

EXERCÍCIO EPISTEMOLÓGICO PARA A COMUNICAÇÃO ESPIRALAR: PRIMEIROS APONTAMENTOS¹

EPISTEMOLOGICAL EXERCISE FOR SPIRAL COMMUNICATION: FIRST NOTES

Maurílio Mendonça de Avellar Gomes
PPGCOM-UFMG

Camila Maciel Campolina Alves Mantovani
PPGCOM-UFMG

Resumo

Este artigo é uma apresentação e uma defesa inicial do conceito sobre a comunicação espiralar, compreendida como a que advém do corpo que se comunica com e por meio da ancestralidade. Também apresenta percepções subjetivas do sentir, do corpo como território da experiência e da roda como tecnologia comunicacional ancestral. Esses aspectos contribuem para o argumento inicial do presente texto a partir de uma relação direta entre tempo e espaço espiralados com o corpo. Para esta encruzilhada metodológica inspirada nas forças de Exu, conversamos com Leda Maria Martins (2003; 2021), Florence Dravet (2015), Luiz Rufino (2016; 2019) e Muniz Sodré (2014; 2019); acompanhados de Jarbas Siqueira Ramos (2019), Eduardo David de Oliveira (2007; 2012) e Eduardo Miranda (2017; 2020).

Palavras-chave:

Corpo; ancestralidade; comunicação espiralar; afeto; encruzilhada.

Abstract

This article is an initial presentation and defense of the concept of spiral communication, understood as that which comes from the body that communicates with and through ancestry. It also presents subjective perceptions of feeling, of the body as a territory of experience, and of the wheel as an ancestral communication technology. These aspects contribute to the initial argument of this text based on a direct relationship between spiral time and space and the body. For this methodological crossroads inspired by the forces of Exu, we spoke with Leda Maria Martins (2003; 2021), Florence Dravet (2015), Luiz Rufino (2016; 2019), and Muniz Sodré (2014; 2019); accompanied by Jarbas Siqueira Ramos (2019), Eduardo David de Oliveira (2007; 2012), and Eduardo Miranda (2017; 2020).

Keywords:

Body; ancestry; spiral communication; affect; crossroads.

PARA ABRIR A GIRA²

Estar diante de uma manifestação artístico-cultural e/ou espiritual afro-diaspórica, entre tantas que (r)ex(s)istem³ em território brasileiro é ter a experiência de assistir a corpos que se apresentam como mensageiros de seus territórios, sendo locais de ancestralidade enquanto se encontram abertos ao diálogo e ao sensível em meio às experiências sensoriais ali vivenciadas. Em um terreiro de Candomblé, esse corpo é espaço de dança e movimento, conexão direta com tempo e espaço espiralados, onde passado e presente ocupam o mesmo território. Em uma roda de capoeira esse corpo entra em jogo, comunicando por meio de técnicas ancestrais de sobrevivência; e em samba ele se transforma em ritmo, alegria e resistência cultural. São, nesse sentido, corpos-territórios⁴ de múltiplas performatividades.

Esses corpos, assim apresentados, são aqueles que se comunicam em ginga, embaralhados em tempo e espaços espiralados, em meio a redemoinhos de expressões e sentimentos que apontam relações que vão para além do visível e do humano. São, ainda, corpos que dançam, balançam, caem e se levantam enquanto se comunicam em rodopios, por meio de e rodeados por movimentos circulares de construção coletiva, reagindo ao que acontece ao seu redor enquanto se apresentam com corporeidades distintas, com múltiplas formas possíveis de se comunicar. Enfim, corpos que afetam e são afetados.

Para tais considerações, onde o corpo se comunica em possibilidades infinitas e tem a ancestralidade (Oliveira, 2007; 2012) como seu eixo condutor, apresentamos neste artigo o termo “comunicação espiralar”, que leva em consideração as percepções subjetivas do sentir e que tem o corpo como território da experiência e a roda (o círculo) como tecnologia comunicacional ancestral.

A reflexão advém das encruzilhadas acadêmicas estabelecidas a partir da leitura dos pensamentos de Leda Maria Martins (2003; 2021), escritora e pesquisadora que desenvolve suas reflexões com o saber-fazer das manifestações afro-diaspóricas, e com o conceito trabalhado junto às reflexões exusíacas,⁵ presentes nos escritos de Martins e, também, nos de Luiz Rufino (2016; 2019a; 2019b) e de Florence Dravet (2015). Por sinal, a encruzilhada (de Exu) e suas implicações ainda aparecem para

Jarbas Siqueira Ramos (2019), e com reflexões que conversam com Eduardo Miranda (2017; 2020), Muniz Sodré (2014; 2019) e Rogério Haesbaert (2007; 2020), tanto nas discussões sobre corpo-território, quanto nas questões que envolvem tempo e espaço, além das reflexões sobre o sensível, no corpo e na comunicação.

ANCESTRALIDADE E O TERRITÓRIO DO CORPO⁶

Compreendemos a ancestralidade para além de um conceito, enxergando-a como uma “categoria de pensamento”, que contribui “para a produção de sentidos e para a experiência ética” (Oliveira, 2012, p. 30). Essa percepção nos permite outra forma possível de ver, estar e viver o mundo, tecendo diálogos que reconhecem não só os vivos e as trocas sociais estabelecidas entre e por eles, mas também os mortos, a natureza, o invisível e a cosmologia. Um reconhecimento de que cada forma de comunicação e percepção sensorial no mundo é significativa e representativa na construção de conexões e laços, enriquecendo a troca de afetos. Uma experiência que dialoga com conhecimentos reterritorializados⁷ a partir das conexões ancestrais estabelecidas em diáspora, sendo ainda uma categoria de relação, “pois não há ancestralidade sem alteridade” (Oliveira, 2007, p. 257).

