

RAMOS, Jarbas Siqueira. **Desvelando o corpo-encruzilhada**: reflexões sobre a encruzilhada como espaço de interseção. Uberlândia/MG: Universidade Federal de Uberlândia – UFU. Professor; artista; pesquisador das culturas brasileiras.

RESUMO: Este texto tem como objetivo ampliar o debate em torno do corpo-encruzilhada, metáfora proposta por mim durante processo de doutoramento como possibilidade de leitura do corpo na interface entre o ritual e a cena. Para tanto, proponho aqui desvelar as questões em torno da ideia de encruzilhada e como ela opera na construção da reflexão do corpo-encruzilhada. São referências básicas para essa discussão o trabalho de pesquisadores brasileiros, como Leda Martins (1997; 2003), Eduardo Oliveira (2007), Renata Lima (2010) e Luiz Domingos (2011), além de autores africanos, como Fu-Kiau (1994), Kambegele Munanga (1999) e Mogobe Ramose (2011). Nessa direção, pretendo apresentar uma reflexão acerca da encruzilhada como espaço de interseção que engendra saberes-fazeres próprios, com perspectivas epistemológicas afro-orientadas, e que se coloca como elemento fundamental para pensar as práticas culturais e artísticas no contexto brasileiro a partir de uma perspectiva decolonial. Ao final, pretendo indicar como essa reflexão sobre a encruzilhada nos permite compreender o corpo-encruzilhada como metáfora para as artes cênicas.

PALAVRAS-CHAVE: Encruzilhada. Corpo-encruzilhada. Decolonialidade.

Unveiling the crossroads: reflections on the crossroads as "intersection space"

ABSTRACT: This paper aims to expand the debate around the body-crossroad, a metaphor proposed by me during the doctoral process, as a possibility of reading the body at the interface between the ritual and the scene. To this end, I propose here to unravel the issues surrounding the idea of crossroads and how it operates in the construction of body-crossroad reflection. The work of Brazilian researchers are basic references to this discussion, such as Leda Martins (1997; 2003), Eduardo Oliveira (2007), Renata Lima (2010) and Luiz Domingos (2011), as well as African authors, such as Fu-Kiau (1994).), Kambegele Munanga (1999) and Mogobe Ramose (2011). In this sense, I intend to present a reflection about the crossroads as an "intersection space" that engenders your own know-how, with afro-oriented epistemological perspectives, and that stands as a fundamental element to think about cultural and artistic practices in Brazil, with the decolonial perspective. In the end, I indicate how this reflection about the crossroads allows us to understand the "body-crossroads" as a metaphor for the scenic arts.

KEYWORDS: Crossroads. Body-crossroads. Decoloniality.

O pensamento sobre a encruzilhada está no centro da filosofia africana. Nomes como os de Cheick Anta Diop, Aimé Césaire, Sobonfu Somé, Kwame Appiah, Joseph Ki-Zerbo, Amadou Hampâté Bâ, Bunseki Fu-Kiau, Mogobe Ramose,

Molefi Asante, Kabengele Munanga, entre tantos outros, foram fundamentais para o desvelamento do pensamento africano (e de toda a sua epistemologia) no período pós-colonial. Nesse processo, temas como ancestralidade, identidade, alteridade, tempo-espaço, memória, diversidade, racismo, entre tantos outros, ganharam contornos, cores e nuances particulares, construindo novas perspectivas, novos paradigmas e novos discursos sobre essas temáticas e influenciando o pensamento contemporâneo, principalmente aqueles vinculados à reformulação do pensamento colonial e associados à ideia de descolonização.

O processo de colonização da África e das Américas foi notadamente marcado pela escravatura e por uma prática que, conforme Munanga (1999), naturalizava e biologizava a ideia de inferioridade dos negros e de superioridade dos brancos. Essa perspectiva não considerava as dimensões éticas, estéticas, políticas e filosóficas do pensamento africano, criando um processo de silenciamento e apagamento de toda uma episteme singular e, juntamente com ela, das ideias que a fundamentava, como no tema que proponho pensar aqui: a encruzilhada.

