem que se praticam as formas de resiliência e transgressão.

Fanon (2008) nos chamou a atenção para a dimensão da linguagem como fenômeno estruturante das presenças e práticas vividas no mundo colonial. Fanon é mateiro, é abridor de caminhos; foi ele que deixou como contribuição o lastro de suas imersões na floresta de signos e discursos<sup>184</sup> que compreendem o terreno da linguagem. É nesse campo que se revelam as mais variadas faces dos modos vividos pelos colonos, pelos colonizadores e as suas respectivas interações. Um campo de polifonias onde o conflito, na dimensão caótica, é um princípio e agente dinamizador. Não à toa, a linguagem e o caos são campos de

---

<sup>183</sup> Título de Exu que o referencia como o senhor do poder mágico, responsável pelos movimentos, criações e comunicações.

<sup>184</sup> Como discursos, reitero que são consideradas as mais diferentes formas de comunicação. Assim, os discursos verbais não são modos privilegiados em relação a outras formas. Nesse sentido, cabe ressaltar a retomada do corpo como instância produtiva das mais diferentes formas de comunicação, sejam verbais, gestuais, musicais ou iconográficas. A comunicação e as suas mais diversas formas de enunciado se assentam no suporte e nas potências do corpo, perspectiva lida e credibilizada a partir dos princípios explicativos assentes na noção de Elegbara.

proeminência de Exu (Elegbara). Não à toa também, Fanon é a ponta da lança que abre caminho para uma virada enunciativa e crítica, que emerge confrontando os limites e os vazios deixados pelas discursividades monológicas.

Com a sua virada linguística, Fanon abre caminho para a emergência do que vem a se codificar como pós-colonialismo. Assim, cruzo as suas trilhas e reivindico outras vozes marginais fundamentadas nas lógicas do enigma para defender as amarrações versadas pelas vozes subalternas como discursos que transgridem os limites e esculhambam as lógicas normatizadas pelo colonialismo. Essas amarrações operam de forma tática, praticando nas frestas um amplo repertório de golpes, inventariando outras versões que rasuram o monologismo histórico propagado, e deixando um lastro que reverbera potência para outras invenções que confrontam os ditames da colonialidade.

Nesse sentido, devemos considerar a capacidade da dobra da linguagem praticada pelos sujeitos afetados pelas violências coloniais como uma potência inventiva que perspectiva outras possibilidades de ser, saber e poder. As vozes subalternas que “atam e desatam nós” fizeram e fazem isso. Nos versos que abrem o caminho para esses escritos está marcado de forma sutil rasuras em noções que foram investidas para serem universais. Porém, a própria necessidade de transgressão dos termos hegemônicos nos indica também as suas pretensas lógicas universalistas em torno da intensa produção de exclusão e descredibilidade de outros modos. Assim, é mais do que necessário o mergulho e a emergência de outras perspectivas de mundo. A presença e a credibilização das sabedorias daqueles que constituíram as dobras da linguagem é ação afirmativa e aponta para outros caminhos enquanto possibilidades.

O contrato que rege as normas nas bandas de cá do Atlântico não é o mesmo que estabelece os padrões de civilidade nas bandas de lá. As categorias raça e racismo devem ser compreendidas como elementos fundantes plantados nos alicerces do Novo Mundo. Raça e racismo fundamentam as lógicas dos modos de ser, saber e poder operadas por aqui. Nesse sentido, os Estados Nação da América Afro-Latina são Estados Coloniais. A pretensa igualdade, tão almejada como direito, aqui é uma exceção experienciada por poucos que pisam os chãos de nossas plantations irrigadas a sangue e desfrutam de seus privilégios. A nossa igualdade é versada como mentira, e falseia as mais diferentes formas de subordinação racial (Hernandez, 2013).

Assim, como sabedoria de fresta, trago a perspectiva lançada pelos jongueiros, que têm produzido, ao longo do tempo, as amarrações de palavras como forma de desestabilizar determinados efeitos provocando a emergência de outros. Dessa maneira, onde existe imobilidade, há também a necessidade de, através da palavra, invocar o poder que infere

dinamismo. Nesse sentido, a palavra amarrada em versos opera como um procedimento de encanto que gera movimento e transformação radical. O contrário disso seria o que os jongueiros chamam de marafunda, efeito que produz a estagnação, a perda de potência e o desencante.

Alumiado pelo que chamo de uma *filosofia da linguagem dos pretos velhos*, intitularei como *marafunda colonial* a noção que compreende a presença e os efeitos do colonialismo europeu ocidental como uma espécie de trauma. Assim, as múltiplas sabedorias que praticam as dobras da linguagem, tecidas nos termos da relação e da *crioulização* de Glissant (1990), são aqui invocadas como perspectiva de combate às marafundas coloniais. Nesse sentido, havemos de considerar que os traumas estão em aberto, a produção de violências por parte dessas *marafundas coloniais*, feitiços de perda de potência e de desencante da vida nada mais é do que a operação e a presença da dimensão da colonialidade. Em outras palavras, é demanda das brabas a ser vencida.

Precisamos desatar os nós dessas marafundas; para isso, havemos de invocar os múltiplos repertórios negro-africanos transladados pela encruzilhada Atlântica. Somos herdeiros de diferentes formas de dominação. Somos, ainda, dependentes da metrópole, subordinados nas dimensões do ser, saber e poder, as dominações nas bandas de cá versam de forma atualizada. Porém, precisamos buscar formas de tratamento, as que emergem como possibilidades de transformação radical do racismo/colonialismo não virão dos princípios historicamente privilegiados, ou seja, dos postulados brancos/europeus/ocidentais.

A diáspora africana é o marco do genocídio e da imigração forçada de milhões de seres humanos durante mais de quatro séculos. Um marco trágico que fundamenta a invenção do Novo Mundo nas Américas ou, como nas palavras de Césarie (2008), a remodelação da Europa enquanto centro, um mundo moralmente e espiritualmente indefensável. Esse mundo, encarnado pelo colonialismo, edifica-se na modernidade a partir da pilhagem de corpos negros e indígenas, colecionando estupros e espoliações. Nas palavras de Fanon (1968), as metrópoles europeias são tão terceiro-mundistas quanto aqueles que elas subordinam.

Porém, a diáspora africana se lança em perspectiva cruzada, pois é também o circuito inventivo que remodela as formas de ser, saber e praticar o mundo em dinâmicas de fluxo contínuo, alianças e processos de identificação. Busco mais uma vez o diálogo com o conceito de América Afro-Latina (Andrews, 2007) para alargar a compreensão das presenças negro-africanas no Novo Mundo. Essas presenças, marcadas pelo contrato de dominação assente nos pressupostos de raça/racismo, são também responsáveis pela codificação de uma rede

intercultural que intercambia múltiplas sabedorias que, praticadas socialmente nos mais diferentes tempos/espços cotidianos, forjam experiências de reinvenção da vida.

A presença dos referenciais identitários dos jongueiros, dos iorubás e dos ngunis imantadas e vigoradas sob o assentamento da afro-diáspora, ganham outros tónus, na medida em que esses referenciais, em relações de identificação, cruzo e agência, compartilham do mesmo processo de desmantelamento e reinvenção. Nesse sentido, nos cabe pensar o assentamento da afro-diáspora como um empreendimento inventivo, intercultural, que se codifica em um processo contínuo e inacabado.

As dinâmicas do Novo Mundo são encruzadas, é nesse sentido que havemos de praticar as dobras. Parto da sugestão de que o Atlântico não é somente o lugar de travessia, mas também o lugar do cruzo. O Atlântico é encruzilhada, por isso é um campo de possibilidades. O que é lançado na encruza é engolido de um jeito para ser cuspidor de outro, essa é a máxima que dará o tom das virações propostas. Assim, a diáspora africana é também o marco das formas resilientes, que praticam devidamente os ebós<sup>185</sup> revelando a natureza de outras presenças (ontologias) e a produção de outros conhecimentos/poéticas (epistemologias). É a partir de um inventário de práticas de saber tecido nos transes diaspóricos que se desatam os nós das *marafundas coloniais* e se invocam outras vibrações. Essas outras pulsações não reivindicam a subversão, miram a transgressão, incorporam as sabedorias das giras cruzadas das Américas negras para inventar outros mundos.

A diáspora africana é, ao mesmo tempo, um fenômeno de despedaçamento e reconstrução. Além de se caracterizar como um enredamento de múltiplas encruzilhadas, riscadas pelo ir e vir dos navios, percursos que redimensionam as relações e as presenças nas bandas de cá, a diáspora é como Yangí. A partir, de cada fragmento estilhaçado pulsa uma nova invenção. Cada fragmento dos saberes, das memórias e dos espíritos negro-africanos que por aqui baixam é um pedaço de um corpo maior que, mesmo picotado, se coloca de pé e segue seu caminho dinamizando a vida.

Invocando e encarnando as potências de Exu para a pluriversalização dos caminhos, marco que o enfrentamento das questões concernentes às presenças e interações na diáspora não se darão pela negação total do outro, mesmo quando esse outro é aquele que institui, na pequena ou na grande política, as formas de subordinação, dependência e naturalização do poder. Precisamos do outro, é com ele que se joga, saltaremos no seu vazio e gargalharemos,

---

<sup>185</sup> Ebó é o conceito próprio da cultura iorubá que designa a noção de sacrifício. Porém, o mesmo não está restrito somente à ideia de sacrifício ritual, mas à perspectiva do sacrifício humano como lógica de produção de possibilidades.

descortinando o véu da dissimulação. A estratégia da inocência racial (Hernandez, 2013), propagada em todas as Américas, mistura diferentes formas de operação do racismo, seja diretamente nos limites do corpo negro, com suas biopolíticas de extermínio e segregação, seja na manutenção dos privilégios brancos. Qualquer que seja a forma, é necessário transgredi-la.

A dinâmica versada nas bandas de cá é cruzada, alteritária e ambivalente. Nesse caso, a reinvenção perpassa por transformações radicais, ações que sejam transgressoras e produzam, ao mesmo tempo, um desarranjo e um reposicionamento. Para o desate dessa demanda, proponho a prática da dobra da linguagem; é necessário o domínio de outras línguas e racionalidades. É necessário mergulhar nos enigmas para então compreender o curso por outros caminhos. A prática da encruzilhada é, a rigor, uma perspectiva pluriversal (Ramos, 2011), que combate o autoritarismo e a arrogância de um único modo de saber a partir da emergência e a credibilização de outras possibilidades.

O dono da encruzilhada é Exu, um princípio descolonial e decolonial, pois precede as presenças e políticas de dominação do Ocidente europeu, como também, mesmo afetado pelo regime colonial, o cruza para transgredi-lo. Exu é tanto parte integrante de uma gnose, sabedoria pré-colombiana, como é uma reinscrição e invenção de práticas de saber a partir do desmantelamento cognitivo e do desperdício de experiências provocados pelas presenças coloniais. Segundo Figueiredo (2010), Mariátegui antecipou o que Anibal Quijano chamou de colonialidade do poder e do pensamento, conceito largamente reutilizado por Mignolo. Por sua vez, Mignolo (2008) problematizou as potências dessas sabedorias (gnoses) para ressaltar o que chama de *pensamento de fronteira* ou *epistemologia de fronteira*, uma consequência e saída rebelde para transpor tanto o fundamentalismo ocidental quanto o não ocidental.

Os cruzos, ações decoloniais praticadas a partir das potências de Exu, são práticas de saber fronteiriças, e as encruzilhadas são as próprias fronteiras enquanto campo de possibilidades pluriépistêmicas. A negação de Exu enquanto possibilidade credível perpassa por uma política racista/colonial de interdição dos seus praticantes (entes) enquanto seres humanos dotados de experiências de saber no mundo. Se na modernidade estabeleceu-se como regra o desvio existencial das populações negras, transformando mulheres e homens em peças de mercado (objetificação), estabeleceu-se também um questionamento acerca do estatuto ontológico das populações africanas e seus descendentes na diáspora.

Exu, nesse sentido, rompe com a intransigência das razões monológicas outorgadas pelo colonialismo, pois é tanto um princípio explicativo de mundo acerca do movimento, do dinamismo, da linguagem e de toda e qualquer atividade criativa, como é também o princípio

que fundamenta a condição humana, seja na sua materialidade e caráter individualizado, como também na instância das potências cognitivas e nas interações sociais. Não à toa, há uma máxima versada nos terreiros que diz que Exu é a divindade mais próxima e que mais se assemelha aos seres humanos. A presença de Exu é compulsória e inerente a toda e qualquer manifestação de vida.

Exu é o múltiplo no uno, o dínamo do universo, a protomatéria da criação, o movimento que encarna todos os seres, face individualizada de cada ser criado, as suas potências e produções. Exu fundamenta o princípio do ser/saber pluriversal, é o linguista e intérprete do sistema mundo, é aquele que nos possibilita praticar as dobras. Para Ramose (2013), ontologicamente, o Ser é a manifestação da multiplicidade e da diversidade dos entes. Essa é a pluriversalidade do ser, sempre presente. Exu fundamenta um estatuto ontológico e epistêmico afro-diaspórico na medida em que é o princípio que instaura a vida nos seres juntamente com as potências cognitivas construtoras das suas práticas de saber. Nesse sentido, Exu reposiciona esses seres para um humanismo historicamente negado pelo regime colonial. A divindade iorubana, ressignificada na diáspora, é o princípio e potência que fundamenta a natureza dos seres na medida em que é ele o elemento que cruza os homens às naturezas cósmicas (orixás) e ao movimento de tudo que é criado.

Nos cabe, então, pensar a diáspora africana a partir das múltiplas presenças negras nas Américas, problematizando as diferentes presenças e produções não somente em uma perspectiva comparada, mas riscando uma perspectiva encruzada. A noção de América Afro-Latina destaca as relações das populações negro-africanas e seus descendentes no trançar de uma esteira de pertencimento transregional que alinhava os diferentes aspectos das experiências negras durante séculos de colonialismo europeu ocidental.

Na abordagem feita por Andrews, que compreende o período de dois séculos, nos são apresentadas em destaque as dominações exercidas por Espanha e Portugal, todavia, são apontadas também marcas de outros projetos coloniais europeus nas regiões do Caribe e Estados Unidos. Assim, mesmo não fazendo parte do que se compreende como América Afro-Latina, os países caribenhos de língua inglesa e francesa inscreveram experiências fundamentais para o pensar da trama abarcada pelo conceito, porque compõem o grande complexo da diáspora africana e pelas suas proximidades e interações com as regiões do Caribe espanhol.

Impulsionado pelas narrativas que tecem a noção de América Afro-Latina e revelam uma trama pluriétnica da diáspora, também crioula (Glissant) e afro-mestiça (Zapata Olivella, 1962; 2010), me lanço na problematização de questões que têm como principal intuito a

contribuição de novas perspectivas para as teorias da diáspora africana e para as lutas antirracistas e decoloniais. Dou ênfase aqui às dinâmicas concernentes ao contexto brasileiro, a pedrada crítica que lanço mira os processos de edificação do Estado Nação/Colonial que se fundamenta na política de extermínio, subordinação e descredibilização das presenças e produções negras.

Considero que o Estado Colonial brasileiro é estruturalmente racista, ou seja, o substantivo racial é elementar na sustentação, produção e atualização das formas e operações de organização e desenvolvimento da sociedade. Nesse sentido, as problemáticas referentes aos termos raça e racismo no Brasil não se restringem às heranças oriundas da escravidão. Essas dimensões se complexificam e ganham tónus com os investimentos na formação da nação. Essas ações aprofundam mais ainda as violências, injustiças, desigualdades e abismos entre negros e brancos. A nação como um projeto de aprofundamento da exclusão das populações negras, seja pela não reparação aos danos de séculos de escravidão, pelas políticas públicas de imigração europeia, de controle dos corpos e das práticas, dos esforços para o embranquecimento através do culto à mestiçagem, e da naturalização das diferenças, o que omite a violência contra os negros, o racismo praticado no Brasil e o privilégio dos brancos.<sup>186</sup>

Não à toa, como nos apresenta o verso que abre caminho para essa discussão, os jongueiros fincaram suas tendas praticando os tempos/espacos inventando terreiros e mundos. Os Estados-nação latino-americanos não contemplam de maneira inclusiva a experiência negro-africana. Essas experiências em constante deslocamento inscrevem um contínuo que inventa suas territorialidades e pertencas nas práticas sociais, modos de escrita e leituras de mundo, ou seja, outras gramáticas.

O Brasil enquanto um Estado Colonial é aquele que fundamenta o seu projeto de nação pelas vias das políticas de aniquilamento da população negra e de seus bens simbólicos, exaltando a mestiçagem não como uma trama pluriétnica, cosmopolita, polifônica, contínua, conflituosa e inacabada, mas como projeto político de controle, produção de desigualdade, anestesia e branqueamento da população. É nesse sentido que, para rompermos as formas de colonialidade e os processos de desmacumbização investidos pelo Estado Colonial brasileiro, haveremos de praticar a dobra da linguagem. Desatemos os nós para, então, identificarmos os investimentos de esterilização submetidos ao projeto civil por parte da política colonial.

É necessário reforçar as diferenças entre os já citados conceitos de *crioulização*, de Glissant, e *afro-mestiçagem*, de Zapata Olivella, do termo *mestiçagem*, acomodado sob as

---

<sup>186</sup> Ver Andrews (2008).

especificidades do projeto colonial brasileiro enquanto política de branqueamento e assepsia dos saberes e bem simbólicos negro-africanos. Assim, consideremos mestiçagem ao “modo brasileiro” enquanto um projeto de branqueamento e fomento do racismo, como um elemento estrutural e estruturante das “civilidades” que pavimentam o chão da política colonial do Estado-nação. Essa é a mestiçagem que opera nos processos de desencantamento e perda de energia vital, promovendo o que eu busco chamar de *desmacumbização*.

O Brasil que insiste em se *desmacumbizar* é “democraticamente racial”, genocida e monológico. Para avançarmos nos tratos de suas demandas, haveremos de ler os termos que compreendem as noções de *macumba* e de *mestiçagem* de forma cruzadas. Nesse sentido, temos de lançar mão de uma perspectiva em viés para, então, identificarmos os investimentos de esterilização submetidos à noção de macumba por parte da política colonial e cultuados até os dias de hoje, nas atualizadas formas de dominação. É necessário ressaltar que a macumba, a partir de um determinado momento da nossa história, passa a ser alvo do preconceito dos próprios herdeiros de suas sabedorias, deixando de ser credibilizada como um complexo de saberes e pertencimentos múltiplos, para ser fixada unicamente como um termo degenerado, tipificado como referência de práticas e condutas subalternas.