Logo, essa ancestralidade aqui pontuada não se limita ao passado nem tão pouco ao olhar parental de laços de sangue. Aqui sentimos a ancestralidade em meio às trocas e às experiências com o outro, sendo esse outro humano ou não, visível ou não. O ancestral é percebido enquanto elemento que nutre a vida, acreditando que “todos aqueles que somos capazes de invocar como devir são nossos companheiros de jornada, mesmo que imemoráveis, já que a passagem do tempo acaba se tornando um ruído em nossa observação sensível do planeta” (Krenak, 2022, p. 8). Ou seja, é também perceber a possibilidade de o corpo ser territorializado pela e com a ancestralidade.

Ao pensar em território vislumbramos um espaço geográfico, uma área em disputa, muitas vezes promovida pelos sentimentos de posse ou de pertencimento a esse determinado local. Já imaginamos as fronteiras e as barreiras, os limites

e as negociações de um espaço associado ao poder político e econômico, um território de controle público ou privado, controlado por um conjunto de regras ou leis e, muitas vezes, com restrições para que haja acesso de outras pessoas ou grupos (Haesbaert, 2007). Mas também há um caráter simbólico presente nas discussões de território e de territorialidade.

O território pode ser relativo tanto a um espaço vivido, quanto a um sistema percebido no seio do qual um sujeito se sente 'em casa'. O território é sinônimo de apropriação, de subjetivação fechada sobre si mesma. Ele é o conjunto dos projetos e das representações nos quais vai desembocar, pragmaticamente, toda uma série de comportamentos, de investimentos, nos tempos e nos espaços sociais, culturais, estéticos, cognitivos (Guattari; Rolnik, 1996, p. 323).

Ao pensar o território enquanto espaço simbólico, construído junto às relações que são estabelecidas a partir de e com ele, esse território se torna local em construção, por meio das conexões culturais, estéticas, sociais, corporais e comunicacionais que são construídas ou desenvolvidas por meio de e com esse encontro. Como afirmou Milton Santos (1996, p. 89), "o espaço não é apenas um objeto de contemplação, mas um espaço de ação, onde se desenrolam as múltiplas formas de vida social". Um espaço onde a representatividade está em disputa, assim como a sensação de pertencimento e de reconhecimento para com esse território. Espaço onde a identidade está em conexão e, consequentemente, em transformação.

Esse entendimento nos ajuda a compreender o corpo como território, espaço que habitamos para estar no mundo e, por meio dele, manifestar-nos para o mundo; sendo ainda um local de construção e de reprodução de conhecimento e de experiências. Afinal, "nós não 'temos' simplesmente um corpo, já que 'somos' igualmente um corpo" (Sodré, 2014, p. 12). O pensador brasileiro Muniz Sodré defende que "não há a consciência supostamente sediada no cérebro e o corpo como seu objeto, pois a consciência é uma operação que se realiza em toda parte do corpo. A consciência é corpórea" (Sodré, 2014, p. 12). Dialogando com os pensamentos exusíacos, lembramos que Bara é a presença de Exu em cada corpo vivo, o elemento

primeiro corporificado, e que, junto a Ori, compõe o ser no mundo. "Bara, o corpo, e Ori, a cabeça, que, integrados, marcam as individualidades e os caminhos que cada um de nós carregamos" (Rufino, 2019b, p. 80).

Ao nos reconhecermos igualmente um corpo, como propõe Muniz Sodré, também passamos a "vislumbrar o corpo como o espaço de sentimentos, de afetividades, de exposição para se permitir ser tocado pelo outro, pelas vivências que articulam as territorialidades" (Miranda, 2017, p. 117). É a partir dessa reflexão que Eduardo Miranda propõe, em artigo publicado em 2017, a categoria de corpo-território, o que contribui para reconhecer o corpo não mais como objeto, mas como elemento que permite a esse ser conhecer e perceber o mundo, dando-lhe a condição de compreender sua própria existência a partir da sua corporeidade. Um local de subjetivações,⁷ assim como de vulnerabilidades, mas também de reconhecimento da importância de estar no mundo e ainda de ter contato direto com a ancestralidade. Afinal, o corpo também é espaço de comunicação da ancestralidade, o território onde será possível carregar os companheiros de jornada, como identificou Krenak em *Ideias para adiar o fim do mundo* (2019).

Para compreendermos o corpo como território - o corpo-território - como local de ancestralidade é importante perceber a experiência através dele. É com e por meio do corpo que se estabelecem as conexões com o que está ao nosso redor, com o lugar que ocupamos e, também, com o espaço ao nosso redor; e ainda com uma percepção de corpo que "brota de uma noção de corporeidade em toda a sua multiplicidade" meio a uma relação "com os espaços de vivência cotidiana, rompendo, relacionalmente, com a visão dicotômica entre materialidade e espiritualidade, sensibilidade e consciência, natureza e sociedade e, obviamente, corpo e espírito" (Haesbaert, 2020, p. 87).

Por meio desse corpo-território são narradas "as histórias e as experiências que o atravessa" (Miranda, 2020, p. 23), como um local de encontro e desencontro, de início e fim, servindo tanto como ponto de partida quanto como ponto de chegada. O corpo é um entrelugar, uma encruzilhada, local de conexão que estabelece outras formas de concepção, "coabitado pela diversidade e pluriversalidade dos entrecruzamentos que o

constitui, suscitando uma nova experiência de lugar que está sempre em instabilidade” (Ramos, 2019, p. 12).