Esse exercício de reconhecimento da importância do pensamento/filosofia africano como constituinte de uma cosmologia e epistemologia particular é o mesmo que admite a sua influência na formação dos povos das Américas. Sobre a perspectiva do pensamento/filosofia africano no contexto brasileiro, Oliveira (2007) faz a seguinte observação:

É preciso repensar a história brasileira a partir do legado africano. Sem isso, perderíamos em profundidade e qualidade o conhecimento sobre nós mesmos. A brasilidade, em muito é tributária da africanidade. As africanidades redesenham e redefinem a identidade nacional e, com isso, o projeto político, econômico e social brasileiro. Ainda que o discurso político e acadêmico tenham excluído, durante séculos, a experiência africana no Brasil, sua influência não deixou de exercer papel fundamental na construção do país. Chegou o tempo de ouvir quem foi calado (OLIVEIRA, 2007, p. 18).

Nessa direção, há de se considerar que a filosofia africana é pautada pelos parâmetros da diversidade, da multirreferencialidade e, como indicado por Mogobe Ramose (2011), da pluriversalidade¹. Trata-se de um parâmetro que inclui mais que

¹ Para Mogobe Ramose (2011), a noção de pluriversalidade surge como contraposição à ideia de universalidade proposta pelas ciências modernas. A filosofia e o pensamento africanos são, para o autor, dotados de uma pluriversalidade ontológica.

exclui. É nessa mesma perspectiva que a encruzilhada surge como um saber que suscita o movimento, o encontro, a interseção, o mistério e a inclusão.

Ao abordar a terminologia da encruzilhada neste trabalho, assumo a dimensão do pensamento africano e afro/brasileiro como base desse estudo. Nesse contexto, traço duas questões imprescindíveis para essa reflexão: 1) que se trata da superação da ideia de fronteira apresentada pelos pensadores pós-estruturalistas e pós-coloniais, pois a encruzilhada lida não com os limites e o entorno, mas com os encontros, cruzamentos e misturas; e 2) que a encruzilhada se refere a uma abordagem cultural que assume a dimensão conflituosa, opressora, repressora e silenciadora existente no processo de colonização e na produção das identidades culturais, especialmente quando observada a realidade sócio-político-cultural brasileira.

No pensamento religioso afro-brasileiro (principalmente no candomblé e na umbanda), a encruzilhada é vista como o espaço de ações ambivalentes onde se faz as oferendas para Exu, o panteão, senhor das encruzilhadas, guardião dos caminhos e responsável por sua abertura, uma vez que tem o poder de abrir a encruzilhada para a passagem dos humanos e espíritos. Nessa perspectiva, a encruzilhada é tanto o lugar do sentido, como do sem-sentido.

Na construção dessa reflexão, e concordando com Martins (2003), busco me reportar menos à dimensão religiosa ligada à encruzilhada e mais à dimensão filosófica e espaço-temporal que ela suscita quando vinculada à perspectiva do pensamento africano e afro-brasileiro, como aqueles contidos nas práticas rituais de manifestações culturais brasileiras. Assim, a noção de encruzilhada que evoco pode ser condensada na ideia de espaço de interseção ou espaço de cruzamento. De modo inicial, ela pode ser pensada como o espaço que surge do cruzamento/encontro de ruas, vias, estradas ou trilhas. Nessa direção, o lugar central desse encontro é o que gera o surgimento do “ponto de interseção”, como pode ser observado na figura abaixo:



FIG. 1 – Exemplo de encruzilhada

Fonte: <http://pathell.blogspot.com.br/2014/03/a-encruzilhada.html>. Acessado em: 20/12/2016.

Esse “ponto de interseção” é um novo espaço, um “espaço atravessado”, de encontros, desencontros, mudanças e alternâncias; um lócus de intermediação. Ele é formado na medida em que o entrecruzamento de duas ou mais vias, dois ou mais elementos (caminhos, ruas, vias, estradas, trilhas, espaços, pontos, etc.), gera um lugar diferente dos primeiros (aqueles que o constituíram). Há um processo de constante negociação entre essas duas ou mais vias, que no imediato contato se transcriam² como outro espaço. Por mais que possam manter as características dos seus elementos formadores (como as memórias das existências de cada uma das vias ou elementos que o formaram), já não são exatamente os mesmos espaços. Daí a constituição de novas memórias, de novas experiências, de outro lugar. Esse novo lugar pode ser entendido como o espaço do “entre”.