Nesse sentido, para rumar a prosa, é fundamental que marquemos as oposições entre o conceito de cruzo, princípio que fundamenta e permeia as macumbas cariocas e grande parte das manifestações afro-brasileiras, e a dimensão da mestiçagem, especialmente no que tange às suas particularidades vinculadas ao projeto colonial brasileiro, enquanto política de branqueamento e assepsia dos saberes e bem simbólicos negro-africanos. A “mestiçagem aos moldes brasileiros” opera como política que pavimenta o chão do Estado Colonial, posicionando-se de forma contrária às perspectivas de acúmulo de força vital propostas pelos princípios assentes em Enugbarijó.

É importante ressaltar que as macumbas e as suas derivações são compostas por uma trama interétnica que tece alianças, negociações e conflitos. A macumba é, em suma, um complexo de práticas e saberes intercultural que, no Novo Mundo, se trança de forma ambivalente a partir dos cruzos entre múltiplas presenças e sabedorias negro-africanas, ameríndias e de outras tantas em trânsito. Na lógica das macumbas brasileiras, prevalece a máxima de Exu enquanto Enugbarijó, aquele que engole de um jeito para cuspir de outro. Exu é também o moleque travesso que veste a sua carapuça da cor que ele bem entender, impossível é definir como sendo de uma única cor.

Problematizar o cosmopolitismo dessas práticas a partir de princípios analíticos fundamentados em visões de mundo que se centram em modos hierarquizados de saber e



poder é continuar a fortalecer uma toada de subordinação racial que conserva a subalternização dos saberes negro-africanos em prol da dominação pelo modelo branco eurocêntrico. Dessa forma, torna-se necessário lembrar que o complexo intercultural das presenças e práticas negro-africanas cruzadas pelo Atlântico é afetado pelo racismo, que opera nos limites físicos, das marcas, como também no âmbito imaterial, aspecto que tange a formação das mentalidades e subjetividades. Por isso, a problemática epistemológica deve ser credibilizada como uma problemática étnico-racial. Nesse sentido, existe uma lógica operante no campo dos saberes que se orienta a partir do racismo antinegro e em favor de conhecimentos vestidos pela branquitude (lugar historicamente construído como de privilégio e de naturalização das diferenças).

Os discursos cruzados, interculturais, advindos das próprias práticas foram renegados por grande parte dos intelectuais que, embora incorporados pela branquitude, se debruçaram sobre as temáticas negras. Não coincidentemente grande parte desses pensadores foram também aqueles que capitanearam esforços para a tonificação das teorias raciais que buscavam justificar por intermédio de um modelo de cientificismo a “inata inferioridade” das populações negras. Para esses intelectuais as relações entre negros e brancos só tinha um caminho possível no projeto de edificação de nação: a superação das marcas negras, sejam físicas ou simbólicas, pela prevalência da “supremacia” branca.

Uma das hipóteses que lanço para o desdenho dos termos cruzados, assentes em uma esteira interétnica, por parte dos pensadores adeptos dos estudos do “negro-tema” é a crença que esses tinham de que os termos cruzados eram impuros em relação a outros “absolutos etnicamente”. É nesse sentido que nos deparamos com uma profunda escassez de produções que apontem a complexidade das presenças negro-africanas em relação a seus cruzos (intersecções étnicas) ou, em outras palavras, o seu caráter traçado. Outro dado é a disparidade entre aquilo que se rotulou e hipertrofiou como de matriz iorubana, codificando uma “iorubanização” ou “ketucracia” das culturas afro-brasileiras, em detrimento do investimento e problematização das presenças e contribuições advindas do troco banto e de outros *cruzos*.

Guerreiro Ramos (1995), um dos expoentes da formulação da noção de branquitude e crítico do chamado “negro-tema”, campo ocupado por parte dos estudos clássicos de autores como Silvio Romero, Nina Rodrigues, Arthur Ramos, Gilberto Freyre e Thales de Azevedo, define a hierarquização branca como a ânsia de estudar o negro, ao lado de quem sua brancura é ressaltada. Assim, tomamos como base a crítica de Ramos que vem a definir a branquitude

não como algo estritamente baseado na genética, mas como algo operante no plano ideológico, a brancura como critério de estética social.

Nessa perspectiva, a noção de brancura no Brasil constitui-se também como um lugar de fala protegido, aquele que permite que os que desfrutam dessa condição privilegiada notem sem ser notado e falem sem ser nominados. Assim, ao contrário dos negros, que, mesmo descredibilizados, interditados como possibilidade, têm suas marcas e presenças evidenciadas para a vigilância e extermínio. As práticas culturais afro-brasileiras foram historicamente lidas e comentadas por mentalidades que desfrutaram dos privilégios da branquitude, de modo que foram interpretadas e conceituadas sem terem suas próprias bases de conhecimentos identificadas e credibilizadas. Assim, as elites, mantenedoras dos privilégios de raça e classe, ao se debruçarem sobre as sabedorias negro-africanas, as leem de maneira hierarquizada, mantendo-as cativas de suas presenças acomodadas nas cadeiras epistêmicas arranjadas sob a sombra dos alpendres da casa-grande.

Aqueles que foram obrigados a jogar no campo do outro e dobraram a linguagem cantaram: “senta no banco de areia, senta no banco de areia, a sereia está no mar, senta no banco de areia.”<sup>187</sup> Assim, uma virada epistemológica que seja antirracista e decolonial haverá de ser, necessariamente, uma virada linguística, uma ação poética/política. Debruçar-se sobre as práticas culturais afro-diaspóricas as mantendo como formas exóticas, folclóricas, animistas-fetichistas e menos sofisticadas é contribuir para a manutenção da toada de um racismo multifacetado, que opera do fenotípico ao epistêmico. Não basta objetificar as práticas e os praticantes como alvo de estudos centrados em razões intransigentes, como também não basta reivindicá-los em prol da representação da diversidade sem que os considere em suas integralidades. A virada epistêmica perpassa por ações de justiça cognitiva que reposicionem o de ocupação e de enunciação dessas produções. Mais do que baianas e capoeiristas estampados em cartões postais, precisamos de movimentos que quebrem as linearidades e apontem outros cursos epistêmicos.

Assim, retorno a ressaltar: não há virada epistemológica sem virada linguística. É nessa perspectiva que me refiro à dimensão epistêmica como sendo política/poética. O jongo dos versos enfeitados dos velhos cumbas, das bananeiras plantadas na boca da noite, da semântica dos rosários, dos versos lançados para a hora grande por Mano Elói<sup>188</sup> e das

<sup>187</sup> Verso entoado pela comunidade jogueira de Pinheiral.

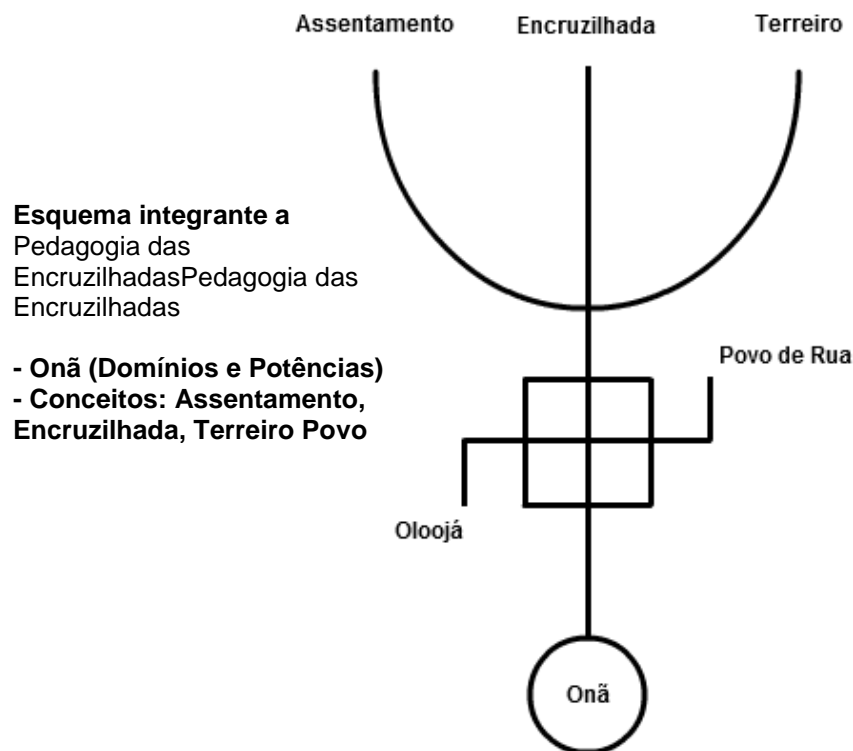
<sup>188</sup> Mano Elói Antero Dias, jogueiro, batuqueiro, babalorixá, líder do movimento sindical da estiva e um dos fundadores do Império Serrano.

ladainhas de cura de vovó Maria Joana<sup>189</sup>. A capoeira do jogo de valentia e vadiação curtida por corpos devidamente fechados por rezas e patuás, das mandingas de Besouro, ao jogo de encanto de mestre Caiçara e seu Canjiquinha<sup>190</sup>; onde se bate com o pé, há também uma mão invisível que toma de conta. As umbandas, candomblés de caboclo, omolocôs, ritos domésticos e comunitários, cruzos entre pajelanças e passagens de eguns afro-diaspóricos. Das picúias dos calundus até a religião do caboclo exusíaco que cruza as sete encruzilhadas. Dos toques de congo dos tamborzões dos bailes funk, os mesmos que tocam para baixar caboclos de todas as bandas batem para o transe dos corpos.

A diáspora africana é assentamento, é chão comum para diferentes invenções. Assentamento é alicerce mesmo sem ser visto. Para um Brasil assombrado e desencantado pelo racismo/colonialismo, o que foi investido como saída para o “melhoramento civilizatório” é a negação de múltiplas sabedorias. Firmemos o ponto encruzando essa regra, praticando as transgressões necessárias, fazendo o que muitos dos que por aqui passaram fizeram. Vadiemos nas dobras da linguagem.

*Laroyê Exu, mojubá!*

Figura 3 - Ponto riscado



<sup>189</sup> Jongueira, rezadeira, mãe de santo de umbanda, uma das pioneiras do jongo na Serrinha e mãe de Mestre Darcy.

## 5 5ª ESQUINA: O DONO DO CORPO E O SENHOR DO PODER MÁGICO

### 5.1 O arrebate do corpo, a ênfase no saber corporal

Qual é a cor da carapuça que veste Exu?<sup>191</sup> (Gargalha...). Qualquer uma que ele queira. Exu pode ser o que quiser, manifesta-se como bem entender, é um princípio incontrollável. Ele é a primeira estrela, o primeiro a ser criado e também o que dá o tom do acabamento nas dinâmicas que encruzam os mundos. É impossível dizer qual a forma que ele escolherá para se apresentar e interagir conosco. Exu é a conexão entre tudo, é o princípio de tudo que se passa de uma coisa para outra, de um ser para o outro. É ele que conecta as diferentes dimensões que compõem as existências, é o nosso compadre que transita serelepe conectando o Orun com o Ayê, as divindades (orixás) entre si e com os demais seres existentes. É reservada a esse orixá a condição de princípio de conexão, interlocução e mediação, ele é o linguista e intérprete do sistema mundo, seja ele visível ou não.

Exu se configura como a divindade mais próxima dos homens, encarnado em todos os momentos de nossas existências, desde o grito do recém-nascido ao último suspiro de morte. Já diria o sábio conhecedor do riscado: “Exu é o primeiro na vida e na morte.”<sup>192</sup> Mesmo interpenetrado a todas as instâncias da existência dos homens e se aproximando ao máximo do caráter humano, ele ri de nossas limitações, anseios, zomba daqueles que enveredam pelas obsessões de grandeza e certeza. Exu nos faz sentar no vazio, esculhamba nossas pretensiosas verdades. Constrói ao destruir. No jogo sincopado, o que nos espreita é a queda. Não à toa, é ele o princípio da imprevisibilidade. Assim, o que há de emergir no vazio do sincopado? Exu nos sopra: reinvente-se, crie. Haverá sempre uma possibilidade.

O ensinamento do velho mestre conhecedor das mandingas do corpo nos diz: “ficar com os dois pés no chão é pedir para cair.”<sup>193</sup>. A sapiência está na artimanha de, quando se bota

---

<sup>190</sup> Mestre Caiçara e mestre Canjiquinha são dois importantes nomes da capoeiragem baiana que protagonizaram célebres disputas fora das rodas de capoeira através do encanto.

<sup>191</sup> Esse questionamento se encruza a uma das mais conhecidas narrativas sobre Exu, presente em um dos 256 odus Ifá, em que o orixá veste um gorro de duas cores e serpenteia entre os limites de visão de dois vizinhos que travam uma trágica disputa pela certeza acerca da cor do gorro.

<sup>192</sup> Essa frase foi enunciada pelo sacerdote de candomblé Pai Carlinhos.

<sup>193</sup> Fala de Mestre João Grande.

um pé, se tira o outro; se coloca o pé, tira a mão e vice-versa, daí nasce o jogo de corpo, a ginga, o rolê, o drible e a negaça. Assim, fingindo que vai para um lado, corre para o outro, o jogo de corpo é sanfonado, quando se quer, fica grande, quando não, se amiúda.<sup>194</sup> O corpo é esfera mantenedora de potências múltiplas, o poder que o incorpora o transforma em um campo de possibilidades. O corpo em performance nos ritos se mostra como arquivo de memórias ancestrais, um dispositivo de saberes múltiplos que enunciam outras muitas experiências.

Se a manha do jogo de corpo está em não deixar os dois pés presos no chão, seremos desafiados a dar nossos pulos. Afinal, “é a necessidade que faz o sapo pular”! E é aí, em meio a gingas, dribles, rolês, pernadas, pulos de um lado para o outro que emerge o elemento principal da reflexão proposta neste capítulo, o *saber corporal* (Tavares, 2014). Este elemento é o núcleo responsável pelas manifestações e reproduções das sabedorias negro-africanas transladadas e ressignificadas na diáspora.

Segundo, o mestre<sup>195</sup> que formula essa noção, o *saber corporal* constitui-se como o núcleo de uma série de ações inscritas enquanto estratégias, cuja finalidade é a edificação de espaços onde as identidades sejam vigoradas. Assim, nas práticas cotidianas, as ações advindas dessa sabedoria operam na tessitura de identidades reivindicadas a partir de seu próprio núcleo. Esse processo enuncia identidades corpóreo-gestuais. Nessas vias, as dimensões dos ritmos corporais e a movimentação gestual apontam as encruzilhadas em que as culturas negras estão lançadas. Encruzas essas que alinhavam os permanentes conflitos, embates, adaptações e negociações em que esses saberes estão lançados (Tavares, 2014, pp. 25-6).

O arrebate do corpo a partir de Exu, bem como a emergência e a credibilização dos seus saberes implicam no exercício de *rolês epistêmicos*, movimentos que nos deslocam ao encontro de caminhos pluriépistêmicos e polirracionais. Esses cursos, cruzados e imantados pelo axé de Exu, se atam de forma ética/estética às orientações antirracistas/decoloniais, e se entrecruzam compartilhando o ideal de uma transformação radical implicado na luta pela equidade.

A instituição colonial edificou-se a partir da pilhagem de corpos negros brutalmente assassinados, desencantados, desmantelados e blindados cognitivamente (Tavares, 2015). O

---

<sup>194</sup> Fala de Mestre Moraes.

<sup>195</sup> Ressalto o meu reconhecimento de Tavares como conhecedor das escritas e dos saberes da capoeiragem nos limites da própria prática. Em oportunidades distintas, tive o privilégio de compartilhar com o mesmo as

corpo negro, como um suporte que monta outras sabedorias, um inventário e mola propulsora de invenções firma como um assentamento de outros modos de racionalidades, opostos aos praticados pelo Ocidente. Dessa forma, o corpo se consagra como a própria instituição que compreende a existência do ser em integralidade com a comunidade e o universo (Tavares, 2014).

Exu é o elemento que nos possibilita um reposicionamento do corpo. A disponibilidade conceitual inscrita nesse signo nos revela dimensões historicamente negadas pelos regimes de verdade mantidos pelo ocidente. A emergência de novas perspectivas, a partir de Exu, nos permite credibilizar princípios, domínios e potências do *ser* que transgridem os parâmetros da política colonial. Cabe ressaltar que essa política de dominação exercida há mais de quinhentos anos é demasiadamente concentrada na violência contra os corpos. Assim, a violência praticada nos cotidianos da colônia autoriza a coisificação dos seres, do mesmo modo que a coisificação perpetua a violência. Nesse sentido, funda-se uma lógica de governabilidade da vida, uma marafunda viciosa que substancia o sentido existencial do homem branco (colonizador) em detrimento do desvio existencial do ser não branco (colonizado).

Assim, a política colonial sempre foi e sempre será uma biopolítica. Por aqui, há mais de cinco séculos se empilham corpos, se cavam covas rasas, assim como se investe em tecnologias de contenção, tortura e docilização dos mesmos. Para além da manutenção do genocídio das populações não brancas (negros e indígenas), há também o investimento na perpetuação do esquecimento. Essa dimensão é aquela que os iorubás conhecem como a morte espiritual, a morte não física. A empresa colonial mata de inúmeras formas, seja com balas, com a precarização da vida, com o desarranjo das memórias, com o dismantelo cognitivo, com a coisificação do ser e a produção e a manutenção do trauma. A política colonial é aquilo que Mbembe (2003) chamou de *necropolitics*, um sistema de ataques diretos à vida.

A proposição de uma pedagogia que é montada, feito cavalo de santo, por Exu, se orienta por uma filosofia da ancestralidade negro-africana na diáspora. Assim, recolhe-se, no balaio de memórias, múltiplas sabedorias praticadas ao longo do tempo por aqueles que vieram antes e, no fiar da pertença, da continuidade, da esperança e da utopia, partilharam o sentido do *ser* e a reinvenção da vida. Exu, como espiral do tempo, aquele que acerta o pássaro ontem com a pedra que atira hoje, é um dos princípios fundamentais para a

---

vivências da capoeiragem, uma na roda do cais do Valongo, e outra na residência de Mestre Camisa. Para mim, essas vivências têm valor inestimável e forjam educações em encruzilhadas.

fundamentação do conceito de ancestralidade. É ele a liga das existências, é o devir; o seu caráter como elemento procriador e comunicador nos permite o alargamento do tempo/espço e a interação dos seres em perspectiva multidimensional.

