

EXERCÍCIO EPISTEMOLÓGICO PARA A COMUNICAÇÃO ESPIRALAR: primeiros apontamentos¹ EPISTEMOLOGICAL EXERCISE FOR SPIRAL COMMUNICATION: first notes

Maurílio Mendonça de Avellar Gomes²

Resumo: *A comunicação espiralar é a que advém do corpo que se comunica com a e por meio da ancestralidade. Este artigo é uma apresentação e uma defesa inicial desse conceito, desenvolvido a partir das percepções subjetivas do sentir, do corpo como território da experiência e da roda como tecnologia comunicacional ancestral. Esse trio contribui para o entendimento inicial dessa comunicação realizada por meio de uma relação direta de 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 Espiral.*

Abstract: *Spiral communication comes from the body communicating with and through ancestry. This article is a presentation and initial defense of this concept, developed from the subjective perceptions of feeling, the body as a territory of experience and the wheel as an ancestral communication technology. This trio contributes to the initial understanding of this communication carried out through a direct relationship of spiral time and space with 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).*

Key words: *Body. Ancestry. Spiral communication.*

1. Para abrir a Gira³

Estar diante de uma manifestação artístico-cultural e/ou espiritual afro-diaspórica, entre tantas que (r)ex(s)istem⁴ 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

¹ Trabalho apresentado ao Grupo de Trabalho Epistemologias da Comunicação, do 34º Encontro Anual da Compós, na Universidade Federal do Paraná (UFPR). Curitiba - PR. 10 a 13 de junho de 2025.

² Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Comunicação Social (PPGCOM) da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), mestre em Comunicação e Territorialidades pela Universidade Federal do Espírito Santo (POSCOM/UFES), maulgom@gmail.com.

³ Gira é o nome dado aos eventos realizados em terreiros de Umbanda, onde ocorre o encontro e, consequentemente, o diálogo entre o corpo do umbandista e o corpo do ancestral (entidades, espíritos). Neste caso, uma gira acadêmica, como diria Luiz Rufino (2019).

⁴ Exercício necessário para somar os verbos resistir e existir.

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-territórios 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. Faz-se necessário pontuar, aqui, que o corpo é instrumento, objeto a ser usado, a “mídia” que vai colaborar para que a comunicação espiralar possa acontecer e ser sentida, afetando e sendo afetado durante a manifestação afro-diaspórica. E exatamente por ser afro-diaspórica, cada corpo vai sentir (afetar e ser afetado) do seu jeito, a partir do que há registrado nele como memória ancestral. A ancestralidade desse corpo é quem contribui com o que poderá ser comunicado durante a manifestação afro-diaspórica.

A reflexão a seguir 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 exusíacas⁵, presentes nos escritos de Martins e, também, nos de

⁵ Em referência ao que vem de Exu e seus ensinamentos. 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 do 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.

Luiz Rufino (2016; 2019) e de Florence Dravet (2015). A encruzilhada (de Exu) e suas implicações ainda aparecem para Jarbas Siqueira Ramos (2019), 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.

2. Ancestralidade e o território corpo

Compreendemos a ancestralidade para além de um conceito, enxergando-a como uma “categoria de pensamento”, a qual contribui “para a produção de sentidos e para a experiência ética” (OLIVEIRA, 2012, p. 30). Tal 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 reterritorializados 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 torna-se 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, conseqüentemente, 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”. (p. 12). Dialogando com os pensamentos exusíacos, é lembrar que Bara é a presença de Exu⁶ em cada corpo vivo, o elemento primeiro corporificado, e que junto a Ori compõem 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, 2019.b, 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

⁶ Exu, neste caso, apresentado enquanto Orixá, força motriz do corpo e da vida.

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, assim como de vulnerabilidades, mas, também, de reconhecimento da importância de se estar no mundo e, ainda, de 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 na obra “Ideias para adiar o fim do mundo”, publicada em 2019.

Para compreendermos o corpo como território – o corpo-território – e local de ancestralidade, é importante perceber que a experiência se faz 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 que nos rodeia; e com uma percepção de corpo que “brota de uma noção de corporeidade em toda a sua multiplicidade” e em 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).