Mas essa instabilidade não condiz com um ponto de fragilidade, mesmo que nela haja vulnerabilidades entrelaçadas ao corpo. O instável aqui favorece a encruzilhada para ser um espaço de constante movimento, ponto de transformação; um entre lugar que dificulta sua definição, assim como o seu fechamento, o seu fim. E exatamente por ser esse entre lugar, “provoca, então, a constituição de estratégias de subjetivação e de experiências intersubjetivas (singulares ou coletivas), que são multidimensionadas e multiversalizadas nas relações de atravessamentos que constituem as encruzilhadas” (Ramos, 2019, p. 12). Reconhecer o instável, e o que há de vulnerável associado ao corpo, contribui para descobrir esse corpo como território e como local de encruzilhadas, além de espaço da ancestralidade.

ENTRE EXUS E ENCRUZILHADAS

Se o corpo é esse espaço de comunicação com a ancestralidade e com experiências que promovem novas constituições espaciais, temporais e comunicacionais, cabe reforçar que “a memória do corpo não é estática, é motora, dinâmica, só se atualiza em gestos, em posturas, numa série de práticas corporais tais como a dança ou a música” (Bona, 2020, p. 29), promovendo novas territorialidades que reconstroem laços e reconstituem a relação desse corpo enquanto território de muitos lugares.

Ele é ponto de transformação e de multiplicidade, porque a relação construída a partir dessa conexão com a ancestralidade também está atrás de individualidade, de elementos que indiquem unidade e que, ao mesmo tempo, valorizam as diferenças em meio a tanta homogeneidade. Por ser local de muitos encontros, esse corpo também é local de novas construções e de potência de criação. São encruzilhadas vivas, que apontam a presença da instabilidade e da vulnerabilidade enquanto se tornam locais de geração e de (re) organização dessas experiências como “espaço de ancestralidade”.

Se o corpo é território e encruzilhada, sendo espaço vivo para comunicação com a ancestralidade, faz-

se necessário trazer Exu para este diálogo, “como um saber praticado na diáspora” (Rufino, 2016, p. 56), servindo de força motriz para afastar os carregos coloniais que ainda pesam sobre o corpo e o enxergam como território a ser controlado, monitorado e alvejado quando este não cumpre com o que lhe é imposto. Trazemos Exu “como um radical que se manifesta e cruza diferentes formas de discurso, a partir das sabedorias do corpo em performance” (Rufino, 2016, p. 57).

É Exu, o Orixá, quem dá vida ao corpo, quem assume a função de mensageiro e quem comanda a comunicação – assim como as encruzilhadas, abrindo os caminhos a serem percorridos. Encruzilhada, por sinal, que também “emerge como o tempo/espaço das invenções cruzadas entre um imaginário em África e as suas reverberações criativas, circunstanciais e inacabadas na diáspora” (Rufino, 2019a, p. 28). Definição de encruzilhada que corresponde diretamente com a percepção de confluência de Nego Bispo (Santos, 2018), aproximando os conhecimentos dos povos africanos com as ações que vêm a ser realizadas em terras ameríndias.

A surpresa para os colonialistas e a felicidade para nós é que, quando nós chegamos ao território dos indígenas, encontramos modos parecidos com os nossos. Encontramos relações com a natureza parecidas com as nossas. Houve uma grande confluência nos modos e nos pensamentos. E isso nos fortaleceu. E aí fizemos uma grande aliança cosmológica, mesmo falando línguas diferentes (Santos, 2018, p. 45).

Independente da distância estabelecida para que seja identificada a encruzilhada, esta não deixa de ser o ponto de encontro de cruzamentos, de caminhos possíveis. Até porque, assim como Exu, a encruzilhada multiplica, comunica e movimenta. Ao se deslocar, ou ser deslocada, a encruzilhada dialoga com todas as possibilidades e permite ser atualizada sempre que possível. O improvisar é o que mantém esse diálogo vivo, dinâmico, constante, é o que ainda permite e promove “centramento e descentramento, interseções e desvios, texto e traduções, confluências e alterações, influências e divergências, fusões e rupturas, multiplicidade e convergência, unidade e pluralidade, origem e disseminação” (Martins, 2003, p. 70).

A encruzilhada, afinal, pode ser tanto o ponto inicial, visto como ponto de partida, para que seja possível caminhar a partir dali; assim como ponto de chegada, o final aonde se chega, mesmo quando não se quer chegar; e ainda pode ser o ponto de encontro, de proximidade, sendo o nó que reforça os laços de conexão entre os caminhos que chegam ou partem dessa encruzilhada. Nó que está sob o comando de Exu, como citado anteriormente, e que na condição de Enugbarijó - uma das denominações que recebe - tem a capacidade de transformar tudo que engole.

Contam que Enugbarijó, ao nascer, já está com fome. Exige comida de sua mãe, e ela lhe entrega tudo que tem. Ao ponto de Exu, ao terminar de comer todos os seres vivos, diz à mãe ainda faminta que terá de comê-la. A mãe, certa da fome do filho, assim permite. Exu a devora e, em seguida, diz ao pai que também precisa comê-lo. O pai, em reação, o persegue com sua espada e consegue dividi-lo em centenas de pedaços, mas Exu volta a se erguer de cada pedaço, multiplicando-se. O pai volta a persegui-lo e novamente o reparte em centenas de pedaços, repetindo a cena por nove vezes e espalhando-os por todo o mundo. De cada pedaço, ergue-se um novo Exu.