Exu é a força motriz do universo, um poder incontrolável e impossível de ser dominado. A interação com o mesmo reivindica uma ética responsiva, uma vez que é ele o múltiplo no uno e o um multiplicado ao infinito, está em tudo e em tudo está. Assim, Exu, como uma potência inesgotável, dobra qualquer perspectiva de escassez. Por isso ele é o senhor dos caminhos (Onã), pois o seu caráter dinâmico é uma constante produtiva. São inúmeros os mitos em que Exu protagoniza pejeas vencendo a morte, e, em grande parte delas, Exu age através de sua perspicácia, a ludibriando, pregando peças nela e a afastando de afetar aqueles a quem ela se destina. Como no caso do mito em que Exu salva Orunmilá da morte, servindo a ela a comida que Orunmilá ofertou como ebó. Assim, a morte não poderia mais matá-lo pois havia se alimentado da sua comida.<sup>196</sup>

É importante ressaltar que, em grande parte das narrativas míticas, a noção de morte transcende a dimensão de uma simples oposição à vida. Nesse sentido, destacam-se as perspectivas explicativas assentes na cosmogonia iorubana e, respectivamente, nos cruzos da afro-diáspora, em que a noção de morte, para além da constituição da matéria, se vincula às noções de esquecimento, escassez, desencante e perda de energia vital. Esse giro explicativo é fundamental para credibilizarmos os cultos à ancestralidade – suas invocações e encarnações – como um elemento emergente e fundamental na reinvenção da vida na diáspora, na medida em que abrem um campo de possibilidades de combate à escassez.

Assim, a dimensão do corpo, para essas sabedorias, transcende os limites do emprego usado pela lógica ocidental. O mesmo é suporte de sabedorias múltiplas que baixam e o encarnam; é também um elemento de imantação e diálogo constante (cruzo) com o campo multidimensional. O corpo potencializado pelo transe (deslocamento e trânsito por múltiplas dimensões) passa a não ser meramente passivo às violências a ele empregadas, se desgarrar da fixidez material imposta pelo substantivo racial e passa a operar inventando/inventariando ações de resiliência e transgressão.

Nesse sentido, reposicionar o corpo a partir de um curso de ser/saber outro, perspectivado pelas encruzilhadas de Exu, perpassa por credibilizá-lo como potência. Assim, emerge como caminho não somente aquilo que, em primeiro momento, é o corpo nos limites de sua materialidade, mas aquilo que o filósofo afro-brasileiro Vicente Ferreira Pastinha atou

---

<sup>196</sup> Essa passagem está contida em um dos 256 odus Ifá. Nela também se resalta a dimensão de uma ética responsiva entre Exu, Orunmilá e Iku.

como sendo “tudo que o corpo dá”. Ou seja, a integralidade entre suporte físico e suas potências, que eu compreendo como as operações de Bara e Elegbara, o corpo físico e sua espiritualidade (potências). Dessa forma, é a partir desses conceitos que adentramos as práticas de saber (performatividades) da afro-diáspora como repertórios táticos antirracistas/decoloniais inventariados nas dimensões da corporeidade. Mandinga, incorporação, ginga, negaça, transe, rolê, efó, amarração, feitiço, terreiro, esquiva, drible, entre outros inúmeros conceitos praticados como sabedorias de fresta, são marcas que tecem esse inventário assente nos limites do corpo.

Exu é aquele que tem a cabeça afiada como a ponta de um obé<sup>197</sup>. Ifá nos conta que sobre a cabeça desse orixá não repousam fardos, ele é um único corpo, um ser integral, que sente/age e reverbera as potências criativas do ser supremo em seu todo. Exu, quando se parte, é porque de seus pedaços emergirá um novo ser, tão completo e integral como aquele que havia antes. Ele é o movimento primordial, de tempos remotos, antes mesmo da criação do universo, o dinamismo dessa força gerou a primeira matéria, um ponto concentrado que se materializou imantando toda a força propulsora. Esse ponto concentrado, materialização da potência de Exu, não suportou conter toda a força criativa e explodiu. Da própria energia da explosão gerou-se o movimento de ordenação do universo. Dos pedaços estilhaçados por todo o infinito nasceram novas criações, a reverberação desse evento gerou a possibilidade do acontecer, do devir. É por isso que Exu é lido como a espiral do tempo, o primeiro corpo, aquele que é dotado de inteligibilidade, que atravessa tudo e todos pois é o próprio acontecimento em si.

Na Pedagogia das Encruzilhadas, o corpo e os seus saberes emergem a partir do referencial Exu. O corpo, primeiro lugar do ser no mundo, suporte em que baixam potências múltiplas. Esse elemento, alvo de tortura, objetificação, cárcere e estupro durante a pavimentação do Novo Mundo, é aqui lido a partir dos domínios e potências de Bara (dono do corpo) e Elegbara (senhor do poder mágico). Minha intenção ao invocar esses domínios é praticar um verdadeiro furdunço teórico-metodológico, porém, comprometido com o espírito exusíaco de reorganizar a partir da desordem, para apontar novos caminhos. Isso se faz necessário na medida em que o colonialismo concentrou seus ataques primeiramente nas dimensões do corpo.

Essa trilha aberta por Fanon (1964) é incursionada por Tavares (2014), que nos lembra que os processos ditos civilizatórios, praticados via escravidão/colonialismo, transformaram o

---

<sup>197</sup> Faca.



ser negro em algo coisificado. De um corpo integrado às múltiplas dimensões de suas cosmovisões, instância do sagrado, como também de toda e qualquer possibilidade criativa, o corpo negro foi transformado em *peça*<sup>198</sup> de um processo de transformação material. Exatamente o que Mbembe (2015) chamou de “homem metal” ou “homem niquelado”, aquele que só é tido como possível a partir de seu caráter mercantil, de seu desvio ontológico, para ser fundido como uma nova forma nas forjas do Novo Mundo.

Como parte integrante da agenda curricular do Estado Colonial, os modos de educação praticados via escolarização, ao longo dos tempos, reificaram os ideais dominantes. Assim, manteve-se de forma institucional a lógica de disciplinarização dos corpos, os dismantelos, blindagens e desordens das memórias e das cognições. Plantou-se na subjetividade dos seres da colônia a toada “preto não tem história”, “o preto é mais adaptado ao trabalho braçal”, “preto é desalmado”. A tríade colonialismo, igreja e ciência operou no desmembramento da integralidade entre mente, corpo e espírito e na transformação dessas três instâncias como partes a serem cultivadas de forma separada. A invenção do ser via essa lógica dominante perpassa, então, pela vigilância do corpo (pecado), a edificação da mente (racionalidade) e a salvação do espírito (cristianização).

Para o ser negro, fixado a uma condição vacilante, animalizado, coisificado e fundido, nas fornalhas coloniais, nos moldes do lucro, o que resta é a contenção dos seus impulsos primitivos por meio da subordinação do corpo (cativo, objeto sexual, brinquedo, alegoria), da infantilização da mente (ingênuo, imaturo, não inteligível e não sofisticado) e da conversão da alma (colonização cosmológica, monologização da linguagem e submissão aos regimes de punição).

Porém, o mesmo corpo que é investido de violência para a sustentação desse regime é também o corpo que vibra as potências da imprevisibilidade e das possibilidades. É o corpo que nega, dissimula, faz a finta, enfeitiça, joga, finge que vai, mas não vai. É a sabedoria de fresta da síncope, a invocação da palavra que constrói mundos, a encarnação do ser em outras esferas, a ginga que vadeia ocupando os espaços vazios e fazendo do pouco muito. É o corpo de Bara e Elegbara, o corpo de transgressão e resiliência. Aquele que faz do seu suporte físico arquivo, arma, amuleto, totem e terreiro. Aquele em que a mente vagueia no cruzo entre sentir/fazer/pensar, se permitindo montar por experiências cosmopolitas, pulsada por saberes fronteiriços. Aquele que reivindica a alma como esfera de alargamento do tempo, princípio de imanência do ser e pertença coletiva assente na ancestralidade.

---

<sup>198</sup> Segundo Tavares (2014), a denominação era justamente a de *peça*. O corpo negro, dado que sua condição de humanidade desaparecia, era uma ferramenta descartável.

O corpo, seus domínios e potências são um dos elementos que codificam a Pedagogia das Encruzilhadas. E para esse riscado venho praticando algumas estripulias mobilizado pelas múltiplas possibilidades advindas do corpo, reivindicando a sua presença nos debates acerca dos conhecimentos. O corpo que narra e salvaguarda a memória do grupo por meio de suas inscrições gestuais, que aludem aos modos de vida nos tempos/espacos de origem (Tavares, 2014). O corpo que, para o autor em diálogo, constitui o saber da comunidade e se codifica como *arquivo* e como *arma*, perspectivas que o fortalecem como um saber corporal (p. 82). São as noções evidenciadas acima e encruzadas aos domínios e potências de Bara e Elegbara que me lançam no jogo e me permitem praticar/defender as noções de *rolê epistemológico*, *incorporação* e *mandinga*. Noções que compõem o balaio da pedagogia de Exu.

Desculpem-me a indelicadeza, a desobediência e o tom rebelde, mas é que nas bandas de cá o pecado não existe, toda vez que por aqui baixa, é logo rasurado. Assim, caso pareça vulgar ou abusado, finja que não viu, dissimule. A intenção é descadeirar, destronar, rebaixar, nos termos *rabelesianos* (Bakhtin, 2013). A brincadeira é séria, a provocação é para tirar uns sarros. Então, botemos o pau de Exu para fora. O falo ereto, vigoroso de Exu, motivo de medo, de perseguição, de interdição e associação ao Diabo cristão, aqui é posto para fora como símbolo de vitalidade, de continuidade, de perpetuação. Para os iorubás, a potência de Exu enquanto senhor dos movimentos e de todo e qualquer ato criativo está aí representada. É na dilatação dos vasos sanguíneos, no endurecimento do falo, na concretude da ereção, como também na boca que tudo come, que cospe, que assovia, ritma o hálito e determina a concretude do mundo através da palavra que Exu pratica suas traquinagens e estripulias de inventar a vida enquanto possibilidade.

## 5.2 Tudo que a boca come e o corpo dá: incorporações e mandingas

Movemo-nos... A Pedagogia das Encruzilhadas é um projeto que emerge da “falta” para operar na “falta”! Deixe-me desamarrar o ponto! A pedagogia exusíaca emerge das *ausências*, cunhadas, nos termos de Santos (2008), como os processos de invisibilização/descrédibilização/subalternização produzidos pela dominação do Ocidente europeu. Assim, o balaio tático exusíaco emerge e opera no vazio deixado, ou seja, nas frestas. Os efeitos e operações mobilizado pelas vibrações assentes no signo Exu alinhavam uma série de características comuns em diferentes expressões dos fazeres negro-africanos

transladados na diáspora. Podemos pensar esse cosmopolitismo de práticas que resguardam as potências assentes no signo Exu a partir do que Simas (2013) chamou de *culturas de síncope*.

A síncope compreende-se como uma alteração rítmica que consiste no prolongamento do som de um tempo fraco até um tempo forte (Sodré, 1998). Porém, a sugestão que me é cara é a de pensar a síncope como Exu. Sodré pensou o fenômeno dessa maneira mirando a divindade iorubana encruzada à musicalidade do samba. Para ele, no intervalo entre o tempo fraco e o forte, o corpo se manifesta, inscrevendo algo a partir de sua mobilização. Nesse curso há também um apelo a um retorno impossível. Para o autor, os dois tempos em contraste são os elementos genitores desse som, também transportado por um terceiro termo, Exu (p. 68). É o poder de Exu, nos domínios de *Bara* – dono do corpo – e *Elegbara* – senhor do poder mágico –, que leva o corpo a procurar a falta.<sup>199</sup> É nas frestas, nas faltas, nas ausências que se explode o imprevisível e o possível.

As *culturas de síncope* versadas por Simas (2013) são todas aquelas manifestações que compartilham o praticar as frestas e são pulsadas por essa potência parida no *entre*, que vagueia em busca de preencher os vazios. Capoeira, jongo, samba, macumbas, entre outras múltiplas expressões, são culturas de síncope, que, mesmo sofrendo esforços para serem enquadradas em determinadas normas, garimpam espaços para eclodir nos vazios deixados. São práticas que suas potências vibram nos tons das imprevisibilidades e das possibilidades. Assim, por suas características, as considero como práticas radicalizadas no elemento primordial que é o signo Exu.

Essas práticas, além de compreenderem um repertório de habilidades assentadas em um princípio comum, também se destacam por imantarem o corpo, assentamento de suas potências, produtor de discursos variados na perspectiva que o vê como *arquivo* e *arma* (Tavares, 2014). Na Pedagogia das Encruzilhadas, os discursos verbais e não verbais se firmam nos mesmos princípios e poderes de *Bara* e *Elegbara*. Afinal, existe uma complementaridade entre gesto e fala na produção das presenças afro-diaspóricas. Porém, há de se destacar que esses discursos projetados via repertórios gestuais ou repercutidos em sons e palavras são estruturantes de uma contranarrativa ao colonialismo.

O que Simas (2013) chamou de *culturas de síncope*, cruzado às contribuições teóricas de Tavares (2014) e Sodré (1998), e mais uma vez cruzado, agora às produções e operações

---

<sup>199</sup> Na obra de Sodré *Samba, o dono do corpo*, as instâncias mencionadas como respectivas ao poder de *Bara* são, a meu ver, também instâncias presentes nas dimensões dos poderes de *Elegbara*. Porém, ressalto que este apontamento não descredibiliza o que está posto, pelo contrário, chama a atenção para as múltiplas leituras e diferentes noções circuladas nos terreiros. Neste trabalho, *Bara* e *Elegbara* não são a mesma coisa, são domínios distintos que, de fato, se imbricam.

da Pedagogia das Encruzilhadas, vai se enlaçar ao que Gilroy (2008) chamou de *sociabilidades transafricanas e transculturais negras*. Essas múltiplas culturas e sociabilidades cruzadas nas travessias do Atlântico são produtoras de identidades que compreendem os processos históricos e políticos de culturas vernaculares que, na margem, produziram e dispararam uma série de contradiscursos à modernidade. Está tudo lá, inventariado nas gingas, nos floreios de corpo, nos baticunduns dos tambores, nos versos improvisados feito amarração, na farofa arriada na esquina e em outras muitas formas de fazer. Todos esses modos guardam suas potências na sua não objetividade. É isso mesmo, é mironga de “nego véio”, é um amarrado com vários nós, há de se ler no cruzo e em viés.

As produções discursivas assentes nos princípios exusíacos de Bara e Elegbara esculhambam a linearidade histórica e a suposta supremacia dos conhecimentos versados pelas tradições do Ocidente europeu. As potências de Exu nos movem para outras rotas. Trabalho com uma espécie de síntese desses infinitos discursos pulsados pelos saberes corporais a partir da máxima pastiniana que diz: “tudo que a boca come e tudo que o corpo dá!” Assim, nessa máxima, compreendo todos os saberes e possibilidades de enunciação advindas do corpo, sejam verbais ou não. Até mesmo aquelas difíceis de serem classificadas em uma dessas categorias, como as negaças, as mandingas e as demais mentiras<sup>200</sup> envoltas aos encantamentos da magia. A questão que me mobiliza é o deslocamento para um pensamento de fronteira ou epistemologia de fronteira – também Gnose – (Mignolo & Tlostanova, 2006), assentada em Exu, onde o corpo aparece como elemento fundante e integral no que tange à produção e a perpetuação do saber.

Desde os mitos iorubanos até as ressignificações de Exu nas travessias pelo Atlântico, o corpo cumpre função elementar como via existente, explicativa e possível. Não só uma visão de mundo, mas o próprio conceito de mundo perpassa pelas potências e pela fisicalidade do corpo. Assim, a concepção de que o corpo (individual) é apenas parte de um mundo é rasurada para a inscrição de uma lógica que rompe com o binarismo ‘todo e parte’. O corpo é o registro do ser no mundo, como do mundo no ser. O que nos permite nos lançar sob essa perspectiva são as múltiplas faces de Exu e seus princípios explicativos.

Assim, de Yangí, a pedra de laterita, a protomatéria da existência, ao pião de Òkòtò, aquele que gira como espiral das existências sem que não se alcance seu cume. De Enugbarijó, aquele que carrega um pedaço da boca de todos os seres, o princípio da restituição, das transformações radicais, até os efeitos mágicos do poder de Elegbara. De

---

<sup>200</sup> Mentira é um termo recorrente na capoeira para se referir aos poderes e efeitos das mandingas.

Bara, o suporte físico, a materialidade, até a humanidade demasiada, a contradição e ambivalência do *povo de rua*. Dos caminhos e caminhantes de Onã até o riso e a alegria transgressora de Odara. Em todas as carapuças vestidas sobre o mesmo ser está a se imantar um múltiplo e inacabado inventário de conhecimentos que revelam o corpo, o que ele pode e dá como elemento construtor de uma contranarrativa à modernidade, combatente da miséria<sup>201</sup> e da escassez.

O corpo, pulsado por Exu, radicaliza com a problemática do conhecimento historicamente tutelado pelo regime monológico do mundo ocidental. Exu radicaliza com a problemática epistemológica na medida em que lança a noção de que todo conhecimento só se manifesta na medida em que é incorporado. A *incorporação*, historicamente marcada pelas produções de temor, impossibilidade, desvio e subalternização advindas do colonialismo e de sua teologia política cristã, é aqui reinscrita. Na Pedagogia das Encruzilhadas desatam-se os sentidos postos pelas marafundas coloniais para reinscrever a *incorporação* como uma noção que engloba os inúmeros saberes praticados, vibrados nos tons do *pensarsentirfazer* (Carvalho & Florez, 2014). A noção de *incorporação* aqui defendida, além de praticar um *rolê epistemológico*, fuga para outras zonas de fronteira, também pratica o *ebó epistemológico*, procedimento que lança as questões do saber nas vias do encantamento e da retomada da espiritualidade.

Cabe aqui ressaltar que a reivindicação da espiritualidade no debate sobre os conhecimentos não comprometeria os parâmetros da laicidade, uma vez que, aqui, é encruzada à emergência de outros saberes. A espiritualidade, nesse caso, vincula-se à diversidade, às possibilidades e à imanência do ser. Assim, remonta a formas de ser/estar no mundo que tecem de forma ampla e inacabada repertórios pluriépistêmicos, que não se encaixam nas categorias de mente, corpo e espírito advogadas pelas tradições ocidentais.

A espiritualidade retorna ao cerne das questões do conhecimento na medida em que não há desvinculação das instâncias corpo, mente e espírito. Os conhecimentos, praticados a partir de uma outra concepção de ser e imbricados às tessituras e interações da vida nesses outros modos, revela uma dimensão do humano que se fundamenta em sua integralidade. Dessa forma, há uma série de deslocamentos a serem feitos: o primeiro seria o da noção de razão vinculada estritamente à atividade da mente e do pensamento; num segundo momento, a da noção de corpo rigorosamente vinculada às ordens dos impulsos, instintos, animalidades, e à

---

<sup>201</sup> A miséria enquanto escassez emerge como um elemento contrário às potências de Odará, o título de Exu que o designa como o senhor da alegria, da festa, e rei da brincadeira. A máxima filosófica atada por Beto Sem

presença e conseqüente necessidade de vigilância do pecado; e, em terceiro, a da noção de espiritualidade ligada às instâncias do sublime, da santidade, da evolução e do distanciamento e desprendimento dos referenciais corpóreos. Essas três perspectivas apontadas são rasuradas para serem reinscritas sob outro arranjo, referenciado por outras lógicas. Esses outros modos são impossíveis de serem lidos sem que sejam compreendidos na integralidade e interação de suas instâncias.