Para tornar mais compreensível essa noção de encruzilhada, proponho pensar a própria formação cultural do povo brasileiro. Ela se deu na intermediação

² Quando abordo a questão da transcriação, busco me aproximar das discussões de Haroldo de Campos, que compreende que todo processo de tradução se caracteriza também por ser um processo criativo. Ou seja, no contexto da produção do entrecruzamento há uma produção criativa na formação de uma nova estrutura. Para mais detalhes, ver: CAMPOS, Haroldo de. **A arte no horizonte do provável e outros ensaios**. 3ª ed. São Paulo: Perspectiva, 1975.

entre várias culturas (especialmente as culturas indígenas, negras e européias³) que, nesse lugar específico – o solo brasileiro –, foram atravessadas e entrecruzadas de diferentes modos, gerando outras identidades tanto ou mais instáveis que as primeiras. Essas diversas identidades culturais, num processo contínuo de interlocução (muitas vezes pautado pela opressão e repressão, como pode ser observado no processo escravagista do Brasil colonial), constituíram uma maneira peculiar de expressão simbólica e cosmovisão do mundo, que passou a ser reconhecida como culturas brasileiras.

Entendendo que a formação cultural brasileira, em toda a sua diversidade e pluralidade, se deu exatamente pelo atravessamento/cruzamento de diferentes experiências culturais, podemos postular que estamos falando neste trabalho, assim como sugere Leda Martins (1997), sobre uma “cultura de encruzilhadas”. Nesse ínterim, encontramos ressonância entre a ideia Martins (1997) e a de Oliveira (2007), quando este indica que cultura seja o “movimento da ancestralidade”. Nessa direção, o autor aponta que “[...] o conceito de cultura sofre alterações muito significativas quando pensado desde a matriz africana, reivindicando tanto a universalidade cara aos conceitos, quanto a singularidade válida para a experiência” (OLIVEIRA, 2007, p. 245).

Martins (1997) enfatiza que as encruzilhadas das culturas brasileiras (especialmente quando se fala das culturas afro-brasileiras) são capazes de tecer as identidades dos sujeitos que nelas se constituem. Para a autora, é por meio dos processos de ritualização e reatualização dos pensares-saberes-fazer (que ocorrem por meio de falas, gestos, ações e expressões nos diversos espaços e práticas rituais, sejam eles cotidianos ou extracotidianos) que essas identidades são pensadas, moduladas e organizadas. Assim, ela afirma:

[...] é pela via dessas encruzilhadas que também se tece a identidade afro-brasileira, num processo móvel, identidade esta que pode ser pensada como um tecido e uma textura, nos quais as falas e os gestos mnemônicos dos arquivos orais africanos, no processo dinâmico de interação com o outro, transformam-se e reatualizam-se continuamente, em novos

³ Adoto os termos no plural por entender que as culturas indígenas, africanas e européias são múltiplas e diversas em sua formação e que essa pluralidade esteve presente no processo de colonização do Brasil. Desse modo, recuso a ideia da formação cultural brasileira ter se dado pelo imbricamento de três culturas, e proponho pensar que a formação do brasileiro aconteceu, desde o início, de modo múltiplo e diverso.

diferenciados rituais de linguagem e de expressão, coreografando a singularidade e alteridades negras (MARTINS, 1997 p. 26).

Renata de Lima Silva (2010) assevera que a ideia central de encruzilhada encontra-se na compreensão de que ela gera “lugares de interseções” que possibilitam o desvelamento do processo de significação das culturas brasileiras. Assim, pensar as culturas brasileiras como culturas de encruzilhadas é perceber os entrecruzamentos constituídos nos encontros e misturas entre as diversas etnias e suas práticas e simbologias culturais, buscando pensá-la por meio de processos interpretativos que propõem a mediação entre os elementos que a constituem como, por exemplo, as corporalidades e os discursos.