É por esse corpo-território que são narradas “as histórias e as experiências que o atravessa” (MIRANDA, 2020, p. 23), sendo um local de encontro e desencontro, de início e fim, servindo tanto como ponto de partida quanto como ponto de chegada. O corpo, ainda, como 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 a 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 entrelugar que dificulta sua definição, assim como o seu fechamento, o seu fim. E exatamente por ser esse entrelugar, “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 em descobrir esse corpo como território e, também, como local de encruzilhadas, além de “espaço da ancestralidade”.

3. Entre Exus e encruzilhadas

Se o corpo é esse espaço de comunicação com a ancestralidade, com experiências que promovem novas constituições espaciais, temporais e comunicacionais desse corpo, 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 reconstróem laços e reconstituem a relação desse corpo enquanto território de muitos lugares.

E 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, valorizem 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, “espaço de ancestralidade”.

Ainda na década de 90, 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 tal construção a partir da concepção do pensamento nagô/ioruba 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. A encruzilhada, afinal, é multiplicidade e divisão, soma e subtração. Ela pode ser tanto

o ponto inicial, enxergado 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.

Como aponta Martins (2003), a noção de centro, na encruzilhada, é difundida. Porque esse local de encontro é um local constante de negociação, um espaço onde há certa disputa entre duas ou mais opções de trajetos a serem percorridos. E o corpo também se encontra em disputa. Afinal, segundo Makota Valdina (2015), a partir das reflexões compartilhadas pelos povos *Bakongo*, há sete movimentos possíveis diante 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 a fim de fazer a escolha correta de que caminho tomar” (PINTO, 2015, p. 165).

Assim como a encruzilhada, o corpo é, ao mesmo tempo, um local de soma e de subtração. Ele é de subtração porque ao se conseguir escolher um dos caminhos possíveis que esse corpo poderá seguir, abandona-se as outras opções. E é de soma porque ao ser esse corpo um ponto de encontro, local de aproximação, de aprendizado e de conhecimento, cada trajeto que se abre a partir dessas novas experiências apresenta outras possibilidades de percurso para esse corpo. Essa é a encruzilhada. E ao falar dela, segundo os saberes afrodiaspóricos, falamos também de Exu.

Nas elaborações discursivas e filosóficas africanas e nos registros culturais delas também derivados, a noção de encruzilhada é um ponto nodal que encontra no sistema filosófico-religioso de origem iorubá uma complexa formulação. Lugar de interseções, ali reina o senhor das encruzilhadas, portas e fronteiras, Exu Elegbara, princípio dinâmico que medeia todos os atos de criação e interpretação do conhecimento. Como mediador, Exu é o canal de comunicação que interpreta a vontade dos deuses e que a eles leva os desejos humanos. Nas narrativas mitológicas, mais do que um simples personagem, Exu figura como veículo instaurador da própria narração (MARTINS, 1994, p. 26).

Compreendendo que encruzilhada também é corpo e que 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. 03); mas também como local de diálogo, de disputa, de troca e de construção. É a partir desse cruzamento que será possível detectar um “‘espaço atravessado’, de encontros, desencontros, mudanças e alternâncias; um lócus de intermediação” (RAMOS, 2019, p. 04).

Sendo o corpo território e encruzilhada, espaço vivo para comunicação com a ancestralidade, fez-se necessário trazer Exu para este diálogo, “como um saber praticado na diáspora” (RUFINO, 2016, p. 56) e 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, 2019.a, p. 28). Essa descrição corresponde diretamente com a percepção de confluência de Nêgo Bispo (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).

A partir da comunicação, Exu dialoga sobre as possibilidades de caminhos, de percursos possíveis diante da encruzilhada, desse “lugar-terceiro” (MARTINS, 2003) onde é sensível recriar, revisar, reimaginar, reconstruir, regurgitar, restabelecer, regozijar e redesenhar possibilidades múltiplas. Ser deslocado pela encruzilhada (ou deslocá-la) é lidar com o imprevisto, exatamente por se estar nesse outro lugar e diante da multiplicidade de possibilidades; assim como também é entender que o imprevisto mantém a comunicação viva e dinâmica.