Dessa forma, a espiritualidade não se opõe ao saber, que, por sua vez, está diretamente imbricado à condição da experiência dos sujeitos no mundo (corpo) e de suas práticas (incorporações). A ideia de um corpo físico alocado em um polo oposto ao das imaterialidades do espírito não se sustenta nas lógicas assentes nos saberes aqui elencados. Talvez esse seja um dos caminhos para problematizarmos os genocídios produzidos contra as populações negras e indígenas no Brasil. A morte do corpo físico acompanha a lógica de expurgar os saberes e as subjetividades produzidas e incorporadas pelos sujeitos que vibram em outro tom e se referenciam por outros modos de racionalidade.

É nesse sentido que havemos de nos esforçar para explicar e combater o que, no Brasil, é praticado há séculos: o crime e a cumplicidade com o mesmo. O genocídio das populações negras, aqui, se assenta no racismo, pedra fundamental de um projeto de sociedade que ao longo de sua história vitima praticantes e seus complexos de saber. Os homicídios e os epistemicídios são praticados cotidianamente, de uma ponta a outra desse país.

Existe uma lógica por trás de séculos de assassinatos. O que talvez alguns apontem como uma fragilidade presente no meu argumento, na medida em que a minha fala pode tender a determinadas generalizações, eu defendo que é a lógica perpetuada ao longo do tempo, nada mais do que a ortopedia do colonialismo/colonialidade. Não à toa, Fanon (1964, 2008) amarrou o ponto atando os diferentes aspectos entre as dimensões físicas e simbólicas.

Retorno ao pensamento de Fanon destacando mais uma vez o aspecto concernente à linguagem, no que ele chamou de colonialismo epistemológico, e as operações do racismo nos cotidianos das mulheres e homens negros. Sobre outro aspecto, disparou denunciando a violência em estado bruto que fundamenta o sistema colonial, revelando suas múltiplas faces experienciadas sob diferentes dimensões do corpo e da existência do ser. Novamente Fanon, o velho cumba, poeta feiticeiro, encantador das palavras, exímio capoeira, conhecedor dos manejos do corpo e de sua força enquanto arma.

---

Braço, famoso sambista e partideiro, é montada de potência exusíaca nos limites da inscrição de Odara: “O que espanta miséria é festa.”

Fanon é novamente invocado para baixar nesta encruza e nos ajudar a enfrentar algumas demandas. Se outrora foi ao campo de batalha, aqui, no agora, é invocado para adentrar esse campo de mandinga. O chamo para destravar os nós do corpo, uma vez que venho a defender, na Pedagogia das Encruzilhadas, a noção de *mandinga* com a sapiência do corpo. Assim, antes de rumar a prosa, peço licença para cantar para Fanon como o “nego véio” que é: “segura o touro, Cambinda, amarra no mourão, se o touro é brabo, Cambinda, não deixa fugir não!”

O racismo e o colonialismo se engendram nas dimensões mais profundas das nossas existências, por isso, para uma transformação radical, teremos de apostar em possibilidades não credibilizadas pelo Ocidente. É isso que busca a Pedagogia das Encruzilhadas, a aposta se dá nos poderes que operam nas frestas e nos cruzos. Não é somente uma leitura a contrapelo, é uma perspectiva em encruzilhadas. Aposto-se nas sabedorias operadas em viés, nas gingas, rolês, pontos atados, ebós, encantamentos e incorporações. Escreve-se um texto como se amarra um ponto, improvisa-se um ponto na defesa de uma tese, ginga aqui e acolá, desamarram-se as marafundas daqui com sabedorias cruzadas, senta-se na carteira com o mesmo corpo que cospe marafo na encruzilhada, inventam-se mundos, terreiros, encruzam-se e se encantam saberes, essa é a Pedagogia das Encruzilhadas! Afinal, é Exu “a boca que tudo come e tudo que o corpo dá!”<sup>202</sup>

O preto velho, egun da afro-diáspora, me sopra no ouvido: é no território corporal que serão investidas as ações do racismo/colonialismo, é nos limites do corpo que serão praticados os primeiros golpes – “olhe, um preto!” (Fanon, 2008). Seguindo as trilhas de nosso cumba e capoeira, compreenderemos que, abaixo do esquema corporal, há um esquema histórico racial subjetivamente plantado e tecido não pelo que o suporta, mas pelo outro, o branco. “Eu existia em triplo: ocupava determinado lugar. Ia ao encontro do outro... e o outro, evanescente, hostil mas não opaco, transparente, ausente, desaparecia. A náusea...” (p. 105).

Os dismantelamentos cognitivos, os desarranjos da memória, o ataque à consciência coletiva, o racismo, substância elementar do colonialismo, apresenta formas sofisticadas de operação. O racismo epistemológico é parte integrante das ações discriminatórias projetadas sobre as dimensões melanodérmicas (Moore, 2012). Nesse sentido, pratiquemos as frestas, invoquemos a espiritualidade vadia que nos arrebatou no jogo de corpo para praticarmos o que

---

<sup>202</sup> Essa expressão encruza a máxima referente aos poderes de Enugbarijó (Boca do Mundo), e a máxima proferida por Mestre Pastinha ao problematizar as instâncias da capoeira angola. Enugbarijó é “a boca que tudo come”. Seu Pastinha firma a capoeira como sendo “tudo que a boca come e o corpo dá”. Assim, “a boca que tudo come/tudo que a boca come e o corpo dá” faz com que a capoeira seja lida como um princípio de Exu nas instâncias de Enugbarijó e Elegbara.

chamo de *rolê epistemológico* e saltarmos nos vazios deixados. Rasteira, cabeçada, passa-pé são golpes que se dão no tempo certo. Fanon nos ajuda a laçarmos o touro brabo e amarrá-lo no mourão, ao passo que ginga e, propondo um giro enunciativo, desdobra as questões da linguagem, a elegendo como território a ser pensado. Percebamos que a virada linguística praticada por Fanon pode ser também lida nos termos exusíacos, como “tudo aquilo que o corpo dá”! A magnitude da contribuição de Fanon é justamente o que se cruza com uma perspectiva *elegbariana*.

O colonialismo funda um mundo partido, maniqueísta, porque as condições para ser aceito nos ditames coloniais implicam submeter o corpo a uma série de disciplinas; o corpo do colonizado está em constante estado de tensão. As musculaturas, os arranjos corpóreos, as palavras, a rítmica e as entonações. O corpo em constante estado de tensão se arranja para ser aceito, para se forjar como algo novo, porém nunca aceito, carregando o fardo do desvio. Fanon (1964) leu o mundo colonial como um mundo cindido, polarizado, imóvel. Mundo que edifica os monumentos de civilidade como cavalos de Troia. O que era o presente dos gregos senão uma marafunda das brabas? Um artefato encarnado pelo espírito da barbárie<sup>203</sup>.

No mundo colonial, mesmo sendo lançado à força ao enquadramento, mesmo sendo vítima de um dismantelo cognitivo e de uma desordem das memórias, o corpo ainda é capaz de encontrar rotas de fuga. As encruzilhadas me apontam que, mesmo que o indígena<sup>204</sup> aprenda primeiramente a se pôr no seu lugar, aprende também a burlar essa regra. Fanon foi certeiro ao expor os sonhos do colonizado como sonhos musculares, sonhos de ação e de agressividade. “Eu sonho que dou um salto, que corro, que subo. Sonho que estouro na gargalhada, que transponho o rio com uma pernada, que sou perseguido por bando de veículos que não me pegam nunca” (1964, p. 39).

Porém, a ambivalência do mundo colonial forja também sujeitos abusados, desobedientes, que fazem suas traquinagens nos vazios deixados ou simplesmente jogam o jogo incorporando outros sentidos. Por mais que Fanon me diga que “o colonizado não cessa de se libertar entre nove horas da noite e seis da manhã” (p. 39), eu não o desminto, mas encruzo algo à sua fala, já que nas bandas de cá “malandro dorme com um olho aberto e outro fechado”<sup>205</sup>!

<sup>203</sup> Menção ao pensamento de Walter Benjamin.

<sup>204</sup> O termo ‘indígena’ aqui é utilizado como expressão que alude ao caráter etnocentrado. Sobre essa discussão, ver Masolo (2010).

<sup>205</sup>



Ah, as batalhas de corpo, os jogos de valentia, as vadiações do jogo da capoeira nos guardam muitas histórias. Se lança a pergunta: “Mestre<sup>206</sup>, o que é Valentão?” O mestre responde: “Valentão é um cara pior do que a gente.” “Ora, como assim mestre?” O mestre solta o verbo: “Sim! Porque ele é mais educado, mais gentil! Valentão não gosta de injustiça. Valentão vê a polícia maltratando um, vai lá e bate na polícia, não deixa que as coisas ruins cheguem na comunidade dele. Eu vou te apresentar dois Valentão!”

A Pedagogia das Encruzilhadas compreende saberes de frestas presentes em múltiplas práticas e operações que têm por efeito despachar o carrego do racismo e colonialismo. No que tange às dimensões do corpo, essa pedagogia busca o seu encanto como suporte de memórias e saberes a partir da perspectiva lançada pela noção de *incorporação*. A *incorporação*, noção que credibiliza os saberes praticados, os saberes em performance, parte do pressuposto de que todo saber, para se manifestar, necessita de um suporte físico. O suporte físico é, por sua vez, parte do saber, não há separação. O suporte físico – corpo humano ou outra materialidade – é incorporado por um efeito, um poder que o “monta”.

O moleque que corre, pula, gargalha, tem molas no corpo, “eita, moleque endiabrado”! O exímio capoeira que esquiva, floreia, gira, foge e ninguém pega. “Esse aí só pode estar com o catiço!” Os jovens que dançam e reescrevem os saberes geométricos a partir do corpo são interpelados por falas: “fazer o quadradinho de quatro é mole, quero ver saber fazer uma raiz quadrada.” Há um vasto repertório que, se for desalinhavado, nos aponta o tom das mentalidades racistas, monoculturais e hierarquizadoras de saberes. O que é enunciado pela boca do monorracionalismo ocidental<sup>207</sup> como impulso, possessão, fetiche e desregra é aqui rasurado e reinscrito na dimensão dos saberes corporais (Tavares, 2014).

Bara e Elegbara são noções que compreendem domínios e potências que se interligam e fundamentam outras bases explicativas necessárias para um giro epistemológico. Os domínios e potências de Bara e Elegbara são lidos no cruzo com as palavras de Mestre Pastinha. Ao ser questionado sobre o que seria a capoeira, o mestre respondeu: “capoeira é tudo que a boca come e tudo que o corpo dá!” A máxima cunhada pelo mestre é seminal, é como se dissesse tudo e ainda assim abrisse caminho para ainda muito se falar. Em outros termos, firmo o ponto, as palavras de Mestre Pastinha, assim como a capoeira, são exusíacas. Ora, não é Exu o

<sup>206</sup> O referido mestre é Gerson Quadrado. Essa história me foi passada por mestre Plínio.

<sup>207</sup> Boca do monorracionalismo ocidental não é uma expressão que expõe contradição, mas sim uma rasura conceitual. Sigo a máxima de minha tia versada nas ciências das macumbas cruzadas do Ceará: “Tudo que tem nome tem dono!” Ou seja, a palavra está diretamente vinculada a um corpo, e a sua enunciação deve ser um ato de responsabilidade, um agir ético.

dono do corpo, o senhor das potências do corpo e também aquele que bota palavras em nossas bocas?!

A relação de Exu com o pensamento de Mestre Pastinha ainda nos apresenta outra interface. O domínio de Exu intitulado como *Enugbarijó*, o *Senhor da boca coletiva*, nos diz sobre aspectos que podem ser percebidos na capoeira, mas também em todas as dinâmicas de transformação, reprodução, multiplicação, possibilidade, imprevisibilidade, criação, comunicação, mediação e tradução. A noção de *Enugbarijó* é também conhecida popularmente como *a boca que tudo come*. Assim, seu Pastinha, ao lançar uma amarração contendo seu pensamento acerca da capoeira, definiu os saberes circundantes ao jogo de corpo cruzando-o aos domínios de *Enugbarijó*, *Bara* e *Elegbara*. Diria que o mais fascinante da máxima cunhada pelo mestre é o seu caráter inacabado, aberto ao imprevisível e a toda e qualquer possibilidade de se apresentar em um outro tom.

A noção de *Enugbarijó* integra a Pedagogia das Encruzilhadas encruzando todas as travessuras teóricas/metodológicas propostas. Os domínios e potências de Exu, enquanto boca que tudo come, são abarcados pela pedagogia montada por Exu como um conceito fundamental, na medida em que a mesma versa sobre transformações radicais. Em uma perspectiva de mundo em encruzilhadas existe a necessidade de, nos *cruzos* praticados, engolirmos algumas coisas e cuspirmos de forma transformada. *Enugbarijó* versa sobre a capacidade de restituirmos algo de forma transformada, se come de um jeito para se cuspir de outro.

As noções de *incorporação* e *mandinga* estão necessariamente encruzadas pelos domínios e potências de *Bara*, *Elegbara* e *Enugbarijó*. A partir do referencial Exu, escrever uma tese, recitar uma poesia, ler um tratado, falar múltiplas línguas são saberes incorporados tanto quanto o tocar tambor, o sambar no miudinho, a esquiva e o “entrar sem ser percebido e sair sem ser lembrado”. Todas essas formas são saberes assentes nos domínios e potências de Exu. A *mandinga*, versada aqui como uma das formas de sapiência do corpo, vincula-se às dimensões da incorporação, porém ressalta aspectos ímpares no que tange às suas produções e manifestações.

As *mandingas* estariam vinculadas aos saberes corporais envoltos a atmosferas mágicas, únicas e intransferíveis. A *mandinga* lida como a sapiência do corpo é aquele tipo de saber que não pode ser traduzido por outra textualidade que não sejam as pertinentes aos limites do

próprio corpo. O que proponho, nesta obra, não é a noção de mandinga como concebida e praticada pelos mestres mandingueiros<sup>208</sup>, mas sim um cruzo, uma amarração conceitual.

A *mandinga* na Pedagogia das Encruzadas se consiste como a sapiência do corpo envolta à atmosfera da magia e aos procedimentos do encantamento. Essa só é possível vislumbrada no rito, na performatividade em consonância com os elementos que compõem a dimensão da magia.

Destrói-se para se construir novamente. Para aqueles que foram relegados ao esquecimento, ao desvio e à não existência, o que cabe é a invenção. A transformação do mundo perpassa pela invenção de novos seres, essa é a pedra cantada pelo preto velho Césarie e praticada pelos corpos de saber na diáspora, aqueles que gingam, buscam no vazio o golpe não necessariamente desejável, mas possível. É necessário soltar a mandinga, mergulhar nesse campo de potências ainda pouco conhecido por nós, seres assombrados que desconhecemos os próprios encantos do corpo. Mestre Canjiquinha, capoeira, mandingueiro, filósofo da ancestralidade já enunciaria em uma de suas máximas: “as ideias estão no chão, eu tropeço encontro soluções.”

A mandinga é veneno e remédio, é brinquedo e faca de ponta. Foi através da mandinga, sapiência do corpo envolta ao encanto, que se transformou a vadiagem em vadiação. Assim, virou-se de ponta cabeça, reinscreveram-se lógicas, apontou-se para novos caminhos. A vadiagem, dos modos de fazer perseguidos e reprimidos conforme a lei aprovada no código penal de 1890<sup>209</sup>, foi ressignificada como vadiação. Rasura-se a invenção do crime para atar modos de potencialização da vida. A vadiação compreende as experiências lúdicas e afirmativas praticadas nas ruas, rodas e terreiros, fundamentadas nos ritos dos praticantes de frestas.

Ginga o capoeira, o malandro, o vadio... o chapéu de lado, o tamanco arrastando, a navalha no bolso e o lenço no pescoço<sup>210</sup>. O capoeira, o mandingueiro, o corpo arrebatado pelas potências de Elegbara, eis o inventor da vadiação, aquele que seu Canjiquinha definiu como

Almas vibrantes em corpos orgulhosos, mesmo quando mutilados. Andam de cabeça para baixo. Põem a cabeça no chão, emparafusam-se nas coisas (conhecendo-as por dentro) e no giro, vão dando ideias subterrâneas que servem de guias para a gente se transformar e encarar o mundo. (1989, p. 6).

<sup>208</sup> Mestres mandingueiros são como são reconhecidos os mestres da capoeiragem que compreendem as habilidades do que se entende por mandinga.

<sup>209</sup> Ver Lopes e Simas (2015).

Ah, a mandinga. Existem muitas histórias sobre as magias do corpo...

Meu filho, vou te levar para conhecer uma senhora, ela reza na folha e depois olha pra folha e diz o que é. Rapaz, essa mulher é tão santa que, às vezes, eu estou com uma dor de cabeça, eu passo, ela tá na porta, eu falo com ela: oi, dona Santa! Pronto, a dor de cabeça passou!<sup>211</sup>

Ah, camaradinhas, o mundo tem seus mistérios! Mandinga é mumunha de “nego véio”, é buraco de cobra, é nó em corda seca, é Besouro Preto que avoa. Mandinga é Exu que carrega azeite em uma peneira e não perde sequer uma gota. É necessário adentrar as gramáticas do encante, praticar os cruzos, permitir o arrepio do corpo e a incorporação de outros saberes.

Em outra história, o mestre narra:

Rapaz, mestre Gerson Quadrado era tão mandingueiro que, quando ele conheceu mestre Ananias – eu tive o prazer de levar ele na casa dele –, o mestre Ananias perguntou: “Qual é o seu orixá?” Ele respondeu: “Não mecho com isso não.” No final, mestre Ananias trocou a língua com ele: “Olorun... não sei lá o quê...”, ele respondeu e o Ananias disse: “Mas você não disse que não era?!” E mestre Gerson: “Eu não posso te dar tudo de vez, Ananias!”

Como cantaria o verso, “valha meu Deus, senhor São Bento, buraco velho tem cobra dentro”. As mandingas são os saberes que navegam no invisível e vira e mexe baixam em nós. O cabra mandingueiro é aquele que incorpora o saber que se manifesta e se dilui em questão de segundos. Quem viu, viu! Quem sabe, sabe. Quem está dentro não sai e quem está fora não entra. Ouvei histórias sobre seu Antônio Venâncio, caboclo mandingueiro que curava bicho no rastro, mas que botava quebranto em recém-nascido. Como já disse, é remédio e veneno, mandinga é troço ambivalente. Meu pai me contou: “Eu vi o velho Antônio Venâncio matar uma rês no olhar, como vi também amansar bicho brabo com uma língua que só ele falava! O velho foi picado de cobra venenosa e nada lhe aconteceu.”<sup>212</sup>

Ah, a mandinga! Todo saber tem suas mirongas, mumunhas. Minha avó, em suas palavras, me disse:

Meu filho, tem gente que tem poder, uns sabem que têm e faz coisas boas, os que não sabe do poder que têm bota coisa ruim. Eu tinha uma vizinha que não podia entrar aqui em casa que era só ela falar: “dona Neuzinha, tão bonita suas plantas!” Não dava outra: quando eu ia ver, estavam tudo murchas! Você não lembra do que aconteceu com a Joanhinha?!