Em seu minucioso estudo sobre a performance congadeira na comunidade dos Jatobás/MG, Leda Martins (1997; 2003) propõe uma reflexão acerca da encruzilhada. Ela assegura que a encruzilhada não se estabelece como um lugar concreto, mas como metáfora da noção de tempo-espaço do entre-lugar. A autora propõe o seguinte entendimento de encruzilhada:

A encruzilhada, locus tangencial, é aqui assinalada como instância simbólica e metonímica, da qual se processam via diversas de elaborações discursivas, motivadas pelos próprios discursos que a coabitam. Da esfera do rito e, portanto, da performance, é o lugar radial de centramento e descentramento, interseções, influências e divergências, fusões e rupturas, multiplicidade e convergências, unidade e pluralidade, origem e disseminação. Operadora de linguagens e de discursos, a encruzilhada, como um lugar terceiro, é geratriz de produção, as noções de sujeito híbrido, mestiço e liminar, articulado pela crítica pós-colonial, podem ser pensadas como indicativas de efeitos de processos e cruzamentos discursivos diversos, intertextuais e interculturais. (MARTINS, 1997, p. 28)

A partir da concepção apresentada por Leda Martins (1997), proponho pensar a encruzilhada como ponto nodal no encontro de distintos atravessamentos, lugar tangencial de chegada e partida dos diversos cruzamentos que geram, por meio de um processo discursivo e pela interlocução entre os saberes-fazeres contidos em cada uma das vias/espacos/elementos que se atravessam, o surgimento do “entre-lugar” como espaço simbólico de representação cultural. Esse entendimento da encruzilhada é um processo de reconhecimento de que sua constituição se dá no “processo de encontro, tensão, paixão, conflito, incorporação, assimilação, sincretismo que tecem identificações [...] (SILVA, 2010, p. 62)”.

Quando aponto que a encruzilhada sugere a construção do entre-lugar como espaço simbólico de representação cultural, busco me aproximar da ideia de “forma cultural” recriada e ressemantizada na perspectiva da filosofia africana, como sugerido por Oliveira (2007):

O que entendemos por forma cultural não é, obviamente, o conteúdo de um discurso ou narrativa, tampouco suas regras de sintaxe ou de semântica. Forma cultural, aqui, diz respeito ao escopo cultural presente em qualquer narrativa e espaço passível de lhe dar as condições de produção de seu sentido territorializado. É o contexto investido de sentido. Sentido produzido na tradição do lugar e que, como já foi largamente demonstrado, de modo peculiar, por autores como Foucault (1996) e Geertz (1989), muda de acordo com o tempo e o espaço. É um sentido que resulta em processos múltiplos de significação (OLIVEIRA, 2007, p. 34-35).

Assumo aqui a condição de pensar a encruzilhada na dimensão do espaço, e mais especificamente da relação íntima de tempo-espaço. Ainda que imbricadas e co-relacionadas para a compreensão da encruzilhada, opto por apresentar as noções de tempo e espaço separadamente para a compreensão de seus aspectos peculiares.

A encruzilhada suscita a existência e produção de um tempo espiralado. Diferentemente da perspectiva ocidental, onde o tempo é caracterizado pela linearidade percebida na sucessão encadeada da ocorrência dos fatos que vai do passado ao futuro num continuum histórico (uma flecha lançada ao futuro), a noção de tempo no pensamento africano é vista de modo cíclico, onde passado e presente se relacionam de modo espiralar para a produção de sentidos sobre a experiência de vida. Para Martins (2003, p. 79), “o passado pode ser definido como o lugar de um saber e de uma experiência acumulativos, que habitam o presente e o futuro, sendo também por eles habitado”.