Independentemente de qual seja 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. E ao se deslocar, ou ser deslocada, a encruzilhada dialoga com todas as possibilidades e, assim, se permite ser atualizada sempre que possível. O improvisar é o que mantém esse diálogo vivo, dinâmico, constante. 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).

Cabe, aqui, trazer outra condição de Exu: Enugbarijó. Esta é uma das denominações desse Orixá, a qual tem a capacidade de transformar tudo que engole. Contam que este, 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 que ainda tem fome e que terá que 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 e, de cada pedaço, Exu volta a se erguer, multiplicando-se. O pai retorna a persegui-lo e novamente o reparte em centenas de pedaços, repetindo a cena por nove vezes e espalhando-os por todo o mundo, erguendo de cada pedaço 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. E 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” (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 Odudua, 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 a quem é 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. É ele quem carrega as bocas dos Orixás e é ele quem guarda as encruzilhadas. Por meio delas permite que os ebós⁷ entregues nas esquinas alcancem o destino correto para que desejos, anseios e pedidos possam ser comunicados e, assim, atendidos por meio dos múltiplos caminhos das encruzilhadas. 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”, como se referem Simas e 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 que está atrelado a ele e que contribui para que haja vida ali.

4. Com afeto e afetações

⁷ 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.

Recordando a citação mais acima de Makota Valdina e das sete possibilidades que podem ser assumidas a partir do centro da encruzilhada, destaca-se aqui a de busca pelo interior, esse “ir para dentro de si mesmo”, que é explicado por ela 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, caso seja necessário 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 entrelugar, 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 cosmopercepção⁸ africana, 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 esse corpo é o que também será comunicado por ele; e o que não está presente na sua constituição, ou que deixou de fazer parte dessa construção, será comunicado como ausência. É por isso, também, 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. Enfim, é o corpo como sinal de

⁸ A socióloga nigeriana Oyèrónké 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” (p. 29); entendendo-a como “um termo mais holístico que ‘cosmovisão’, porque enfatiza a totalidade e a percepção dos modos de ser” (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.

existência e que comunica quem ele é, o que ele sente, o que lhe afeta e o que existe nele – ancestralidade.

Afinal, 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 juntas, encruzilhada e ancestralidade 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).

E trabalhar com afetos e afetações é também dialogar com o saber orgânico defendido por Nêgo Bispo (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. Esta 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.

A ideia de espiralar a comunicação, assim como o corpo e espaço, parte das reflexões de tempo espiralar compartilhadas por Leda Maria Martins em “Performances do tempo espiralar: poéticas do corpo-tela”. Ao desenhar a imagem desse corpo que se apresenta pensante enquanto se movimenta, sendo a tela do que é comunicado durante a performance, Martins reforça o quanto dessa imagem em movimento parte do contato direto desse corpo com a ancestralidade, reconhecendo que o tempo para as manifestações afro-diaspóricas segue distante da linearidade, apresentando-se em movimentos circulares e contínuos, mais precisamente em movimentos espiralares, daqueles que retomam saberes e valores do “passado”, mas que sempre estiverem presentes e em movimento.

Essa temporalidade se mantém constante, assim como os corpos que a visitam e revisitam sempre que dispostos a se comunicar com a ancestralidade, fortalecendo que o “processo pendular entre a tradição e sua transmissão institui um movimento curvilíneo, reativador e

prospectivo que integra sincronicamente, na atualidade do ato performado, o presente do pretérito e do futuro” (MARTINS, 2022, p. 83). E a partir de tal, reforça-se ainda que essas manifestações afro-diaspóricas, além de não serem estáticas, tão pouco retrógradas – e que a partir da experiência do tempo espiralar – revistam e reconhecem suas raízes originárias, assim como compreendem o atual momento em que se encontram e as possibilidades que se apresentam para suas continuidades.

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 bem apresenta Leda Maria Martins (2021) no livro “Afrografias da memória: o reinado do rosário no Jatobá” –, misturam-se espaço e tempo em corpo e identidade. Tal 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 o e a partir do sensível.

Dessa forma, é o corpo – território, encruzilhada, espaço de ancestralidade e aberto a experiências afetivas e de construção de subjetividades – 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.