<sup>210</sup> Menção à canção de Wilson Batista “Lenço no pescoço”.

<sup>211</sup> Fala de Mestre Gerson Quadrado.

<sup>212</sup> Essa história aconteceu nos idos dos anos 1960 no interior do Ceará.

É verdade, tenho que admitir que eu mesmo fui testemunha do enredar dos mistérios das mandingas. Em estadia na casa de minha avó quando eu era criança, caí durante mais de uma semana com febre alta e outros piripagues. Entre hospitais, médicos e muitas receitas, o que eu ouvia é que não era nada demais, porém a febre e a cama me acompanharam por esse tempo.

Até em que um dia, no meio da noite, acordei sob uma surra de galho de aroeira acompanhado por uma ladainha que misturava palavras nunca ouvidas a outras identificadas como ‘cinco-salomão’, ‘divino espírito santo’ e ‘bendito e louvado seja’. À minha frente, uma senhora negra de estatura muito baixa e aparência envelhecida, ao seu lado, minha tia, que me dizia: “Meu filho, não tenha medo que ela irá lhe curar.” Coincidência ou não, na manhã seguinte, acordei outro e até me aprontei para um passeio de bicicleta.

Muitas são as histórias das mandingas de cura. Sou testemunha do trato curtido nos versos das rezas e ladainhas. Quando criança, fui frequentador assíduo dos encantos das palavras, dos galhos de arruda, fumo de rolo e copos d’água. Às vezes alguns modos chegavam a assustar, como as rezas acompanhadas dos sinais feitos na ponta da faca. Porém, sempre fui acalmado pela máxima: “se bem não fizer, mal também não vai fazer!” Impingem, febre, inflamações, furúnculos, esporros. Da infância para cá, acompanhei alguns modos, tomei reza no Ceará, no Maranhão, tomei lições no Pará e cruzei algumas rotas nos terreiros dos subúrbios do Rio de Janeiro e na Baixada.

Existe uma multiplicidade de mandingas: são técnicas, magias, saberes fronteiriços, encantos que vigoram, protegem e potencializam o corpo. Algumas se inscrevem nas instâncias da cura revelando um amplo repertório terapêutico, formas que tratam e realinham o ser com as condições de sua existência. Outras formas se revelam dinamizando outras instâncias da vida. Assim, existem as mandingas de sorte, que são lançadas no curso dos jogos. A sorte de um se inscreve nas circunstâncias do azar do outro. Não há sorte plena, como também não há azar pleno, a lógica dessa dinâmica se inscreve na ordem do jogo. Por isso, os mais sábios já exaltariam a máxima: “devagar também é pressa.”

São muitas as histórias que falam de *mandingas*, as sapiências do corpo. Uma é o ocorrida entre mestre Martinho da Pemba e um sujeito chamado Dimola, na feira de São Joaquim, em Salvador, onde seu Martinho trabalhou até falecer.

Seu Martinho diz: Vocês conhecem o Dimola? Rapaz, aquele menino é bom! Ele veio aqui pegou uma cana minha (a cana custava 50 centavos, era produzida em uma roça na região de Mapele). Eu disse “me devolve que a cana tem dono!” Ele disse dacolá: “Que isso, coroa, vou levar essa cana!” Eu tornei a dizer: “Você não vai levar não!” Peguei o facão e joguei no pescoço dele! Rapaz, não é que ele ‘deitiou’

todo?! Quando ele se ‘deitou’, eu piquei e ele rolou. Aí eu disse: “Pode levar a cana!” Ele, de lá, respondeu: “Eu não quero mais não! Não quero mais essa cana não!” Eu tornei a dizer: “Leve, eu gostei! Isso eu conheço muito! Leve a cana, porque foi a primeira vez que eu puxei o zinco para não ver pingar!”

As mandingas se expressam não somente nas curas dos corpos, mas também nos seus sacrifícios. Afinal, cura e sacrifício são termos que, nessas lógicas, só fazem sentido se inscritos e lidos de forma cruzada. Assim, há um repertório infinito de mandingas que se manifestam nos jogos de valentia e nas pelepas de amarração de versos. Saberes corporais atados via versos e movimentos envoltos na atmosfera do encanto. Nos campos de batalha, que são também campos de mandinga, o corpo que toca o chão tombado pelo golpe se inscreve como o sacrifício que encanta o rito.

Assim, como ensinado por seu Martinho da Pemba, haveremos de reconhecer o mérito daqueles que invertem a lógica e usam o poder do seu próprio corpo como potências que o livram do sacrifício. Esses tipos possuidores dessas artimanhas são mitificados como detentores do corpo fechado. Mas o que viria a ser o tal do corpo fechado? Responderei nas palavras diretas, mas encruzadas no enigma versado pelo lendário Madame Satã. Ao ser perguntado se possuía o corpo fechado, o malandro responde: “Ué, meu corpo é fechado porque não está aberto. Agora, sobre isso que você diz, eu digo que é sorte mesmo!”

Mandinga, o conhecimento do invisível, a malícia, o *fazer do pouco muito*<sup>213</sup>, esperteza, malandragem, o que fez Besouro voar, mágica, ginga particular, manhas, truques, a *sapiência do corpo*. Mandinga é tudo que a boca come e tudo que o corpo dá! Seu Pastinha, seu Martinho da Pemba, Madame Satã, Mano Elói Antero Dias, dona Santa, seu Martiniano Eliseu do Bonfim, dona Neuzinha, seu Antônio Venâncio, mestre Gerson Quadrado, Padre Cícero, me perdoem, a lista é infinita... As mandingas e incorporações nos têm muito a dizer sobre outros saberes. Talvez não, porque, como bom mandingueiro, há de se lembrar que nem tudo o que se sabe é para ser dito. Porém, a prosa nos invoca importantes problematizações reivindicadas pela Pedagogia das Encruzilhadas.

Dessa forma, retomo as inúmeras respostas que tive ao lançar, em contextos de práticas como a capoeira, o jongo, o candomblé, entre outras muitas manifestações, a pergunta: Como se aprende? As respostas: “Aprendi no pé de fulana!” “Aprendi na barra da saia!” “Aprendi de ouvir!” “Aprendi fazendo!” “Aprendi na marra!” “Aprendi de esperar!” “Aprendi de teimoso!” “Aprendi na barriga de minha mãe!” “Aprendi de ver os mais velhos fazendo!”

<sup>213</sup> O “fazer do pouco muito” é uma definição que mestre Cobra Mansa dá sobre a mandinga. Não coincidentemente, na capoeira há um verso popular que diz: “Um pouco com Deus é muito, um pouco sem Deus é nada.”

Todas essas respostas nos dão o tom da complexidade dos saberes e dos horizontes pluriépistêmicos que compõem as diferentes formas de vida e de educação.

Existem muitas outras formas possíveis. A rotina do colonialismo tem sido a de executar milhões de corpos, construir igrejas, catequisar, velar e buscar uma salvação. Porém, aqueles milhões de corpos assassinados, torturados, sequestrados, estuprados, mulheres, crianças e jovens compõem uma tessitura de sabedorias que subsidiam as práticas que disferem golpes na maquinaria colonial. Se para cada centena de mortos pelo colonialismo se constrói uma igreja, na perspectiva das encruzilhadas, cada corpo é um totem que imanta e reverbera potências que significam a vida.

Assim, é nesses termos que, vira e mexe, baixam por aqui praticantes de outros tempos, uns se encantaram em cipós, olhos d'água, pedras de rio, gameleiras e sabiás. Outros se imbricam aos ditos “viventes” e deixam seus recados. Os que me inspiram nessas travessias se fixaram nas esquinas, nos goles de cerveja lançados ao chão, nas nuvens de fumaça, nos requebrados, batidas de mão no couro e no sacrifício da vida regado a dendê. Para o que é lançado a partir de uma via explicativa assentada no complexo cosmológico iorubano, só existe morte pelo esquecimento! Só morre aquilo que não é lembrado. Cuspido feito travessura da boca do Mestre das ruas, em uma conversa, ele manda: “Meu filho, eu estou aqui falando com você, agora me diga eu tô vivo ou tô morto?!”<sup>214</sup> (Gargalha...)

Firmo o ponto novamente, a racionalidade moderna ocidental é decapitada e assombrada pela má sorte de ter o corpo (Bara) deslocado da cabeça (Ori). As questões acerca dos saberes (epistemologias) perpassam necessariamente por um reconhecimento e credibilização do corpo, na medida em que todo saber se manifesta quando praticado, ou seja, incorporado. Se as questões acerca do saber estão diretamente vinculadas às dimensões das práticas, *incorporações*, e dos agentes que as praticam, as incorporam, as questões epistemológicas se inscrevem também como uma problemática étnico-racial.

É defendendo que as problemáticas epistemológicas são também étnico-raciais que me fidelizo a ressaltar as proezas de Bara e Elegbara. A emergência do corpo a partir do signo Exu substancia a crítica e aponta caminhos que despacham a negação dos saberes corporais. As perspectivas advindas dos domínios e potências de Exu são mais um golpe operado pela Pedagogia das Encruzilhadas, que provoca um revés na medida em que traz o corpo para o cerne do debate poético/político/ético. Ao mesmo tempo em que falo das proezas e dos poderes do corpo, falo também da má sorte do mundo Ocidental, que tem suas cabeças

---

<sup>214</sup> Esse questionamento me foi lançado em um diálogo com a entidade espiritual seu Tranca Rua das Almas.

deslocadas dos seus corpos. Um mundo de decapitados em que as cabeças caminham em direção contrária a dos corpos.

A perspectiva da pedagogia encarnada por Exu aponta e credibiliza outras travessias no campo do saber. Assim, segundo os conhecimentos versados nos terreiros, Bara é o elemento individual corporificado que, junto ao Ori, individualiza o ser. Bara, o corpo, e Ori, a cabeça, que, integrados, marcam as individualidades e os caminhos que cada um de nós carregamos. Elegbara é o domínio de Exu que o titula como o senhor do poder mágico. A este domínio estão creditados o dinamismo e o pulsar das energias que constituem, conectam e perpassam as existências como um todo. É nos domínios de Elegbara que se assentam os princípios e potências de todo e qualquer movimento e ação criativa. É Elegbara que funde o princípio dinâmico das existências, além de se firmar nos termos de produtor de toda e qualquer possibilidade e imprevisibilidade.

Elegbara é aquele andarilho que vagueia mundos, bate o *ogó*<sup>215</sup> no vazio e já está do outro lado, montado em formigas, viaja nos redemoinhos, canta de tardinha e de manhã canta novamente. Elegbara é pinto e galo ao mesmo tempo, é ele que emprenha as moças virgens, desnuda certezas. O brincalhão escreve o ontem no hoje, fuma o cigarro ao avesso sem se queimar, de sua flauta, sopra o espiral do tempo que nos faz acontecer. Elegbara nos encarna, é o moleque travesso que numa hora quer de comer, e um minuto depois já não quer mais. É o dengo e o choro, o gozo e a birra. O garoto querido de Olodumaré, o filho que Orunmilá pediu para mimar. Elegbara vagueia mundos, tropeça e encontra soluções, veste a carapuça que quiser e carrega a cabeça do rei em seu bernal. Nas palavras assentadas na esteira do saber popular dos terreiros, Elegbara “é a força de Exu, o movimento como um todo”.<sup>216</sup> É um pouco de cada um de nós.

---

215

<sup>216</sup> Cabe ressaltar que, devido à aproximação e à imbricação das noções e diante de uma circulação cada vez maior de produções referentes aos ritos negro-africanos, algumas generalizações vêm sendo feitas colocando as noções de Bara e Elegbara como sinônimos. Essas generalizações são comuns, inclusive na literatura acerca do tema. Porém, cabe aqui destacar que, por mais que as duas noções estejam imbricadas, uma interpenetrando a outra, referem-se a títulos distintos, que indicam domínios próprios. Sendo Bara o título referente à condição de dono do corpo, e Elegbara o título referente à condição de o senhor do poder mágico.



### 5.3 O corpo-encruzilhada: das humilhações ao enfrentamento mandingueiro

Exu ganhou um gatinho e dividiu com os camaradas,  
Faca de ponta é instrumento de guerra,  
Firma ponto, Exu, eu chamo ele, chamo ela.<sup>217</sup>

O corpo é um campo de possibilidades. Para nós, moldados nos ditames da biopolítica colonial, ainda há muito que descobrir sobre as potências desse suporte que assenta o poder mágico de Elegbara. O moleque que não se aquieta na carteira escolar talvez saiba mais sobre isso do que nós. Já que, com o passar do tempo, inchamos nossas cabeças ao ponto de esquecermos o nosso corpo. As sabedorias inscritas nas gramáticas das macumbas já nos diriam que é o movimento que cura. Porém, somos resultado de um mundo contrário à mobilidade. Ginga demais, para aqueles obcecados pela “segurança” dos caminhos retos, é um sinal de má conduta.

Porém, somos vadios, a vadiação nos reconstrói, nos faz reerguer, nos permite ir<sup>218</sup>. Novos seres, corpos indomáveis, rebeldes, inconformados com a escassez, corpos de saber e de invenção da vida via lógica do sacrifício. Seu Pastinha ataria em uma de suas máximas: “a vadiação é mandinga de escravo em ânsia por liberdade”. O corpo-arma, arquivo, totem, terreiro é também o enigma que escapa à compreensão daqueles assombrados que carregam em suas costas a interminável conta de almas injustiçadas ao longo de mais de cinco séculos.

Assim, o corpo rasura as determinações impostas pelo substantivo racial para se inscrever como o suporte que resguarda saberes e possibilidades intermináveis. Nas bandas de cá do Atlântico, os corpos inventores da vida enquanto possibilidades são corpos cruzados e imantados como amuletos que reivindicam e assentam a memória e o axé ancestral. Nessa perspectiva, transgridem-se os limites impostos pela dicotomia colonial: o corpo não é nem sagrado e nem profano, o corpo é uno, é um SIM vibrando no mundo, é um *otá*<sup>219</sup>, que assenta as forças cósmicas que impulsionam a vida e a experiência em todas as suas dimensões. Os versos de nossos negos véios já cantariam que, por aqui, o bem convive com o mal, vida e

---

<sup>217</sup> Ponto de Exu na umbanda.

<sup>218</sup> Seu Carlinhos, sacerdote de candomblé, define Exu como aquele que nos permite ir.

<sup>219</sup> Pedra.

morte se traçam e os campos de batalha são também campos de mandinga. Nessa perspectiva, lançamo-nos ao jogo com nossos corpos marcados pelo poder da encruzilhada, afinal, é na encruza que cisca o vivo que imanta o ciclo.

O Novo Mundo é uma encruzilhada, o ser/pensar nas dobras não é mera opção, é resultado do cruzo constante de inúmeros acontecimentos incontrolláveis. Esses, por sua vez, são impossíveis de serem apreendidos, por mais forte que seja o investimento para a instauração de um determinado regime de poder, esses acontecimentos o escapam. Exu atravessa o Atlântico, se reinventa, se multiplica, faz valer a máxima daquele que é o caos fundamental para a construção de toda e qualquer ordem, ele é o avesso do avesso<sup>220</sup>. A você, cara leitora e leitor, eu vos digo: por mais cismado que seja com as artimanhas do encanto, haverá de acreditar que Exu está no mundo, agarrado nas asas do vento, morando no vazio e praticando as suas estripulias. Caso a tua “razão” seja reivindicada para atestar o contrário, teu corpo te denunciará. O compadre está encarnado em cada um de nós, é a boca que tudo come e tudo que o corpo dá<sup>221</sup>.

Assim, a partir de uma perspectiva em encruzilhadas, o corpo do colonizado rompe com o túmulo que lhe foi destinado. Haverá de ressaltar que é o colonizador que faz o colonizado<sup>222</sup>, é a lógica de dominação que investe no esvaziamento do ser, o inventa como uma inessencialidade, o transforma em coisa e o lança em um eterno devir. É nesse sentido que a problemática da identidade está sempre no calço do negro, do indígena. ‘Étnico’, na gramática ocidental, é o termo que diz sobre tudo aquilo que corre fora dos limites do branco. Para aqueles subordinados à lógica de negação sistemática do *outro*, resta a pergunta: Quem eu sou?

A lógica de negação sistemática do *outro* é um processo de violência multifacetado. Fanon (1968, 1964, 1962) nos apresentou de maneira seminal a complexidade das formas de violência praticadas sob esse regime, ao ponto da expressão ‘violência colonial’ se manifestar como algo redundante, uma vez que o colonialismo é, em sua radicalidade, um constructo/espectro de violência. Césarie (2008) também ressaltou o mesmo ao mencionar a brutalidade e banalização praticadas por esse sistema e a sua lógica de pilhagem de corpos. Decapitações, incêndios, mutilações, torturas, banzo, o aniquilamento do ser via depressão, o desvio existencial. Mbembe (1986) reforça a crítica a esse sistema ressaltando que, se, em

---

<sup>220</sup> Trecho de um oriki de Exu.

<sup>221</sup> Cruzos das máximas de Exu com a de Pastinha, formando um novo enigma.

<sup>222</sup> Césarie (2008).

último caso, for necessária a retirada da última gota de vida, o sistema colonial o fará de forma que o corpo do colonizado esteja o mais próximo possível da lama<sup>223</sup>. Assim, a partir dessas considerações, um termo se torna chave para o entendimento da experiência vivida pelo colono e refratada no colonizador, esse termo é a humilhação.

A humilhação é uma das marafundas que atam a experiência vivida pelo colonizado. O corpo do mesmo, enlaçado a esse sopro de desencanto, é um corpo golpeado, traumatizado, um registro histórico das operações dessa lógica de dominação que, como nos diz Fanon (1968), não se compreende sem a possibilidade de torturar, de violar e de matar. As algemas, a nudez, o trabalho forçado, o tapa na cara, a tensão muscular, o cárcere, a deportação, a condenação à morte. A desonra, a indignidade, a exposição, a não cicatrização das feridas. A humilhação é como uma amarração de violências lançadas ao colonizado. Essa marafunda parida do caráter elementar do colonialismo (violência) transforma os seres em algo desfigurado, dejetado, refugio e resíduo humano que servirá de uso para a manutenção do poder.