É nessa perspectiva que Fu-Kiau (1994) aponta a existência de uma temporalidade curvilínea que se encontra em constante movimento e, dessa maneira, apta a um processo perene de mutação, regeneração e transformação no contexto dos ciclos vitais da existência do sujeito e de sua comunidade. Essa temporalidade que avança por meio de “ciclos” e ritos, sem, contudo, constituir um ciclo fechado, é o que define a ideia de tempo espiralado. A esse tempo em espiral e sua constante oscilação, Domingos (2011, p. 05) diz tratar-se de “um tempo ativo dinâmico, integrando nos gestos novos, nas relações novas; um tempo diversificado,

complementar e cumulativo nas atividades dramáticas da vida do homem e sua comunidade”. Assim, como sugere Martins (1997; 2003), o tempo espiralado é cíclico e contínuo, sendo que começa no infinito e vai até o infinito, numa energia vital que aponta para todos os lados da curva seja ela direcionada ao passado, ao presente ou ao futuro. Essa proposta de tempo pode ser percebida nas figuras de número 2 e 3:

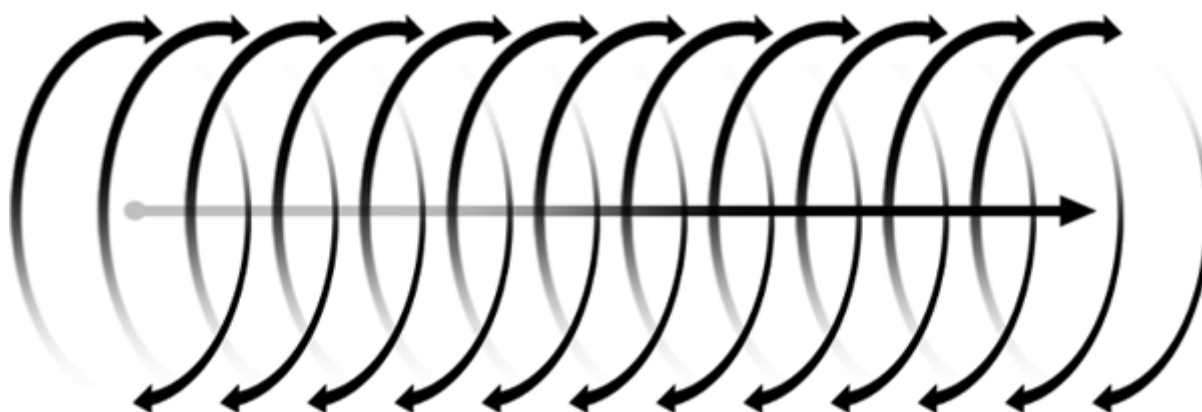


FIG 2: Exemplo imagético de Tempo em Espiral

Fonte: <http://www.xr.pro.br/exeriana/Dinamica.html> Acessado em: 25/12/2016

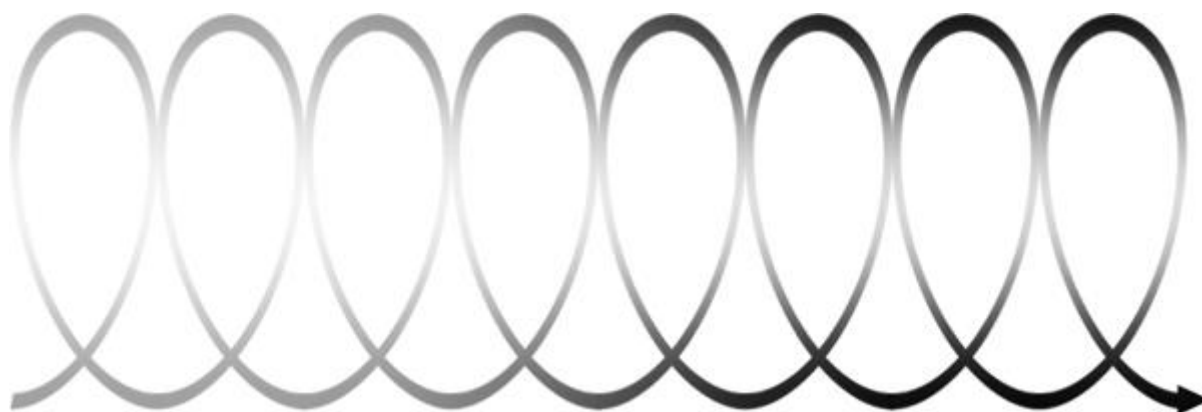


FIG 3: Exemplo imagético de Tempo em Espiral

Fonte: <http://www.xr.pro.br/exeriana/Dinamica.html> Acessado em: 25/12/2016

A noção de tempo espiralar sugerida por Leda Martins (1997, 2003) é, portanto, regida pelos ciclos que se sucedem entre a vida cotidiana (tempo ordinário) e os acontecimentos rituais (tempo extraordinário ou extracotidiano), onde passado e presente, ancestral e ser vivo, memória e ação, se conjugam na tentativa de dar sentidos e respostas ao mundo do agora, à experiência do presente. Visto pela

perspectiva da espiral, o tempo nunca retorna para o ponto inicial, ou “sua origem”; ele 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, projetando, assim, o tempo futuro.

O tempo espiralado, como suscita Martins (2003), é o tempo da ancestralidade, que pode ser entendido como o tempo da memória coletiva, da tradição viva. Trata-se de um tempo cósmico, preenchido pela sabedoria ancestral, mas que a cada novo ciclo é acrescida de novas combinações, recombinações e colorações, cabendo às novas gerações contribuir para a construção da memória coletiva, atualizando os seus diapasões. No tempo espiralado da ancestralidade, o passado confere o peso necessário da autoridade, pois faz parte da ordem do tempo, da evolução e da mudança. A esse respeito Domingos (2011, p. 06-07) faz a seguinte afirmação:

O passado confere autoridade àquele que traz o peso do tempo, da sabedoria, da geração e da ancestralidade. Mesmo se os antepassados longínquos estão presentes no mundo dos vivos, o tempo deles pertence à uma estrutura, à um outro nível de temporalidade. O seu tempo é Cósmico, e dele dependem os bens aos quais pertencem periodicamente, as estações, os dias e as noites no percurso cíclico. As principais etapas da vida (nascimento, iniciação, casamento, e morte) são separadas umas das outras pelos ritos de passagem e tem tempos distintos, como são também os tempos sociais ligados (plantio, caça, colheitas, etc.). O tempo cíclico e o tempo mítico, o tempo ritual, o tempo ritmado pelas festas que renovam a vida da comunidade, da terra da comunidade africana, o tempo de “divinização” dos chefes e dos reis, o tempo de circuncisão, de exorcismo, são apreendidos pelos símbolos e concretizados pelos atos, gestos e obras. Enfim, tudo tem o seu tempo. Essa concepção do tempo exige grande exercício de paciência, da sabedoria ancestral Africana. Cada evento tem o seu lugar e seu tempo. Quando se respeita este princípio, se reforça a força vital do ser humano. Nesta lógica natural, pode se afrontar o tempo descontínuo e o viver plenamente em toda diversidade existente na natureza.

Na lógica do tempo espiralado, o tempo é uma produção dos sujeitos e suas coletividades. Desse modo, o sujeito atribui o sentido cósmico do seu tempo na relação entre passado, presente e futuro, sendo seu agente transformador e não o seu escravo. Ele age na busca da manutenção de um equilíbrio de sua existência no tempo-espaco, renovando as memórias, cosmologias e saberes-fazeres, bem como sendo renovado a cada nova ação em direção ao tempo-espaco ritual.

Em outra direção, a noção de espaço suscitada pelo pensamento africano está inevitavelmente ligada à ideia de tempo espiralar (como aventado por Leda Martins, 2003). A proposição de pensá-lo por meio da concepção totalizante (que aponta para uma dimensão cumulativa e acumulativa referente à cosmologia africana) tem relação com a dimensão curvilínea do tempo e apresenta uma proposta de reflexão sobre espaço total que engendra toda uma complexidade presente na relação do sujeito com a natureza, com as divindades, com a terra, com o espaço material e espiritual, com o tempo-espaço.