Após pedir ajuda de Orumilá (o detentor do oráculo de Ifá), o pai retorna ao filho e pede a ele que devolva a mãe e todos os demais seres que devorou. Segundo Orumilá, Exu será o responsável em realizar sobre a Terra todas as vontades de seu pai. A partir desse compromisso ele vomita tudo: devolve a vida, transformando o que havia engolido. Todos os seres agora “passam a ser animados com a força de Exu, uma força dinâmica e viva: o princípio animador da existência, oriundo da união das forças fecundas do ar (Oxalá, o pai) e geradoras da água (Oduduá, a mãe)” (Dravet, 2015, p. 18). Dizem assim que Exu está em tudo e em todos que estão vivos. Se há vida, há Exu. Para cada corpo há um Exu. E o chamam de Exu Bará, “ou seja, a força de Exu individualizada no corpo” (Dravet, 2015, p. 18).

Sendo Exu o dono do corpo, ele é a força, como aponta a tradição nagô, que dá vida a todo ser vivo: anima o corpo e lhe permite o movimento. E Exu é mais:

É preciso entender que Exu é o primeiro a ser criado. Ele é filho do pai e da mãe, dos princípios universais masculino e feminino. Mas esses princípios universais - o mar e o ar, Olodumare e Oduduá, Oxalá e Iemanjá e assim por diante, de acordo com a concepção - já estão no mundo mesmo antes de haver o mundo. São, por isso mesmo, princípios. Já Exu, é filho. É o elemento gerado. O terceiro que possui em si os dois princípios universais do masculino e do feminino. Por isso ele é andrógino. Sobretudo, é aquele que faz o elo entre a vida divina e primordial do princípio e a vida dos seres que passaram a habitar o mundo. Nesse sentido, quando Exu come e vomita os seres, infunde neles a centelha divina de que ele é fruto, os anima com a força dinâmica dos princípios universais, a força divina primordial. Dito de outro modo, no ‘presente reminiscente’ está o ‘passado anacrônico’. Com isso, ele transita facilmente entre passado, presente e futuro; é a um só tempo ancião, adulto e criança. E mais, Exu é o canal, o transmissor, a mensagem, o código, o trânsito. É o fluxo da comunicação entre um e outro, o sopro da memória que reúne passado e presente, o sopro do ciclo da vida que reúne ancestralidade e descendência (Dravet, 2015, p. 18-19).

Exu é complexo. É difícil compreender - ainda mais a partir de um pensamento judaico-cristão - que o primeiro a ser criado, o elemento um a ser gerado, possa ser tantas coisas ao mesmo tempo. Pode ser, inclusive, o mensageiro dos Orixás. Contam que todos os caminhos de Ifá são falados pela boca de Exu, tanto que uma das histórias comuns do Candomblé relata que, em um determinado momento, cada um dos Orixás que habitavam o mundo deram para Exu um pedaço de sua boca, permitindo que ele falasse por todos com Olodumare (Dravet, 2015). É Exu o comunicador dos Orixás, o porta-voz dessa conexão com o invisível, a voz que leva a mensagem a ser passada. É Exu quem alerta, avisa, comunica, prevê e aconselha! Em outras palavras: “Exu é o princípio dinâmico fundamental a todo e qualquer ato criativo. Elemento responsável pelas diferentes formas de comunicação, é ele o tradutor e linguista do sistema mundo” (Simas; Rufino, 2018, p. 20).

Como comunicador, Exu permite a conexão entre o visível e o invisível, assim como o diálogo entre vivos e mortos. Ele carrega as bocas dos Orixás e guarda as encruzilhadas.⁹ Por meio delas permite que os ebós entregues nas esquinas alcancem o destino correto para que desejos, anseios e pedidos possam ser comunicados e atendidos por meio dos múltiplos caminhos das encruzilhadas.⁸ O ebó que

é entregue na encruzilhada, um ato comunicativo entre vivos e ancestrais, é antes recebido por Exu, sendo este o que fará a entrega – ou não – dessa informação a quem a oferta é direcionada. Por isso, também é ele quem come primeiro, pois cabe a Exu receber esse “presente” e, a partir de suas conexões, atuar como mensageiro, o “tradutor e linguista” (Simas; Rufino, 2018).

A partir desses saberes diaspóricos sobre Exu, compreende-se que parte de um só ponto o que é corpo e o que é comunicação, entendendo ainda que esse mesmo ponto também é uma encruzilhada, local de encontros, de começos e de chegadas. E essas reflexões exusíacas ainda nos levam a compreender que cabe ao corpo comunicar essa presença de vida, partilhando tudo atrelado a ele que contribui para a presença de vida ali. Corpo como sinal de existência e que comunica quem ele é, o que ele sente, o que lhe afeta e o que existe nele – ancestralidade.

Ainda na década de 1990, Leda Maria Martins – pesquisadora, professora, poeta e dramaturga brasileira – começou a conceituar a encruzilhada como possibilidade epistemológica para compreender os estudos de performance, cultura e corpo, em especial do corpo negro. Suas considerações apontam para uma construção a partir da concepção do pensamento nagô/iorubá e também por meio dos conhecimentos das culturas banto, avaliando a encruzilhada como “lugar sagrado das mediações entre sistemas e instâncias de conhecimentos diversos” (Martins, 2003, p. 69). Sua percepção aponta que:

A noção de encruzilhada, utilizada como operador conceitual, oferece-nos a possibilidade de interpretação do trânsito sistêmico e epistêmico que emergem dos processos inter e transculturais, nos quais se confrontam e se entrecruzam, nem sempre amistosamente, práticas performáticas, concepções e cosmovisões, princípios filosóficos e metafísicos, saberes diversos, enfim (Martins, 2003, p. 69).