A lógica empregada pelo colonialismo, por mais linear que pareça ser, é substanciada por uma potência ambivalente. Esse caráter mais sutil faz com que se amarre como um enigma, daí o sentido de ser uma marafunda. O colonialismo, à mesma medida que humilha – e nesse caso trato a humilhação como uma amarração de violências que transformam o ser em dejetado, refugio e resíduo –, se apropria dessa lógica de destruição para transformar essas sobras em algo novo, algo forjado e comprimido em suas pretensas civilizatórias.

Assim, se tortura, se traumatiza, se mutila, se encarcera, se mata e humilha para dar exemplo, para inserir esse ser, que é agora somente sobras, em um determinado modo de educação que o remonte como um símbolo de domínio próprio da metrópole. Dessa forma, o constructo colonial também incide gerando uma normatividade sacrificial. Essa lógica pode ser entendida por aquilo que Fanon (1968) chamou de princípio de exclusão recíproca. Nesse sentido, fere-se para tratar. O corpo é humilhado para se transformar em um depósito de múltiplas formas de violência. O mesmo corpo passa a ser ajustado, vestido e inserido em um determinado padrão de ser. A partir desse padrão, opera-se a lógica, mata-se para civilizar.

Nessa perspectiva, digo que a violência colonial também se inscreve em uma dinâmica encruzada, posto que é um ponto de encontro entre violências múltiplas (Fanon 1968, Mbembe, 2015), reiteradas, cumulativas, vividas tanto no plano mental, quanto no âmbito dos músculos e do sangue. Como uma ação de esquivar e revide a essas formas de violência,

---

<sup>223</sup> Ver, por exemplo, o relato do assassino do líder nacionalista camaronês Ruben Um Nyobè e da profanação do seu cadáver, em Achille Mbembe, *La Naissance du maquis dans le Sud-Cameroun (1920-1960)*. *Histoires de usages de la raison en colonie*. Karthala, Paris, 1986, pp.13-7.

emergem as invenções nas bandas de cá do Atlântico, experiências de resiliência e transgressão ao colonialismo. São respostas responsáveis, ações decoloniais que confrontam as violências sofridas. Em outras palavras, são performances mentais, musculares e sanguíneas, inúmeras experiências e pertenças que, em cruzo, alinhavam escritas múltiplas que têm o corpo como principal núcleo de suas potências. As performances são saberes praticados que reverberam as poéticas, políticas e gramáticas fronteiriças imantadas no assentamento da afro-diáspora.

Assim, aquilo que o corpo pode e dá, aquilo que ele constrói como resposta a partir de suas próprias potências conformam ações transgressivas e resilientes comprometidas com a vida e contrárias às violências a ele impostas. É fundamental considerar essas respostas não somente como resultados de uma dinâmica dialógica, mas credibilizá-las como caminhos enquanto possibilidades. É aí que eu reivindico novamente a máxima cuspidada por seu Pastinha, agora de forma completa:

Capoeira é mandinga de escravo em ânsia por liberdade. Seu princípio não tem método, seu fim é inconcebível ao mais sábio dos capoeiristas. Capoeira é tudo que a boca come e tudo que o corpo dá.

Capoeira, jongo, candomblé, umbanda e tantas outras performances da afro-diáspora, para além das práticas de saber que são, inscrevem-se também como formas de *enfrentamento mandingueiro*. Essas ações decoloniais/antirracistas são orientadas por outras formas de inteligibilidade que caçam as brechas, exploram os vazios deixados, em meio aos jogos, pelos regimes que lhe submetem a condições subalternas. Assim, o enfrentamento mandingueiro se dá no tempo certo, quando se vê, já foi.

Fanon (1968,1964, 1962) já nos chamaria a atenção para a defesa de que a colônia é o produto de uma contínua conquista militar, reforçada por uma administração civil e policial. Mbembe (2015), em outras palavras, irá nos dizer que a força principal da técnica de domínio colonial é originalmente a guerra, forma maior da luta até a morte. Em uma perspectiva em encruzilhadas, eu reivindico o saber de fresta dos capoeiras, que nos ensinam que os campos de batalha são também campos de mandinga. Ou seja, o enfrentamento, a esquiva e o revide operam no cruzo entre as dimensões material e imaterial, é nessa encruzilhada que as lógicas de poder são transgredidas e rasuradas. Assim, ambas as dimensões estão imbricadas, comem na mesma gamela, o caráter tático do *enfrentamento mandingueiro* parte da premissa de que, onde se alimenta o invisível, há de se nutrir o visível.

O saber contido na poética da malandragem, na gramática dos escritores das ruas e mestres da ginga versaria a máxima “malandro que é malandro não bate de frente”. O bater de frente, nesse caso, além de reconhecer o poder do outro com quem se joga, o qual deve ser transgredido e rasurado, contraria o sentido da busca pelas brechas. Como ouvi da boca de um encantado, “malandro dá volta”<sup>224</sup>. Porém, isso não quer dizer que não entre uma rasteira, uma cabeçada ou até mesmo uma navalhada no pescoço. A sapiência do *enfrentamento mandingueiro* é dar no momento certo, é se apropriar de todos os elementos possíveis que escapam do repertório de poder do colonizador para lançar mão das cartas na manga.

Capoeira é mato rasteiro, é mandinga de escravo em ânsia por liberdade, é ‘picuíá de caboclo’<sup>225</sup>. Jongo é poesia enfeitiçada, é dobra na linguagem, é festa escondida no manto de São Benedito, é cura do corpo, é a invocação e o encarne do invisível. Umbanda e omolocô são canjira do povo de Aruanda<sup>226</sup>, é cruzo, é balaio de saberes carregados na ponta da língua e na força da pemba, é Cambinda amansando touro brabo e Tupinambá trazendo a coral na cinta. É riscado da rua, cera quente e nuvem de marafo na encruza. Candomblé é o alargamento do tempo/espço, a continuidade da vida, o giro em torno da grande roda, o avivar do mito e o cortejo do encanto sob a proteção do pano branco.

Todas essas práticas de saber – essas e muitas outras aqui não citadas – são marcas das invenções da vida enquanto possibilidade. São formas de *enfrentamento mandingueiro*, são expressões de como o corpo, de *Bara* e *Elegbara*, é elemento primeiro e imantador dos efeitos da *incorporação* e da *mandinga*. O corpo, o primeiro alvo de ataques do colonialismo, é também a mola propulsora das ações de resiliência e transgressão. O corpo de *Yangí*, a primeira estrela criada. O corpo de *Òkòtò*, a espiral do tempo. O corpo de *Enugbarijó*, a boca que tudo come e restitui de maneira transformada. O corpo de *Obá Oritá Metá*, a ambivalência e dúvida. O corpo do *Povo de Rua*, da ginga e do viés da malandragem, dos sorrisos, gargalhadas *padilhadas* e do correr gira do dono da rua. O corpo da filosofia ancestral de seu Pastinha, seu Canjiquinha, seu Martinho da Pemba, de mestres e brincantes mandingueiros. O corpo das palavras encantadas, dos improvisos, do ir sem sair do lugar de Mano Elói, seu Aniceto e muitos outros, encantadores de planta, bicho e gente. O corpo-

<sup>224</sup> Essa máxima me foi proferida por seu Zé Pilintra.

<sup>225</sup> Definição de Mestre Pastinha sobre a capoeira. Segundo mestre Plínio, essa expressão remonta às performances dos encantados nos candomblés de caboclo da Bahia.

<sup>226</sup> Aruanda é a cidade encantada das entidades de umbanda.

totem, morada de orixá, de encantado e cruzo de catiço. O corpo de cura de dona Neuzinha, dona Coló e dona Beth Cheirosinha.

Ah, meus camaradinhas, todas essas possibilidades, tudo que o corpo pode e dá, aquilo que a empresa colonial não viu baixar ou, se viu, não compreendeu. Aquilo que foi interrogado por Spinoza, Nietzsche, Deleuze, Walter Benjamin<sup>227</sup> e Viveiros de Castro<sup>228</sup> emerge inscrito em outras gramáticas e cuspidando respostas responsáveis paridas do corpo e das suas múltiplas potências. Tudo aquilo que foi ignorado e interdito pela lógica colonial é também imantado, enigmatizado e mobilizado pelo axé de Exu. A Pedagogia das Encruzilhadas se faz assim: invoca, incorpora e encanta. Este ebó-obra- aqui arriada é, em suma, um ato de responsabilidade com a vida em sua diversidade. O verso aqui sustentado está para além do fetichismo conceitual tão empregado nos termos da decolonialidade. É um ato de estripulia, gargalhada, sopro e pernada que alude à dimensão resiliente e transgressora que é a luta contra o colonialismo. Uma luta em verso/ginga assente nas sapiências da poética do encante.

Ah, meus camaradinhas, oferto as minhas palavras ao tempo, palavras sacrificadas para encarnarem o texto escrito e mobilizarem uma tese arriada nas dobras do dia, um balaio com efeito de um ebó cívico/epistemológico. O que são as palavras senão parte de nossos corpos, os corpos de Bara e as potências de Elegbara. O preto velho que me sopra o ouvido já dizia “meu filho, palavra não se volta atrás.” Palavra é corpo e por onde o corpo passa não há como fazer o caminho de volta, o que resta é somente um novo curso. Não se banha duas vezes da mesma maneira na beirada do Paraíba.<sup>229</sup> As palavras são invocação da presença, os jongueiros já sabiam que os habitantes do invisível as encarnam. Palavras chamam longe os moradores do invisível para incorporarem em bananeiras, bichos e se cruzarem aos seus no compasso do transe.

Para a ciência moderna Ocidental, as palavras são indispensáveis ao exercício explicativo, por isso devem ser exploradas ao máximo para o alcance daquilo que convencionamos enquanto crítica e compreensão. Para os saberes que se riscam de forma encruzada, para as epistemologias codificadas na encruza ou uma ciência encantada, as palavras vão além: são detentoras de axé, são construtoras de mundo, invocam e fazem baixar moradores do invisível, desobsediam a má sorte e abrem caminhos. As palavras podem dizer

---

<sup>227</sup> Menção aos aspectos da brincadeira na obra de Walter Benjamin (2012).

<sup>228</sup> Menção aos conceitos de perspectivismo e multinaturalismo ameríndio de Viveiro de Castro (2002).

<sup>229</sup> Encruzo a máxima filosófica de Heráclito ao ponto (máxima) de jongo da comunidade de Pinheiral, no Sul Fluminense: “Se a água do rio tá funda, eu vou tomar banho na beiradinha.”

mais quando não são ditas, falam mais ainda quando são dobradas, enigmatizadas como poemas enfeitiçados. Daí surge o ponto, o verso, o gungunado, o sopro, a letra atirada como flecha. O tom dessas palavras, perspectivadas por uma lógica em encruzilhadas/encante, é o tom corporal. Palavra é corpo, tudo se assenta nos princípios e potências de Bara e Elegbara.

Entremos mais para o ocodo rio, no lugar onde as águas já começam a ficar mais fundas. Falarei daqueles que têm “boca e sabem falar”, daqueles que encarnam ancestrais divinizados, daqueles que, na performance, se imbricam aos corpos devidamente preparados para a relação com eles. Os corpos daqueles que nascem pai e filhos ao mesmo tempo. Falemos do tambor. Ah, tambor, “vai buscar quem mora longe, vai buscar quem mora longe...”<sup>230</sup> Eu diria, meus camaradinhas, o que são os tambores senão corpo de planta e de bichos devidamente sacrificados e lançados ao encante para que renasçam como um outro ser?

Eis a importância do tambor em nossas culturas de fresta, aquele que é o corpo multitemporal e plurilinguista. A presença que se alarga na batida das mãos que sacralizam o profano e profanam o sagrado.<sup>231</sup> O tambor é aquele que tem a idade do tempo, que cospe as possibilidades em sopros de fé e festa. O tambor é o corpo ancestral, comunitário, brincante e divino. A tecnologia que resguarda memórias e dizeres infinitos, o tambor é arma, arquivo, totem e terreiro. O papai velho, como chamado pelos cumbas (poetas feiticeiros), é a única divindade que incorpora e é incorporada ao mesmo tempo. Observem os tocadores, observem o transe dos mestres pais e filhos do tambor<sup>232</sup>. O encanto se inscreve à medida que se incorpora no tambor e se é incorporado pelo mesmo, dois corpos que se fundem para uma terceira presença, aquela que é ‘+1’. O tambor é o presente ofertado por Aluvaia<sup>233</sup>, que cura a tristeza de Zambiapungo<sup>234</sup>. Corpo de planta e de bicho imbricados, aquecido no calor do fogo de Zazi<sup>235</sup> e performatizado pela destreza de Aluvaia, aquele que é o primeiro xicarangoma<sup>236</sup>.

---

<sup>230</sup> Ponto de jongo e de batuque.

<sup>231</sup> “Profanação do sagrado e sacralização do profano” é uma ideia usada por Luiz Antônio Simas para designar as dinâmicas entre as instâncias do sagrado e do profano nas culturas populares. Em 2016, em parceria e junto ao antropólogo Wallace de Deus, compartilhamos um diálogo sobre o tema no Encontro Nacional de Culturas Populares, organizado pela UFF.

<sup>232</sup> ‘Pais e filhos do tambor’ é a expressão que utilizo para designar os ogãs (cargo sacerdotal) nos cultos afro-brasileiros.

<sup>233</sup> Divindade dos congo-angola que se assemelharia a Exu.

<sup>234</sup> Ser Supremo no complexo congo-angola.

<sup>235</sup> Divindade dos congo-angola que se assemelharia a Xangô, o senhor do fogo e dos trovões.

O tambor é corpo, o corpo é tambor. Os seres desviados ontologicamente pelo advento colonial, pelo emprego da raça como substantivo elementar da modernidade invocaram e encanaram, através do tambor, outras presenças. O tambor versa uma gramática própria, o que conhecemos aqui como discurso pós-colonial. Os batás, n'gomas, runs e tamboretas já enunciavam, em tom de arrebate, congo de ouro e samba de caboclo. Planta, bicho e gente, que, em cruço, se tornam divindades, têm boca, comem e sabem falar. Assim, meus camaradinhas, ato o ponto: o primeiro tambor cruzado no Atlântico foi o corpo negro.

O corpo é o primeiro tambor, como também é o primeiro terreiro. É a partir da sua fisicalidade e de suas potências que se inventam caminhos enquanto possibilidades. O terreiro é o tempo/espaço praticado. Para aqueles desterritorializados, o que existe é o devir. A reivindicação existencial corre nas barras de um tornar-se, porém, olhamos para outrora e nos é apresentado um vazio. Assim, a experiência negro-africana é uma experiência caótica, nos termos exusíacos. Um dismantelo que lança seus fragmentos na espiral do tempo, esses cacos se multiplicam, se levantam e se colocam a caminhar em transe navegando pelo caracol que liga um mesmo ponto ao infinito.

Exu foi o primeiro corpo criado, materializou-se a partir do movimento, sopro primordial de Olodumaré. A condensação da terra gerada pelo caos pariu Exu enquanto Yangí, a pedra de laterita, a pedra primordial da existência. Em nossos terreiros, versa-se a seguinte máxima: “*kosi okutá, kosi orixá. Kosi Exu, Kosi orixá*” (Sem pedra, sem orixá. Sem Exu, sem orixá). Assim, a terra, um dos elementos principais a serem cultuados, compreende-se como a desagregação particulada e codificadora do microcosmo iorubá. Os seres e a terra são constituídos pelo mesmo movimento, pelo mesmo princípio. É nesse sentido que ato o ponto: o corpo é o primeiro terreiro, assim como a terra é o primeiro corpo.

Ifá nos ensina que Exu foi gerado da matéria primordial e divina, e, em seguida, ele fez todos os orixás. Essa mesma matéria é a que daria forma a todas as existências, as divinas, a humanidade e todos demais seres criados. Um dia Iku (a morte) devolverá todas as criações a essa matéria fundante, a terra, a lama primordial. A nossa passagem é sacrifício, é o vivo que imanta o ciclo, a partir daí nos lançaremos no inacabado xirê das existências, cultuaremos o não esquecimento de todo movimento que é sagrado.

Os meus movimentos, palavras, escrita e autoria são os lugares que cruço no mundo. O meu corpo, suporte e potências, marca das ações do tempo, dos ciclos espiralados, dos alvos acertados hoje com as pedras atiradas ontem. O meu corpo – e o de cada um que aqui me cede

---

<sup>236</sup> Xicarongoma é o título sacerdotal dos pais e filhos do tambor nos candomblés angola.



de maneira responsável o diálogo – contém os investimentos da agência colonial, como também representa o contra-ataque, o início, a marca, a pulsão e a continuidade da luta contra esse sistema.

## SAIDEIRA: O ÚLTIMO GOLE ESGUICHADO AO AR, O ACABAMENTO PROVISÓRIO

### **Ilonon, abrir novos caminhos: cortar a cabeça do rei para restituir o ser**

“Um malandro não se faz”<sup>237</sup>. Essa é a máxima cantada pelos mestres das ruas e da ginga. Atravesso alguns caminhos, carrego todos comigo sem terminar o caminhar. A defesa aqui lançada é de que o Novo Mundo é uma encruzilhada, e de que Exu, como saber praticado nas esquinas da modernidade, é a potência que está a inventar/inventariar caminhos enquanto possibilidades. Daí, cruzando esquinas, praticando as dobras, engulo alguns anos de trabalho para cuspir um ebó cívico arriado nas barras do novo dia. A Pedagogia das Encruzilhadas é balaio teórico/metodológico, político/poético que invoca e encarna Exu na produção de uma resposta responsável, comprometida com a vida em sua diversidade e imanência.

Terreiros, toques de tambor, rodas, ruas e esquinas, vida e arte se imbricam. Um pesquisador cambono, um cambono pesquisador. Um texto fiado como conta de rosário, espiralado como o arrebate do catiço nos redemoinhos de vento. Um ser tomado pelo alumbramento do encante que sagra as miudezas, que cata no ar as pedras para consagrá-las como suporte de um novo caminho. Exu, meus camaradinhas, é saber praticado. Exu baixa aqui como o elemento negro-africano responsável por uma teoria acerca dos seres e dos saberes.

A encruzilhada é o próprio princípio explicativo da encruzilhada. A encruzilhada, na lida cotidiana, é enigma a ser enfrentado, na boca do mestre ajuremado<sup>238</sup>, é a própria ciência do encante. O que se versa acerca do termo que contradiz essas perspectivas não chega nem na beirada desse rio de águas profundas. Haveremos de adentrar esse enigma de múltiplos caminhos... Para pensar sobre ela, busquei praticá-la de outras formas, coisa de pesquisador cambono. E aí, camaradinhas, por lá fiquei, por lá permaneço acendendo a vela e velando a vida, avistando de tudo um pouco.

<sup>237</sup> Máxima proferida por seu Zé Pilintra.

<sup>238</sup> Termo utilizado para designar os mestres, encantados e trabalhadores do culto da jurema sagrada e do catimbó.