Há na filosofia africana uma dimensão física e outra espiritual em relação à ocupação do espaço. Na primeira perspectiva, trata-se da indissociabilidade e interdependência entre os sujeitos e a natureza, reconhecida e traduzida nas relações de obrigações recíprocas (como suscitado por Marcel Mauss (1974) em seu *Ensaio sobre a Dádiva*); ou seja, trata-se de uma relação com o cultivo da terra e do espaço, seja na dimensão operatória ou simbólica. A segunda perspectiva inclui uma concepção ancestral em relação ao espaço ocupado, sendo as dimensões do pertencimento e da memória assimilados como fundamentais na sacralização e espiritualização do espaço ocupado, especialmente quando vinculado à cosmologia da coletividade que une o espaço visível/palpável ao espaço invisível.

Seja material ou espiritual, o espaço é uma maneira de ser, uma experiência de vida, um modo de pensar e agir, uma forma de se colocar diante do mundo na relação com o outro. Não é apenas um lugar do qual o sujeito se apropria; trata-se de uma entidade cosmológica onde os sujeitos se encontram. O espaço, portanto, dá sentido à existência do sujeito, do seu pertencimento a um determinado lugar e de sua ligação com o presente e com o passado rememorado.

Esse espaço da ancestralidade é, na esfera do rito, o lugar de produção simbólica dos sujeitos na interseção entre passado e presente, entre tempo e espaço. Nos processos rituais, o espaço é retomado, revisitado e rememorado conforme a tradição dos tempos de festa e dos tempos rituais. Seguindo o pensamento de Martins (2003), entendemos que os sujeitos do presente ocupam o mesmo espaço dos sujeitos do passado e, assim, traçam o mesmo trajeto numa espécie de restauração daquele espaço mítico e ritual. Ao fazerem isso, o espaço físico do tempo presente é atravessado pelo espaço mítico e ritual que, ao restaurar

o tempo passado e o conjugar no tempo presente, o constitui em uma encruzilhada entre o passado e o presente, num processo fluido de continuidade de sua existência.

A encruzilhada é, aqui, o entre-lugar, o lugar de interseção, o ponto nodal de tempo-espaco que se materializa na ação ritual do presente, permeado pelos sentidos míticos da ancestralidade. Se tomarmos como exemplo a manifestação cultural congadeira, podemos perceber que ao instaurar a festa e restaurar a prática ritual, a encruzilhada se dará em todas as dimensões dos espaços-tempos que podem ser observados tanto na dimensão material e simbólica do espaço ocupado, como nos elementos que constituem a prática cultural em específico⁴.

A encruzilhada suscita, nestes termos, a existência e produção de um espaço descentralizado. Aqui, a noção de centro já se encontra descaracterizada, pois na perspectiva espiralada a dimensão da dualidade centro/periferia mantém-se em constante mutação conforme a mobilidade da própria vida. O espaço engendrado pela encruzilhada é notadamente transitório, e, dessa maneira, se constitui como ponto de radiação em que se processa o contínuo movimento de:

[...] centramento e descentramento, interseções e desvios, textos e traduções, confluências e alterações, influências e divergências, fusões e rupturas, multiplicidade e convergência, unidade e pluralidade, origem e disseminação (MARTINS, 2003, p. 70).

O espaço da encruzilhada é, assim, um “outro lugar”, um espaço diversificado caracterizado pela pluriversalidade dos sentidos, um espaço que se coloca num constante movimento espiralado em relação ao saber cósmico e sua interlocução com a materialidade e a espiritualidade humana. Nessa direção, Leda Martins (2003) aponta que a encruzilhada é o “lugar do sagrado”, um espaço de intermediação entre diversos sistemas e diversas instâncias de produção de conhecimento.

A encruzilhada, portanto, diz respeito a uma noção de tempo-espaco espiralado. É um circuito de significação baseado na ancestralidade, que entrecruza o passado ao presente num movimento que transcria a cosmologia e dá

⁴ A esse respeito, ler: RAMOS, Jarbas Siqueira. **O corpo-encruzilhada como experiência performativa no ritual congadeiro**. In: Revista Brasileira de Estudos da Presença. v. 7, nº 2, 2017. p. 296-315.

continuidade à existência. Ela se processa tanto na vida ordinária como nos eventos extraordinários, mais precisamente aqueles intimamente vinculados às práticas rituais de memória ancestral.