Ao adotar a encruzilhada como conceito, mas também como possibilidade metodológica e epistemológica, potencializa-se a leitura de manifestações nos “espaços de ancestralidade”, assim como da percepção do que vem a ser comunicado pelos e com os corpos presentes

nesses espaços. Compreendendo que encruzilhada também é corpo e corpo também é comunicação, já que encruzilhada, corpo e comunicação são Exu, o olhar aqui direcionado para a encruzilhada é para enxergá-la como um local “de intersecção” (Ramos, 2019, p. 3) – um local de diálogo, de disputa, de troca e de construção. A partir desse cruzamento será possível detectar um “‘espaço atravessado’, de encontros, desencontros, mudanças e alternâncias; um locus de mediação” (Ramos, 2019, p. 4).

Como aponta Martins (2003), a noção de centro é difusa na encruzilhada. Porque esse local de encontro está em constante de negociação, é um espaço onde há certa disputa entre duas ou mais opções de trajetos a serem percorridos. E o corpo também se encontra em disputa, principalmente quando ele não aceita as amarras que lhe são decretadas. Assim como a encruzilhada, o corpo é, ao mesmo tempo, um local de soma e de subtração. É de subtração porque, ao se conseguir escolher um dos caminhos possíveis para seguir, abandonam-se as outras opções. É de soma porque, sendo esse corpo um ponto de encontro, local de aproximação, de aprendizado e de conhecimento, a cada trajeto que se abre a partir dessas novas experiências, outras possibilidades de percurso são apresentadas a ele.

Ao assumir o entre lugar, com o corpo sendo ainda o ponto central dos encontros, das distâncias, das proximidades e das diferenças, essa encruzilhada absorve uma rede de afetos e afetações que contribuem para a aproximação com a ancestralidade. Afinal, encruzilhada é possibilidade e, como defende Makota Valdina, também é “um lugar de grande concentração de poder” (Pinto, 2015, p. 165).

COM AFETO E AFETAÇÕES

A partir das reflexões compartilhadas pelos povos Bakongo, Makota Valdina apresenta sete movimentos que podem ser realizados a partir do centro da encruzilhada: “ir para frente, ir para trás, ir para a direita, ir para a esquerda, ir para cima, ir para baixo e, sobretudo, ir para dentro de si mesmo” (Pinto, 2015, p. 165). A busca pelo interior, esse “ir para dentro de si mesmo”, ela explica como um movimento de autorreflexão para encontrar qual caminho há de seguir. Essa interiorização de

si também reflete as percepções afetivas do corpo, apontando para um caminho a seguir que reside na compreensão do sensível, daquilo que transcende os sentidos. Nesse exercício, busca-se entender quem se é, o que se deseja e para onde se deve seguir.

O traçado espiralar dessa relação entre ancestralidade e encruzilhada, desenvolvido em redemoinhos, com movimentos que retornam e avançam entre passado, presente e futuro, centraliza o sensível no entre lugar, sendo o corpo o ponto nodal para o agora, para o que já foi e para o que virá. Afinal, está “vivo no corpo das pessoas, no corpo mediador da memória sensorial” (Dravet, 2015, p. 17) um saber ancestral que, para ser praticado, precisa ser comunicado pelo corpo, esse suporte físico que “é, por sua vez, parte do saber, não há separação” (Rufino, 2016, p. 74). O corpo é a “mídia” dessa comunicação com a ancestralidade – uma concepção bem próxima ao que defende a cosmopercepção africana,⁹ com Exu sendo “não apenas meio de expressão, mas também receptáculo da fala do mundo” (Dravet, 2015, p. 20). É o corpo – ponto central da encruzilhada e espaço da ancestralidade – quem comunica o sensível, sendo o entrelugar dos afetos e das afetações.

No fim das contas, o corpo vai comunicar o que está nele e também o que não está. O que constrói o corpo e ajuda a moldar e a formar o que virá a ser também será comunicado por ele; e o que não está presente na sua constituição, ou deixou de fazer parte dessa construção, será comunicado como ausência. É por isso que esse corpo-encruzilhada ainda pode ser compreendido como um local onde tempo e espaço constroem novas relações, com o fim tornando-se meio ou começo de novos trajetos a serem percorridos. Uma encruzilhada espiralada, assim como tempo e espaço.

Quando se fala de Exu também se fala em espiralar o mundo, para que seja possível quebrar as regras que ainda nos cercam e nos limitam para a compreensão de todos os mundos. Até porque encruzilhada e ancestralidade juntas favorecem a pluralidade de pensamentos, movimentos, espaços e tempos, a partir de uma diversidade que “nos permite sempre achar que o outro é importante, que a outra é importante” por “sempre compreender a necessidade de existirem as outras pessoas” (Santos, 2018, p. 48) e porque “em tudo

estão os nossos ancestrais” (Krenak, 2022, p. 8).

Trabalhar com afetos e afetações é também dialogar com o saber orgânico defendido por Nego Bispo (Santos, 2018), aquele que olha para todas as direções e de forma circular. Um saber que enfatiza o conhecimento presente nos saberes ancestrais, nas práticas rituais e nas manifestações culturais das comunidades afro-brasileiras e afro-diaspóricas. Essa noção reconhece que o saber é construído de maneira coletiva, dinâmica e em constante transformação. Assim, em meio a círculos e espirais, “onde passado e presente se relacionam de modo espiralar para a produção de sentidos sobre a experiência de vida” (Ramos, 2019, p. 7), e com o passado “definido como o lugar de um saber e de uma experiência acumulativos, que habitam o presente e o futuro, sendo também por eles habitado” (Martins, 2003, p. 79), a encruzilhada torna-se também ponto de encontro para o sensível e o afeto.