De onde escolhi estar, observo o mundo, espreito o cair da tarde e o ir e vir do tempo. Avisto um boteco de cada lado da encruza<sup>239</sup>, um exatamente de frente para o outro. Em uma banda, toca um forrózinho, risca-faca, teclado vigoroso e um trovador encarnando Bartô Galeno, Pablo do Arrocha, Altemar Dutra e Fagner. Na outra, um pagode sem vergonha, um banjo com som de sapo-boi, um pandeiro de plástico com a bandeira do Brasil, e um camarada chamando no agueré com dois palitos de churrasco, sentando o cacete em uma mesa de ferro. Meu coração cruza o forró do Rapa Canela<sup>240</sup>, as histórias de folia do sertão de seu Zeca Frauzinho, o pagode do bar do Neco, no pé do São José<sup>241</sup>, e os versadores de partido-alto que bebem café na padaria no Morro da Congonha<sup>242</sup>. Nessa noite, Seu Zé, encantado e egum carioca, baixa na terra para dar umas pernadas entre o povo vivente e, na primeira luz do dia, volta a se ajuremar em uma esquina do São Carlos.

As encruzilhadas reinventam mundos. Nos lançamos nela e somos surpreendidos. Deixe de ser besta! Se reinvente, cabra! É o estrondo “da tapa” lançada ao pé da orelha. Exu é o escárnio, a gargalhada, o destronamento do rei, a travessura que carnaliza o mundo e o recria enquanto possibilidade. Suas operações estão em tudo e em tudo estão, podem ser percebidas nas imagens *rabelesianas*, o riso em sua integralidade, o corpo e seu baixo, a corporeidade rebaixada à plenitude da terra, que, assim como Exu, engole, fertiliza, para cuspir de outra forma. Cumpre-se o ciclo.

Cruzam-se múltiplas experiências, enfrentamentos mandingueiros vibrados nos tons de Exu. Peripécias transgressivas próprias do seu caráter como princípio de imprevisibilidade. Tudo que forja os cotidianos, falar, caminhar, improvisar, entre outros modos assentes no que entendemos como culturas populares. Os modos de vida do homem comum, do ser ordinário são peripécias de Exu. Todos os aspectos da vida comum citados por Certeau e tratados como formas de saber/fazer são modos que se assentam nos princípios, domínios e potências de Exu.

Exu é o primeiro, é o que vem à frente, abre todo e qualquer caminho. O seu caráter enquanto primeiro não deve ser colocado em uma linearidade assediada por obsessões positivistas, mas em uma perspectiva que parte dos princípios e potências assentes no signo.

---

<sup>239</sup> Essa encruzilhada fica nos limites das ruas Sampaio Ferraz e Quintino do Valle, no bairro do Estácio.

<sup>240</sup> O Rapa Canela é uma comunidade rural do interior do Ceará.

<sup>241</sup> O bar do Neco fica situado em um entroncamento na subida do Morro do São José em Madureira.

<sup>242</sup> A padaria nos “pés” do Morro da Congonha fica localizada em uma encruzilhada entre as ruas Buriti e Piraquê.

O compadre, dono do corpo e de suas potências, é a orientação eleita para adentramos no mundo e praticarmos as suas coisas, impossível de ser fixado em um único lugar por seu caráter dinâmico. O seu sentido de primordial não é somente por ser o que veio primeiro, mas o que em tudo está.

O golpe do mais fraco<sup>243</sup>, a astúcia que opera em um campo que não lhe é próprio, o destronamento, a carnavalização<sup>244</sup>, as potências do corpo encarnadas no baixo, as suas cavidades, entradas, saídas, canais que marcam a dinâmica da circularidade da vida, criação, continuidade, a ambivalência demasiadamente humana, a *cintura desprezada*<sup>245</sup> que costura o movimento contrário, o perambular com inteligência do caminhante<sup>246</sup>, o riso desenhado na máscara da felicidade vestida pelo Diabo<sup>247</sup>, todas essas expressões são peripécias transgressivas de Exu. Nosso compadre é aquele que, ao esculhambar a ordem, carnaliza e a recria como possibilidade. Como bem ressaltou Mussa em uma de suas narrativas, “é o andarilho que caminhou na direção do rei, decepou-lhe a cabeça, meteu-a no bernal e, antes de desaparecer na curva da estrada, gargalhou pela última vez: Ko si oba kan, ofi Olorun: não há rei senão Deus. Elegbara é assim” (2005, p. 53).

Mignolo (2008) nos fala sobre a necessidade de determinada desobediência epistêmica. Assim, sendo fiel às encruzilhadas, reescreverei os termos afirmando que o que busquei até aqui foram algumas traquinagens epistemológicas sobre as questões do corpo, do ser/saber. Afinal, o que pode o corpo e o que o corpo dá?<sup>248</sup> Ora, camaradinhas, cuspiamos de volta de forma transformada, inspirados por *Enugbarijó*. O corpo, como já dito, é suporte de saberes, é arquivo, é arma, é totem, é terreiro, é campo de batalhas e de mandingas.

Algumas travessias são necessárias, outras rotas são possíveis. Assim, precisamos caminhar, movimento esse que só é possível na medida em que existe o corpo mobilizado pelos seus poderes primordiais. O que nos move são os efeitos produtores dos deslocamentos necessários a toda e qualquer implicação e ato criativo, são esses os efeitos de Elegbara. O movimento, seja qual for, é como uma escrita do ser no mundo, somente possível por aquilo

---

<sup>243</sup> Ver Certeau (2009).

<sup>244</sup> Ver Bakhtin (2013).

<sup>245</sup> Um dos movimentos criados por Mestre Bimba nas seqüências da luta regional baiana, o que viria depois a codificar o que conhecemos como capoeira regional.

<sup>246</sup> Ver João do Rio (2012).

<sup>247</sup> Ver Bakhtin (2013).

<sup>248</sup> Encruzo a célebre frase de Spinoza às problematizações feitas por Mestre Pastinha.

que nos identifica primeiramente como seres únicos e intransferíveis, os nossos corpos-Bara. Neles, registramos as nossas rotas, encontros, embates, saberes, o que nos há de único e de coletivo, porque pulsamos e vibramos na espreita do *outro*. O ser no mundo é sempre a possibilidade de uma escrita encruzada com o *outro*. O corpo e as suas ambivalências, ao serem lidos em um contexto atravessado pelas experiências coloniais, invocam tantas outras dualidades e recriam muitas outras frestas, outros espaços.

Risco caminhos tomado por ele e pelas suas encruzilhadas para praticar traquinagens. Evidencio seu caráter enquanto dínamo do universo, força motriz das criações e recriações necessárias. No praticar encruzilhadas, ressalto os limites das razões que interditam o corpo. A partir do referencial das leituras de mundo que se orientam a partir das facetas e peripécias de Exu, jamais poderíamos deslocar a cabeça do corpo, muito menos hierarquizá-los. A lógica que nega o corpo enquanto possibilidade, o codificando como corpo de pecado, é a mesma que nega os movimentos enquanto possibilidades de invenção da vida.

Exu, Elegbara apresentado na narrativa de Mussa, é quem corta a cabeça do rei, ação esta que destaco como necessária para praticarmos a transformação radical. Exu é a potência/saber que nos proporciona vir a praticar o que desenho como Pedagogia das Encruzilhadas. A pedagogia exusíaca produz um revés, pois nos lança na encruza junto a outros saberes, além de trazer à cena elementos historicamente descredibilizados pela ordem colonial, como os princípios e potências corporais. A palavra iorubá *ilanon* significa literalmente ‘traçar’ ou abrir novos caminhos, o que constitui uma das principais atividades de Exu (Elbein dos Santos, 2008). É esta a implicação dessa pedagogia que se assenta em um referencial historicamente subalternizado.

O caminhar, nesse sentido, se faz credibilizando outras rotas, praticando cruzos, esculhambando as ordens impostas pelo regime colonial. Cortaremos, como ato poético/político, a cabeça de uma ciência que se reivindica como única e come na mesma cumbuca que o colonialismo, para, através de um *praticar Exu*, restitui-la ao corpo. Essa retomada pela integralidade do corpo é também compreendida como a retomada dos saberes praticados assentes no signo Exu. Saberes esses que serpenteiam os quatro cantos da espiral do tempo, riscando caminhos pluriépistêmicos e polirracionais. Uma retomada pelo encantamento do mundo, um ato de responsabilidade com a vida.

Figura 4 – Ponto Riscado

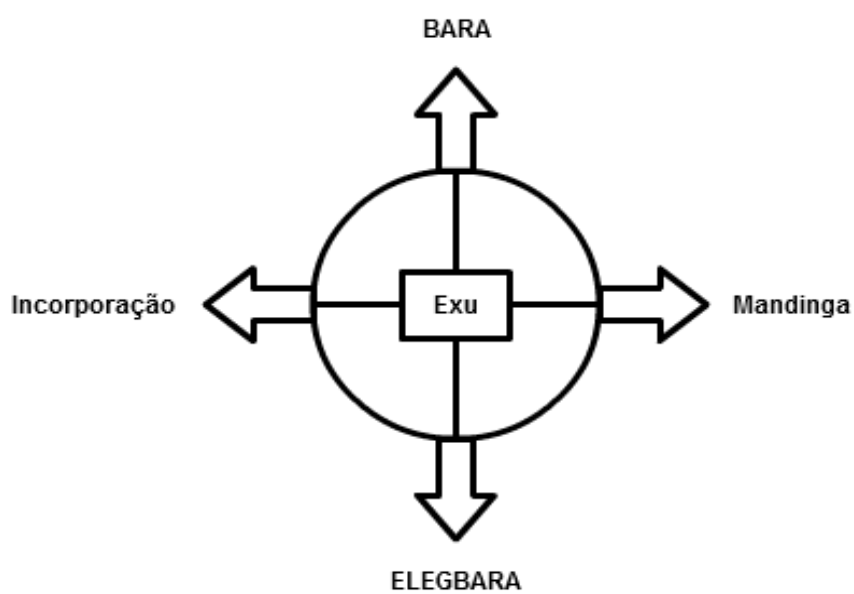


Figura 5 – Ponto Riscado

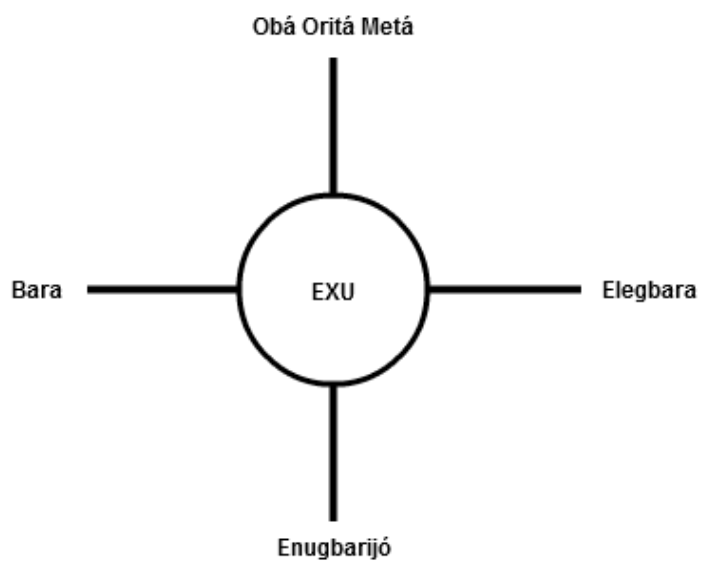


Figura 6 – Ponto Riscado

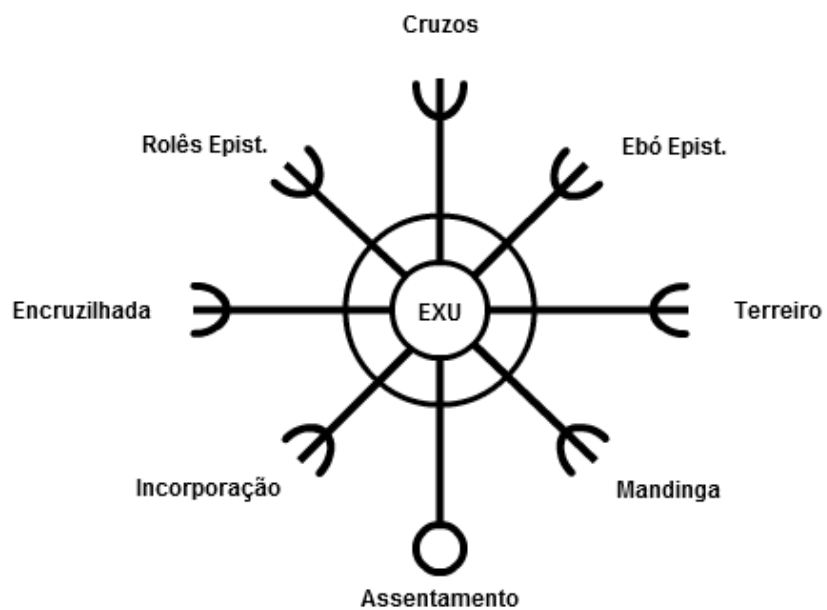


Figura 7 – Ponto Riscado

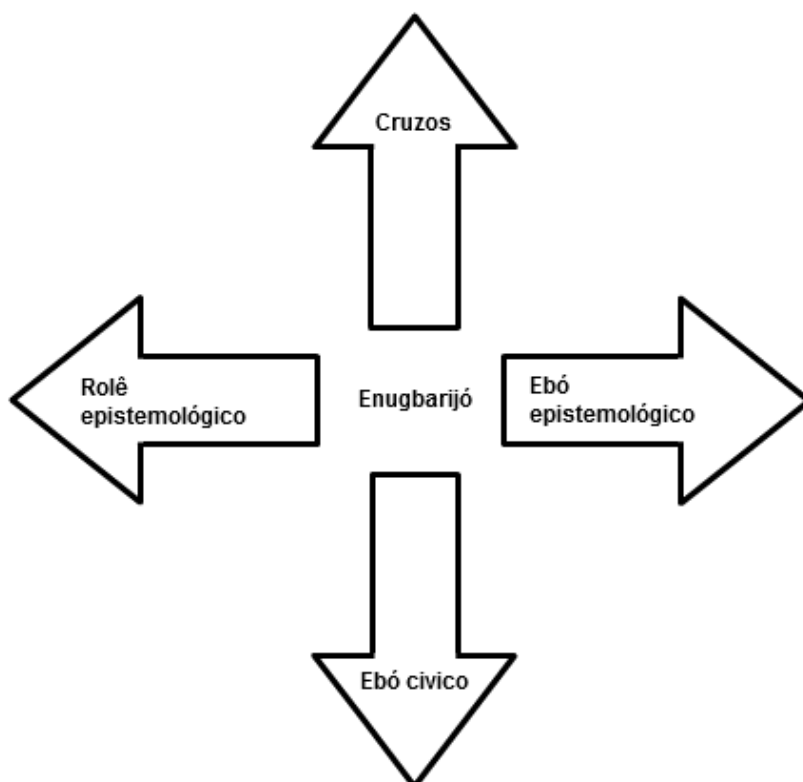
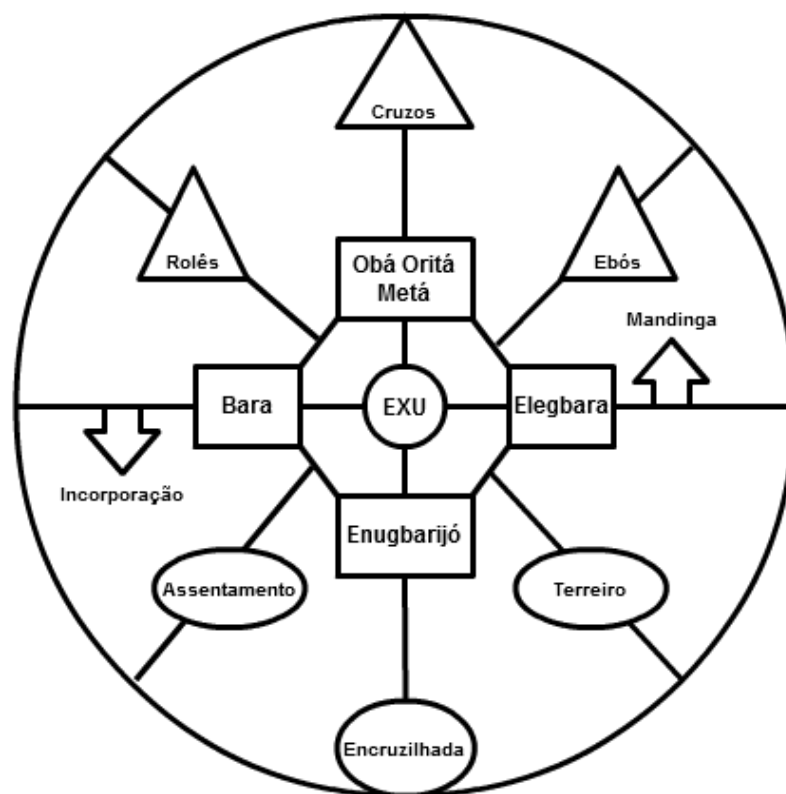


Figura 8 – Pedagogia das encruzilhadas





## REFERÊNCIAS

ABIMBOLA, Wande. *Ifa Divination Poetry*. Indiana University Bloomington, 1973.

\_\_\_\_\_. *Ifa Divination Põem A sources For Historical Evidence*, Lagos Notes and Records I/I, 1967.

\_\_\_\_\_. *Ìwàpèlè: O conceito de bom caráter no corpo literário de Ifá*. Tradução: Rodrigo Ifáyode Sinoti. Departamento de Línguas e Literaturas Africanas, Universidade de Ilê Ifé, Nigéria, 1975.

AMORIM, Marília. *O pesquisador e seu outro: Bakhtin nas ciências humanas*. São Paulo: Musa, 2004.

ANDREWS, George. *América Afro-Latina, 1800-2000*; tradução: Magda Lopes- São Carlos: EdUFSCAR, 2007.

ALVES, Nilda. *Decifrando o pergaminho – os cotidianos das escolas nas lógicas das redes cotidianas*. In: OLIVEIRA, Inês e ALVES, Nilda. *Pesquisa nos/dos/com os cotidianos das escolas*. Petrópolis (RJ): DP et Alii, 2008.

ARRISCADO, João Nunes. *O resgate da epistemologia*. In: Boaventura de Souza Santos, Maria Paula Menezes (orgs.). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, pp.261-290.

BHABHA, Homi. *Local da Cultura*, Belo Horizonte; editora UFMG, 1998.

\_\_\_\_\_. *O bazar global e o clube dos cavalheiros ingleses: textos seletos de Homi Bhabha*. Organização: Eduardo F. Coutinho; introdução: Rita T. Shimidt; tradução Teresa Dias Carneiro. Rio de Janeiro: Rocco, 2011.

BAKHTIN, Mikhail. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*- São Paulo: Hucitec, 2013.