E por reconhecer que esse corpo traz consigo o que lhe forma, incluindo suas ausências, que a partir dessas experiências, costuradas em memórias e registros afetivos, que a comunicação espiralar promove o encontro com a ancestralidade. Uma comunicação de corpo inteiro, e que será única para cada corpo que conseguir se comunicar. É o que o corpo carrega consigo que vai oferecer as possibilidades de se espiralar em tempo e espaço; e é o que o corpo traz como ausência que vai reduzir sua relação com a ancestralidade, cabendo a esse corpo reconhecer os próprios limites, que não necessariamente são físicos, mas sempre ancestrais.

Por ocorrer em espaços de ancestralidade, aqui exemplificadas pelos locais onde há manifestação artístico-cultural e/ou espiritual afro-diaspórica – e sendo o próprio corpo o local principal de ocorrência da manifestação – que cada corpo vai sentir (afetar e ser afetado) do seu jeito, a partir do que há registrado nele como memória ancestral. A ancestralidade já presente nesse corpo é quem contribui com o que poderá ser comunicado durante a manifestação afro-diaspórica.

5. Começo, meio e começo⁹

Esse emaranhado de palavras e reflexões escritas nessas linhas acima são um esforço para apresentar uma proposta epistemológica 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 tal, 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.

⁹ Trecho inspirado na poesia Nego Bispo, disponível no final da entrevista publicada pela Revista Revestrés em fevereiro de 2024 (<https://revistarevestres.com.br/entrevista/comeco-meio-e-comeco/>).

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 Xirê¹⁰ do Candomblé, é encontrado em grande parte dessas e de outras manifestações artísticos-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. E 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 exercício epistemológico 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 cosmopercepção 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”.

Enfim, a comunicação espiralar parte da experiência do corpo com a ancestralidade, capaz de se comunicar em tempo e espaço espiralar, e servindo de “mídia” nas manifestações artístico-culturais e/ou espirituais afro-diaspóricas, a partir de experiências de afetação. Dessa forma, acredita-se que 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

¹⁰ Palavra iorubá, que pode significar roda, assim como para nomear as festas oferecidas para Orixás, em terreiros de candomblé.

existência e de troca. É o afeto ancestral como força “potencial de reterritorialização cultural (e até mesmo política)” (SODRÉ, 2014, p. 19).

Enfim, os caminhos até aqui percorridos, assim como os que ainda serão, 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 tal, 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. Tal 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 (ou não) 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, 2015, p.15-25. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.5007/2175-8026.2015v68n3p1>>. Acessado em 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.

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

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

MARTINS, Leda Maria. Performance da oralitura: corpo, lugar da memória. **Revista Língua e Literatura**. Santa Maria, n.26, 2003, p.63-81.

_____. **Afrografias da memória: o reinado do rosário no Jatobá**. São Paulo: Perspectiva, 2021.

_____. **Performance do tempo espiralar: poéticas do corpo-tela**. Rio de Janeiro: Cobogó, 2022.

MIRANDA, Eduardo Oliveira. Experiências do corpo-território: possibilidades afro-brasileiras para a Geografia Cultural. **Élisée, Rev. Geo**. Porangatu, v.6, n.2, 2017, p.116-128.

_____. **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.

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

OYÈWÙMÍ, 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. **Anais ABRACE**. São Paulo, v.20, n.1, 2019. Disponível em: <<https://www.publonline.iar.unicamp.br/index.php/abrace/article/view/4470>>. Acessado em out. 2023.

RUFINO, Luiz. Performances afro-diaspóricas e decolonialidade: o saber corporal a partir de Exu e suas encruzilhadas. **Revista Antropolítica**. Niterói, n.40, 2016, p.54-80.

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

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

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

_____. Começo, Meio e Começo. **Revista Revestrés**, Piauí, 2024. Disponível em: <<https://revistarevestres.com.br/entrevista/comeco-meio-e-comeco/>>. Acessado em 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. Cultura, corpo e afeto. **Dança**. Salvador, v.3, n.1, 2014, p.10-20.

_____. Do lugar de fala ao corpo como lugar de diálogo: raça e etnicidade numa perspectiva comunicacional. **Reciis**. Rio de Janeiro, 2019, p.1-11. Disponível em <<https://www.reciis.icict.fiocruz.br/>>. Acessado em nov. 2023.

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