Em outras palavras, falamos de um passado ancestral que, por meio do tempo espiralar, é resgatado, reterritorializado em corpo, promovendo o encontro, em mesmo espaço e tempo, de passado e presente, para que por meio dessa relação seja possível estabelecer um ponto de encontro no agora e ainda vislumbrar quais percursos podem ser traçados, a partir dessa encruzilhada do tempo, para a construção do que está por vir. E nessa perspectiva espiralada do tempo, não há um retorno para um ponto inicial, o corpo “se relaciona com esse tempo memorial (mítico e ritual) na medida em que evoca para o tempo presente a ancestralidade, criando um ambiente de interlocução entre passado e presente” (Ramos, 2019, p. 9).

Essa relação espiralar não é construída somente a partir do tempo, mas também a partir do espaço. Nas experiências dialógicas com a ancestralidade, que se encontram nas manifestações artístico-culturais e espirituais de construção afro-diaspórica – como apresenta Leda Maria Martins no livro *Afrografias da memória: o reinado do rosário no Jatobá* (2021) –, misturam-se espaço e tempo em corpo e identidade. Esse fenômeno aponta os espaços onde ocorrem as manifestações artísticos-culturais e/ou espirituais afro-diaspóricas – incluindo o corpo-território – como locais para manifestar as experiências, para se posicionar

diante do mundo, para dar sentido à existência.

É no e pelo uso desses espaços, e das relações cosmológicas que podem ser atribuídas e construídas a partir deles, em meio aos afetos, que também se estabelecem as relações com a ancestralidade. Compreendendo que esses espaços são mais do que locais em disputa, sendo ainda locais de história, de memória, de conhecimento, de relações sociais e de experiências afetivas, a serem construídas e vivenciadas a partir das relações espiralares com a ancestralidade, comunicadas com e a partir do sensível.

Dessa forma, é o corpo - território, encruzilhada, espaço de ancestralidade e aberto a experiências afetivas - quem promove o encontro entre tempo e espaço e ainda é o meio comunicador da ancestralidade. Afinal, a "comunicação não é necessariamente apenas a comunicação da mídia, a comunicação das redes, mas passa também pelos corpos que se encontram. Corpos e discursos que se encontram" (Sodré, 2019, p. 8). Neste caso, corpos que se comunicam em tempo e espaço espiralados, construindo outras relações do corpo com o espaço-tempo, a partir do contato direto com uma ancestralidade que envolve passado e presente, morte e vida, invisível e visível.

COMEÇO, MEIO E COMEÇO¹¹

Esse emaranhado de palavras e reflexões escritas nessas linhas acima são um esforço para apresentar um caminho que busca olhar para a comunicação a partir de percepções subjetivas e via ancestralidade, com o corpo sendo o ponto sensível de afetação: a encruzilhada. Para tanto, o exercício proposto foi o de considerar o corpo como espaço de encontros e afetos, por meio de uma comunicação espiralar, desenvolvida a partir de círculos - assim como as rodas que demarcam o espaço de experiência - e na relação direta do corpo com o tempo, o espaço e a ancestralidade.

Por sinal, o movimento circular presente na roda de capoeira ou na roda de samba, e que segue presente na Gira de Umbanda, assim como no Xirê do Candomblé,¹² é encontrado em grande parte dessas e de outras manifestações artísticas-culturais e/ou espirituais afro-diaspóricas, e em diferentes formatos ou usos. A ação feita em círculo, como ciranda que canta e dança enquanto

os olhares se trocam em curvas, é território para corpos que comunicam ancestralidade. Esse círculo (ou a roda) é defendido aqui como uma tecnologia comunicacional de povos que trocam entre si seus saberes e segredos de resistência. Ainda é símbolo de fortalecimento do diálogo, do coletivo e do aprendizado, enriquecido pelo saber-fazer do corpo em processo de (re)construção de outros territórios, assim como de outras territorialidades.

Esse caminho ainda defende "a comunicação como um novo modo de organização", para que "ela reorganize novos instrumentos e novas ferramentas, (...) como um dispositivo para abranger e reorganizar" (Sodré, 2019, p. 5). Para isso, defendemos uma epistemologia da comunicação construída a partir da experiência do corpo enquanto espaço de encruzilhada com a ancestralidade, e tendo Exu como eixo condutor da centralidade do corpo afetivo. Um corpo que, em contato com essas manifestações afro-diaspóricas, apresenta conhecimentos e tecnologias de uma cosmo percepção africana, reterritorializando significados e saberes que são registrados e apresentados, algo próximo do que defende Diana Taylor (2013, p. 17) ao afirmar que "as performances funcionam como atos de transferências vitais, transmitindo o conhecimento, a memória e um sentido de identidade social".

A partir dessa "organização rítmica e gestual origina-se uma matriz corporal, que se desterritorializa e viaja" (Sodré, 2014, p. 18), com elementos que apresentam tecnologias capazes de fomentar novas relações humanas, de se comunicar com o invisível, de dialogar por meio do sensível e, ainda, de construir percepções sensoriais de existência e de troca. É o afeto ancestral como força "potencial de reterritorialização cultural (e até mesmo política)" (Sodré, 2014, p. 19).

Os caminhos a serem percorridos a partir do que propomos aqui buscam uma comunicação sensível do corpo com a ancestralidade. E o desafio está em conseguir dar materialidade a questões subjetivas, em meio aos múltiplos sentidos de uma comunicação que perpassa por dimensões sociais, culturais, políticas e estéticas. Para isso, exige-se estratégias de negociação e de reelaboração, que partem do deslocamento de sentidos a partir de uma construção coletiva, estabelecidas numa relação direta e subjetiva, em meio ao processo

de reflexividade. Esse processo enriquece a concepção de corpo-território ao proporcionar uma abordagem dinâmica e autoconsciente sobre como o corpo é percebido, habitado e expressado individual e coletivamente. Ao fortalecer a ideia de que o corpo não é apenas um espaço físico, mas um território complexo de significados, relações e transformações, que se desenvolvem ao longo da vida de uma pessoa e ao longo das gerações, abre-se espaço para a compreensão das memórias, emoções e conexões ancestrais que se manifestam com e através desse corpo.