\_\_\_\_\_. *Estética da criação verbal*. 6ªed.- São Paulo: Editora WMF Martin Fonte, 2011.

\_\_\_\_\_. *Para uma filosofia do ato*. São Paulo: Pedro e João Editores, 2010.

BAKHTIN, Mikhaill & VOLOSINOV. V.N. *Discurso na vida discurso na arte (sobre a poética sociológica)*. Tradução: Carlos Alberto Faraco e Cristovão Tezza. New York. Academic Press, 1976.

BASCOM, William. *Ifa divination: communication between gods and men in West Africa*. Bloomington: Indiana University, 1991.

BASTIDE, Roger. *O candomblé da Bahia: rito nagô*. São Paulo: Nacional, 1978.

BENISTE, José. *Mitos yourubás: o outro lado do conhecimento*. 5ª ed. Rio de Janeiro: Bertand Brasil, 2012.

\_\_\_\_\_. *Òrun- Àiyé: o encontro de dois mundos: o sistema de relacionamento nagô-yorubá entre o céu e a terra*. – 6 ed.-Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008.

BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política – ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1994, 2012.

\_\_\_\_\_, *The Origin of German Tragic Drama*. Trad. Por Jon Osborne. Londres: New Left Books, 1977.

BRAGA, Julio. *A cadeira de ogã e outros ensaios*. Rio de Janeiro: Pallas, 2009.

CANJQUINHA. *Alegria da Capoeira*. Editora a Rasteira, Salvador-BA. 1989.

CAPUTO, Stela Guedes. *Educação nos terreiros: e como a escola se relaciona com crianças de candomblé*. 1ª ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2012.

CARNEIRO, Aparecida Sueli. *A Construção do outro como não-ser fundamento do ser*. Tese de doutorado. Programa de Pós-graduação em Educação da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2005.

CARNEIRO, Edson. *Candomblés da Bahia*. 9. Ed.- São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2008., Rio de Janeiro, 1937.

\_\_\_\_\_. *Negros Bantos*. Editora Civilização Brasileira. Rio de Janeiro, 1937.

CARVALHO, José J. & FLÓREZ, Juliana F. 2014. “*Encuentro de Saberes: proyecto para decolonizar el conocimiento universitario eurocêntrico*”, in *Nómadas*, nº41, 131-147.

CASTRO-GÓMEZ. *Ciências-sociais, violência epistêmica e o problema da invenção do outro*. In:LANDER, Edgardo, *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*- 1ª ed. -Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales- CLACSO, 2005.

CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano: Artes de fazer*; 16.ed- Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

CÉSARIE, Aimé. *Discurso sobre o colonialismo*. Tradução, Anísio Garcez Homem. Letras Contemporâneas. 2010.

COSSARD, G. *La fille de saint*. Paris: *Journal de la société des Americanistes*, LVIII, 1969.

COSSARD, G. *Le rolê de la femme de couleur dans religions afro-brésiliennes. La femme de couleur em Amérique latine*. Paris: Antropos, 1974.

DA ROSA, Allan. *Pedagogia, autonomia e mocagem*. - 1.ed. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2013.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. *O que é a filosofia?* Tradução de Bento Prado Jr. E Alberto Alonso Muñoz. Rio de Janeiro: 34, 1992.

DIOP, Cheikh Anta. *A Unidade Cultural da África Negra, esferas do patriarcado e do matriarcado na antiguidade clássica*. Copyright, 1982 Presêncie Africaine (2.ed). Revisão. Edições Mulemba da Faculdade de Ciências Sociais da Universidade Agostinho Neto, 2014.

DU BOIS, W.E.B. *As almas da Gente Negra*; tradução, introdução e notas, Heloísa Toller Gomes. Rio de Janeiro: Lacerda ED., 1999.

DECÂNIO FILHO, Angelo Augusto. *Transe Capoeirano. Um estudo sobre estrutura do ser humano e modificações do estado de consciência durante a prática da capoeira*. CEPAC-Coleção S. Salomão- 5, Salvador/Bahia, 2005.

DUSSEL, Henrique. *Meditações anticartesianas sobre a origem do antidiscurso filosófico da modernidade*. In: Boaventura de Souza Santos, Maria Paula Menezes (orgs.). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, pp.341-396.

\_\_\_\_\_. *Europa, modernidade e eurocentrismo*. In: LANDER, Edgardo, *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais- 1ª ed.* -Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales- CLACSO, 2005, pp. 55-70.

ELBEIN DOS SANTOS, Juana. *Os Nâgô e a morte: Pàde, Àsèsè e o culto Égun na Bahia*; traduzido pela Universidade Federal da Bahia. 13. Petrópolis, Vozes, 2008.

ELBEIN DOS SANTOS, Juana & MAXIMILIANO DOS SANTOS, Deoscoredes (Mestre Didi Asipa). *ÊSÛ*- Salvador: Corrupio, 2014.

ESCOBAR, Arturo. *Mundos y conocimientos de outro modo: el programa de investigación de modernidad/colonialidade latinoamericano*. Tabula Rasa, n. 1, p. 51-86, Ene.-Dic. 2003

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

\_\_\_\_\_. *Os Condenados da Terra*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira S.A, 1968.

\_\_\_\_\_. *L'An V de la révolution algérienne*. Paris: François Maspero, 1962.

\_\_\_\_\_. *Pour la révolution africaine (écrits politiques)*. François Maspero: 1964.

FATUMBI VERGER, Pierre. *Orixás deuses iorubas na África e o Novo Mundo*. -6º ed.- Salvador: Corrupio, 2002.

FERNANDEZ, Florestan. *O negro no mundo dos brancos*, Apresentação de Lilia Mortiz Schwarcz. 2º ed. Revista. São Paulo:Global, 2007.

\_\_\_\_\_. *A função social da guerra na sociedade tupinambá* / Florestan Fernandes : prefácio Roque de Barros Laraia. – 3. ed. – São Paulo : Globo, 2006.

FERNANDEZ PORTUGAL, Filho (Olórún Àyànmó). *Ifá o senhor do destino*. São Paulo: Madras, 2014.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia do Oprimido*. 17º ed. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1987.

\_\_\_\_\_. *Pedagogia da Autonomia: saberes necessários à prática educativa*- São Paulo: Paz e Terra, 1996.

\_\_\_\_\_. *Pedagogia da Esperança: um reencontro com a pedagogia do oprimido*- 21º ed.- São Paulo: Paz e Terra, 2014.

FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande & Senzala*. Rio de Janeiro: Record, 1998.

GALLO, Sílvio. *Deleuze & a Educação*. 3 ed.- Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

GILROY, Paul. *O Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência*. São Paulo. 2ª ed. Rio de Janeiro: Universidade Candido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2008.

GLISSANT, Édouard. 1995. *Introduction à une poétique du divers*. Montréal: Presses de l' Université de Montréal.

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

GROSGOUEL, Ramón. *Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global*. In: Boaventura de Souza Santos, Maria Paula Menezes (orgs.). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, pp. 455-491. 2010.

\_\_\_\_\_. *Descolonizando los paradigmas de la economía política: transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global*. In: Diálogos Cotidianos. Regina Leite Garcia (org). Petrópolis, RJ: DP et Alii; Rio de Janeiro: FAPERJ, 2010, pp. 17-40. 2008.

\_\_\_\_\_ & BERNARDINO, Joaze. *Decolonialidade e Perspectiva Negra*. Soc. estado. vol.31 no.1 Brasília Jan./Apr. 2016

HALL, Stuart. *Da Diáspora: Identidades e mediações culturais*. Liv Sovik (org.). Belo Horizonte: UFMG, 2003.

Hegel, Friedrich. *A Razão na história: uma introdução geral à filosofia da história*. Tradução de Beatriz Sidou. -- 2. ed. -- São Paulo: Centauro, 2001.

HERNÁNDEZ, Tanya Katerí. *La subordinación racial em Latinoamérica: el papel del Estado, el derecho consuetudinario y la nueva respuesta de los derechos civiles*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores. Universidad de los Andes, Pontificia Universidad Javeriana- Instituto Pensar, 2013.

LANDER, Edgardo. *Ciência sociais: saberes coloniais e eurocêntricos*. In: LANDER, Edgardo, *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*- 1ª ed. -Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales- CLACSO, 2005.

LANDES, Ruth. *A cidade das mulheres*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.

LARROSA, Jorge. *Pedagogia Profana: danças, piruetas e mascaradas*. Tradução de Alfredo Veiga-Neto., - 5. Ed.- Belo Horizonte; Autentica, 2010.

LIBÂNIO, José Carlos. *Pedagogia e pedagogos, para que?* - 11. Ed.- São Paulo: Cortez, 2009.

LOPES, Nei. *Dicionário Banto do Brasil*. Prefeitura da Cidade do Rio de Janeiro, Programa de Estudos dos Povos Africanos e Afro-brasileiros, PROAFRO, do Centro de Ciências Sociais da UERJ, 1995.

\_\_\_\_\_. *Kitábu: O livro do saber e do espírito negro-africanos*. Rio de Janeiro: Editora Senac Rio, 2005.

\_\_\_\_\_ & SIMAS, Luiz Antonio. *Dicionário da História Social do Samba*- 1º ed.- Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

MÃE STELA DE OXÓSSI. *Meu tempo é agora*. 1º ed. Editora Oduduwa: São Paulo, 1993.

MÃE BEATA DE YEMONJÁ. *Caroço de Dendê a sabedoria dos terreiros*. Editora Pallas, Rio de Janeiro, 2008.

MAUPOIL, Bernard, *La géomancie à l'ancienne Côte des Esclaves*. Paris: Institut d'Ethnologie, 1988.

MARTINS, Adilson. *Lendas de Exu*- 2º ed.- Rio de Janeiro: Pallas, 2011.

MASOLO, Dimas. A. 2010. *Filosofia e conhecimento indígena uma perspectiva africana*. In: Boaventura de Souza Santos, Maria Paula Menezes (orgs.). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, pp. 313-337.

MBEMBE, Achile. “As formas africanas de auto-inscrição”. In: *Estudos Afro-Asiáticos*. 2001, v. 23, n.1, 2011.

\_\_\_\_\_. *Crítica da Razão Negra*. Tradução Marta Lança. 1º edição, Antígona Portugal. 2014.

\_\_\_\_\_. *Necropolitics*. Public Culture 15 (1):11-40 Copyright by Duke University Press. 2003.

\_\_\_\_\_. *La Naissance du maquis dans le Sud-Cameroun (1920-1960). Histories de usages de la raison em colonie*. Karthala, Paris, 1986.

MEMMI, Albert. *Retrato do colonizado precedido de retrato do colonizador*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

MIGNOLO, Walter D. *Desobediência Epistêmica: A opção descolonial e o significado de identidade em política*. Cadernos de Letras da UFF- Dossiê: Literatura, língua e identidade, nº 34, p. 287-324, 2008.

\_\_\_\_\_. *A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade*. In: LANDER, Edgardo, *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*- 1ª ed. -Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales- CLACSO, 2005.

MILLS, Charles W. *O Contrato de Dominação*. Meritum- Belo Horizonte- v.8-nº2-p15-70- jul/dez. 2013.

\_\_\_\_\_. *The Racial Contract*. Cornell paperbacks, 1999.

MOORE, Carlos. *Racismo e Sociedade: nova bases epistemológicas para entender o racismo*. 2º ed- Belo Horizonte: Nandyala, 2012.

MUSSA, Alberto. *Elegbara*.- Rio de Janeiro: Record, 2005.

NASCIMENTO, Abdias. *Sortilégio II: mistério negro de Zumbi redivivo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra. 1979.

NASCIMENTO, Elisa. L. *Abdias do Nascimento 90 anos – Memória Viva*. Rio de Janeiro: Ipeafro. 2004.

NIETZSCHE, Friedrich. 2005. *O nascimento da tragédia*. Trad. Heloisa da Graça Burati. São Paulo: Rideel.

PAEZZO, Sylvan. *Memórias de Madame Satã*. 1º ed. Rio- GB. Editora Lidador, 1972.

PASSOS, Mailsa e RIBES, Rita. *Educação e experiência estética*. Rio de Janeiro: Nau, 2011.

PASSOS, Mailsa *Identidade, Diversidade: práticas culturais em pesquisa*. Petrópolis, RJ: DP et Alii; Rio de Janeiro: Faperj, 2009

PASTINHA, Vicente Ferreira. “*Improviso de Pastinha*”. Organização e Coordenação Editorial, Frederico José de Abreu. Salvador, 2013.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. Prefácio. In:LANDER, Edgardo, *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*- 1ª ed. -Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales- CLACSO, 2005.

PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

QUIJANO, Anibal. *Colonialidade do poder e classificação social*. In: SANTOS, Boaventura de Souza e MENEZES, Maria Paula, *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010.

\_\_\_\_\_. *Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina*. In:LANDER, Edgardo, *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*- 1ª ed. -Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales- CLACSO, 2005.

RAMOS, Alberto Guerreiro. “*A patologia do ‘branco’ brasileiro*”. *Introdução crítica à sociologia brasileira*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1995.

RAMOS, Arthur. *O negro brasileiro: etnografia religiosa e psicanálise*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1934.

\_\_\_\_\_. *O folclore negro no Brasil*. 3º ed.- São Paulo:WMF Martins Fontes, 2007.

RAMOSE, Magobe. *Sobre a legitimidade e o estudo da Filosofia Africana*. Ensaios Filosóficos, Rio de Janeiro, v. IV, out. 2011.

RIO, João do. *A alma encantadora das ruas*. [Ed. Especial]. - Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012.

\_\_\_\_\_. *As Religiões no Rio*. 3º ed.- Rio de Janeiro: José Olympio, 2012.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia. Ch’ixinakax utixiwa: *Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*- 1 a ed\_- Buenos Aires: Tinta Limón, 2010.

\_\_\_\_\_. *La noción de “derecho”o las paradojas de la modernidade postcolonial: indígenas e y mujeres en Bolivia*. Programa Andino de Derechos Humanos- Universidad Andina Simón Bolívar. Aporte andinos nº11 Aportes sobre diversidade, diferencia e identidade. Outubro, 2004.

ROCHA, Rosa Margarida de Carvalho. *Pedagogia da Diferença*- Belo Horizonte: Nandyala, 2009.

RODRIGUES, R. Nina. *A criminalidade e a imputabilidade à luz da evolução social e mental*. In. As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil. Salvador: Livraria Progresso Editora, 1957.

\_\_\_\_\_. *Mestiçagem, degenerescência e crime. História, ciência e saúde*. Manguinhos, 15,1151-1180, 2008.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *O contrato social*. 3.ed.- São Paulo: Martins Fontes, 1996.

ROSA, João Guimarães. *Grande sertão: veredas*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

RUFINO, Luiz. *Histórias e Saberes de Jongueiros*. Rio de Janeiro: Editora Multifoco, 2014.

SAID, W, Edward. *Orientalismo: O Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*. São Paulo: Cortez, 2008.

\_\_\_\_\_. *Um ocidente não ocidentalista? A filosofia à venda, a douta ignorância e a aposta de Pascal*. In: SANTOS, Boaventura de Souza e MENEZES, Epistemologias do Sul. São Paulo: Cortez, 2010.

\_\_\_\_\_. *Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes*. In: SANTOS, Boaventura de Souza e MENEZES, Epistemologias do Sul. São Paulo: Cortez, 2010.

\_\_\_\_\_. *A crítica da razão indolente contra o desperdício de experiência*. 6ª ed. São Paulo: Cortez, 2007.

\_\_\_\_\_. *Renovar a teoria crítica e reinventar a emancipação social*. - São Paulo: Boitempo, 2007.

\_\_\_\_\_. *Se Deus fosse um ativista dos direitos humanos*. São Paulo: Cortez, 2013.

\_\_\_\_\_. *Para uma Pedagogia do Conflito. Contra o desperdício de experiência: a pedagogia do conflito revisitada/ orgs. Ana lúcia Souza de Freitas, Salete Campos de Moraes.- Porto Alegre: Redes Editora, 2009.*

\_\_\_\_\_. *Um discurso sobre a ciência*. 7. Ed.- São Paulo: Cortez, 2010.

SANTOS LIMA, Denilson. *Abdias do Nascimento y Manuel Zapata Olivella intelectuales de siglo XX em el sendero de la discursividad ancestral yoruba y bantú*. Estudos de literatura brasileira contemporânea, nº 44, p.223-248, jul/dez, 2014.



SANTOS, Rodrigo de Almeida. 2014. *Baraperspectivismo contra logocentrismo ou o trágico no prelúdio de uma filosofia da diáspora africana*. 147 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

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

SODRÉ, Muniz. *A verdade seduzida*. Rio de Janeiro:DP&A, 2005.3.ed.

\_\_\_\_\_. *Samba, o dono do corpo*. -2.ed- Rio de Janeiro: Mauad, 1998.

SIMAS, Luiz Antonio. *Pedrinhas miudinhas: ensaios sobre ruas, aldeias e terreiros*. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2013.

SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. Tradução de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte. Autêntica, 2007.

TAVARES, Julio Cesar. *Diáspora Africana: A experiência negra de interculturalidade*. Cadernos Penesb- Periódico do Programa de Educação obre o negro na sociedade brasileira- FEUFF (n.10) (janeiro/junho 2008/2010) Rio de Janeiro/Niterói-EdUFF/2008/2010.

\_\_\_\_\_. *Dança de guerra- arquivo e arma: elementos para uma Teoria da Capoeiragem e da Comunicação Corporal Afro-Brasileira*- Belo Horizonte: Nandyala, 2012.

\_\_\_\_\_. *Colonialidade do Poder, Cooperação Internacional e Racismo Cognitivo: Desafios ao Desenvolvimento Internacional Compartilhado*. In. Afro-Brasil: debates e pensamentos. Org: Jacques d' Adesky e Marco Teixeira de Souza. Rio de Janeiro: Cassará Editora, 2015.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2002. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify.

VOGEL, Arno & SILVA MELO, Antonio & PESSOA DE BARROS, José Flávio. *A galinha d'angola: iniciação e identidade na cultura afro-brasileira*. 3º ed.- Rio de Janeiro: Pallas, 2012.

WALLERSTEIN, Imanueel. *O sistema mundial moderno. Vol. I: a agricultura capitalista e as origens da economia-mundo europeia no século XVI*. Porto: Ed, Afrontamentos, 1974.

\_\_\_\_\_. *O sistema mundial moderno. Vol. II: o mercantilismo e a consolidação da economia-mundo europeia, 1600-1750*. Porto: Ed. Afrontamentos, 1974.

WALSH, Catherine. *Interculturalidade, Estado, Sociedad. Luchas (De) coloniales de nuestra época*. Primeira edición: Universidad Andina Simón Bolívar/ Ediciones Abya-Yala, Quito. 2009.

ZAPATA, Manuel Olivella. *Changó el gran putas*. Bogotá: Ministerio de Cultura. 2010.