REFERÊNCIAS

BONA, Dénètem Touam. **Cosmopoéticas do refúgio**. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2020.

DRAVET, Florence Marie. Corpo, linguagem e real: o sopro de Exu Bará e seu lugar na comunicação. **Ilha do Desterro**, Florianópolis, v.68, n.3, p. 15-25, 2015. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/desterro/article/view/2175-8026.2015v68n3p15>>. Acesso em: 1 set. 2023.

GUATTARI, Félix; ROLNIK, Suely. **Micropolítica: Cartografias do Desejo**. Petrópolis: Vozes, 1996.

HAESBAERT, Rogério Costa. **O mito da desterritorialização: do “fim dos territórios” à multiterritorialidade**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

HAESBAERT, Rogério Costa. Do corpo-território ao território-corpo (da terra): contribuições decoloniais. **GEOgraphia**, Niterói, v.22, n.48, p. 75-90, 2020. Disponível em: <<https://periodicos.uff.br/geographia/article/view/43100>>. Acesso em: 1 out. 2023.

KRENAK, Ailton. **Futuro Ancestral**. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

MARTINS, Leda Maria. Performances da oralitura: corpo, lugar da memória. **Revista Língua e Literatura**, Santa Maria, n. 26, p. 63-81, 2003. Disponível em: <<https://periodicos.ufsm.br/letras/article/view/11881>>. Acesso em: 1 out. 2023.

MARTINS, Leda Maria. **Afrografias da memória:**

o reinado do rosário no Jatobá. São Paulo: Perspectiva, 2021.

MIRANDA, Eduardo Oliveira. Experiências do corpo-território: possibilidades afro-brasileiras para a Geografia Cultural. **Élisée - Revista de Geografia da UEG**, Goiás, v.6, n.2, p. 116-128, 2017. Disponível em: <https://www.revista.ueg.br/index.php/elisee/pt_BR/article/view/6621>. Acesso em: 1 out. 2023.

MIRANDA, Eduardo Oliveira. **Corpo-território & Educação Decolonial: Proposições afro-brasileiras na invenção da docência**. Salvador: EDUFBA, 2020.

OLIVEIRA, Eduardo David de. **Filosofia da Ancestralidade: Corpo e Mito na Filosofia da Educação Brasileira**. Curitiba: Editora Gráfica Popular, 2007.

OLIVEIRA, Eduardo David de. Filosofia da Ancestralidade como Filosofia Africana: Educação e Cultura Afro-brasileira. **Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação**, Brasília, n.182, p. 28-47, 2012. Disponível em: <<https://periodicos.unb.br/index.php/resafe/article/view/4456/4068>>. Acesso em: 1 out. 2023.

OYĒWŪMÍ, Oyèrónkẹ. **A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

PINTO, Valdina. **Meu caminhar, meu viver**. Salvador: Sepromi, 2015.

RAMOS, Jarbas Siqueira. Desvelando o corpo-encruzilhada: reflexões sobre a encruzilhada como espaço de interseção. In: **Anais X Reunião Científica da Abrace da Abrace: Artes Cênicas e Direitos Humanos**, 10ª edição, Campinas, v.20, n.1, 2019. Disponível em: <<https://www.iar.unicamp.br/publionline/abrace/hosting.iar.unicamp.br/publionline/index.php/abrace/article/view/4470.html>>. Acesso em: 1 out. 2023.

RUFINO, Luiz. Performances afro-diaspóricas e decolonialidade: o saber corporal a partir de Exu e suas encruzilhadas. **Revista Antropolítica**, Niterói, n.40, p. 54-80, 2016. Disponível em: <<https://periodicos.uff.br/antropolitica/article/view/41797>>. Acesso em: 1 out. 2023.

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

RUFINO, Luiz. O que pode Elegbara? Filosofias do corpo e sabedorias de fresta. **Voluntas**, Santa Maria, v.10, p. 65-82, 2019b. Disponível em: <<https://periodicos.ufsm.br/voluntas/article/view/39951>>. Acesso em: 1 out. 2023.

SANTOS, Antônio Bispo dos (Nego Bispo). Somos da Terra. **Piseagrama**, Belo Horizonte, n.12, p. 44-51, 2018. Disponível em: <<https://piseagrama.org/somos-da-terra/>>. Acesso em: 1 set. 2023.

SANTOS, Antônio Bispo dos (Nego Bispo). Começo, Meio e Começo. **Revista Revestrés**, Piauí, 2024. Disponível em: <<https://revistarevestres.com.br/entrevista/comeco-meio-e-comeco/>>. Acesso em: 1 jul. 2024.

SANTOS, Milton. **Metamorfoses do Espaço Habitado**. São Paulo: Hucitec, 1996.

SIMAS, Luiz A.; RUFINO, Luiz. **A ciência encantada das macumbas**. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2018.

SODRÉ, Muniz. **O Terreiro e a Cidade**: a forma social negro-brasileira. Rio de Janeiro: Imago Editora, 2002.

SODRÉ, Muniz. Cultura, corpo e afeto. **Dança**, Salvador, v.3, n.1, p. 10-20, 2014. Disponível em: <<https://periodicos.ufba.br/index.php/revistadanca/article/view/13161>>. Acesso em: 1 out. 2023.

SODRÉ, Muniz. Do lugar de fala ao corpo como lugar de diálogo: raça e etnicidade numa perspectiva comunicacional. **Reciis**, Rio de Janeiro, v.13, n.4, p. 1-11, 2019. Disponível em: <<https://www.reciis.iciet.fiocruz.br/index.php/reciis/article/view/1944>>. Acesso em: 1 nov. 2023.

TAYLOR, Diana. **O arquivo e o repertório**: performance e memória cultural nas Américas. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

Notas

¹ Uma segunda versão deste texto foi apresentada no GT Epistemologia da Comunicação, durante o 34º Encontro Anual da Compós (Associação Nacional dos Programas de Pós-Graduação em Comunicação).

² Gira é o nome dado aos eventos realizados em terreiros de Umbanda, onde ocorre o encontro e, conseqüentemente, o diálogo entre o corpo do umbandista e o corpo do ancestral (entidades, espíritos). Neste uso da palavra no subtítulo, trata-se de uma “gira acadêmica”, como diria Luiz Rufino (2019b).

³ Exercício necessário para somar os verbos “resistir” e “existir”.

⁴ Corpo como local para se habitar o mundo e, por meio dele, manifestar-se para o mundo. Local de construção e de reprodução de conhecimento e de experiências. É reconhecer a importância do corpo e da forma como esse corpo é ocupado e, também, como ele ocupa outros espaços, promovendo as experiências que os indivíduos estabelecem com esses locais e, também, as experiências que são provocadas ou construídas a partir de e com esse corpo.

⁵ Em referência ao que vem de Exu e seus ensinamentos é importante destacar que Exu (Èsù, em iorubá) é Orixá da comunicação e do corpo, dono da encruzilhada e o mensageiro, no Candomblé. Exu também é entidade na Umbanda, ancestral (espírito desencarnado) que se comunica usando o corpo do umbandista para se tornar “visível”. Há ainda quem enxergue Exu como demônio, mantendo vivos os olhos colonizadores, mas também há quem sinta Exu como força de existência, dono do sopro da vida.

⁶ Sodré (2002, p. 39) relaciona o território do corpo “com o espaço pessoal, como o próprio corpo e o espaço adjacente – esta é uma delimitação invisível do espaço que acompanha o indivíduo, sendo capaz de se expandir ou contrair-se de acordo com a situação e caracterizando-se, portanto, pela flexibilidade. Para falar das experiências do território corpo usamos o conceito de corpo-território.

⁷ Também é Sodré (2002, p. 53) quem nos apresenta que é possível reterritorializar “através de um patrimônio simbólico consubstanciado no saber”, a partir do conhecimento presente nesses corpos e vinculados com os cultos “aos muitos deuses, à institucionalização das festas, das dramatizações dançadas e das formas musicais”, por exemplo.

⁸ Entende-se por subjetivações os processos pelos quais as pessoas passam e com os quais se constitui um indivíduo único, compreendendo-o, ainda, como agente ativo na construção de si mesmo e no desenvolvimento de suas subjetividades (suas perspectivas individuais de sentir o mundo).

⁹ Ebó, em algumas Casas de Umbanda, é usado para significar um trabalho ou uma oferta que será realizada a pedido de alguma entidade ancestral, buscando alcançar algo positivo ou retirar algo negativo da vida da pessoa que fará a entrega do ebó. Não necessariamente terá

o mesmo significado em todas as Casas de Umbanda, assim como também não será o mesmo para terreiros candomblecistas.

¹⁰ A socióloga nigeriana Oyèrónkẹ Oyěwùmí (2021), em *A invenção das Mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero*, identifica a cosmopercepção como “uma maneira mais inclusiva de descrever a concepção de mundo por diferentes grupos culturais” (Oyěwùmí, 2021, p. 29); entendendo-a como “um termo mais holístico que ‘cosmovisão’, porque enfatiza a totalidade e a percepção dos modos de ser” (Oyěwùmí, 2021, p. 272), sem se prender apenas a um sentido e ampliando o entendimento de como é possível sentir o mundo para além da cosmovisão ocidental.

¹¹ Trecho inspirado na poesia de *Nego Bispo*, disponível no final da entrevista publicada pela *Revista Revestrés* em fevereiro de 2024 (Disponível em: <https://revistarevestres.com.br/entrevista/comeco-meio-e-comeco/>).

¹² Palavra “iorubá”, que pode significar roda, assim como para nomear as festas oferecidas para Orixás, em terreiros de candomblé.

SOBRE OS AUTORES

Maurílio Mendonça de Avellar Gomes é doutorando em Comunicação e Sociabilidade Contemporânea, no Programa de Pós-Graduação em Comunicação Social (FAFICH/UFMG). É jornalista e mestre em Comunicação e Territorialidades (POSCOM/UFES), com especialização em Linguagens Visuais e Multimídia (UFES). Seus interesses de pesquisa envolvem comunicação e ancestralidades, corporeidades, gênero e sexualidade. Também trabalha com assessoria e produções para projetos culturais. E-mail: maulgom@gmail.com

Camila Maciel Campolina Alves Mantovani é professora do Departamento de Comunicação Social da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) e do Programa de Pós-graduação em Comunicação Social (FAFICH/UFMG). É jornalista e doutora em Ciência da Informação (ECI/UFMG). Seus interesses de pesquisa envolvem estudos organizacionais, comunicação em museus e espaços de cultura, comunicação e acessibilidade, corporeidades e tecnologias. Atualmente, é diretora adjunta e coordenadora do Núcleo de Comunicação e Design do Espaço do Conhecimento da UFMG. E-mail: camilamm@gmail.com

Recebido em: 14/12/2024

Aceito em: 30/04/2025