Ao pensar o corpo-encruzilhada, busco assumir a noção da encruzilhada como uma perspectiva do tempo-espaço, como suscitado até o momento. O corpo-encruzilhada tanto **é** como **cria** pontos de encontros entre caminhos que se atravessam, gerando e sendo (ao mesmo tempo) os entre-lugares. Esse entre-lugar é, portanto, um novo espaço que se constitui por meio da inter-relação entre os diversos elementos que coabitam a encruzilhada. Uma vez que esses elementos estão entrecruzados/entremeados/misturados, são capazes de produzir novas simbologias sobre esse próprio tempo-espaço e, inevitavelmente, sobre o corpo. Na medida em que demarca a sua existência, esse entre-lugar se estabelece de modo que sua interpretação somente pode acontecer por meio da sua distinção, singularidade e particularidade, sendo impossível tratá-lo de modo genérico ou de generalizá-lo.

O pensamento de Homi k. Bhabha (1998, p. 27), em relação à sua concepção de entre-lugar a partir das ideias de fronteira e localidade, aponta que o entre-lugar é um contingente que inova e interrompe a atuação do presente, articulando o “passado-presente” como uma necessidade do viver, e não como uma nostalgia. Para mim, a concepção de entre-lugar que me interessa pensar refere-se a uma ideia de atravessamento, de borramento, de mistura, suscitados pela encruzilhada como “limites que se cruzam e confundem-se uns nos outros” (OLIVEIRA, 2007, p. 116).

Considero o entre-lugar da encruzilhada como um espaço coabitado pela diversidade e pliversalidade dos entrecruzamentos que o constitui, suscitando uma nova experiência de lugar que está sempre em instabilidade. Essa instabilidade provoca um fluxo contínuo de movimento do entre-lugar, impossibilitando a sua definição e o seu fechamento. O 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.

Entendo, portanto, que as encruzilhadas instauram uma nova ordem de organização dos espaços e dos sujeitos, assim como das suas corporalidades no/pelo espaço. Isso gera inúmeras outras possibilidades de interlocução e de produção de sentido, na medida em que são acionados pela experiência de cada um na própria encruzilhada. Há de se compreender que ao falar da relação de espaço e de corpos entrecruzados, assumo o discurso de que estes podem apresentar inúmeras contradições, serem mal resolvidos, cheios de tensões, conflitos, paixões, desejos.

Segundo Silva (2010), a encruzilhada é o lugar para onde convergem e no qual são processados os diversos elementos que coabitam o universo de uma determinada cultura: o passado, o presente, o sagrado, as relações sociais, os saberes-fazer, entre outros. Para a autora, esse lugar, ou entre-lugar, refere-se ao tempo-espaço que localiza e rematiza os saberes contidos na experiência dos costumes, religiões, festejos, cerimônias, encontros, rodas, assim como na língua e, sobretudo, nos corpos.

É por essa dimensão da encruzilhada, como apresentada aqui, e todo o complexo sistema de significação que ela engendra, que me interessa pensar na construção da metáfora “corpo-encruzilhada”. Daí a importância da compreensão dos aspectos temporais, espaciais, discursivos e simbólicos contidos nessa reflexão e fundamentados pelas ideias de tempo-espaço espiralado, de ancestralidade e de entre-lugar, pois elas apontam tanto a dimensão epistemológica como a dimensão política que esse estudo suscita ao admitir como fundamental a sua constituição na filosofia africana e nos estudos pós-coloniais e decoloniais.

Nessa direção, quando me refiro ao corpo, o penso como dimensão simbólica e material que dá significação aos sujeitos e suas experiências de vida. Na interseção com a dimensão do tempo-espaço espiralado, ele é o lócus tangencial, o ponto nodal, a encruzilhada; ou seja, ele tanto é um ponto de conexão da encruzilhada como pode ser percebido como a própria encruzilhada. Refiro-me aqui à dimensão simbólica que interconecta o corpo-tempo-espaço como elemento de produção de significação na relação entre as práticas sociais (míticas e rituais) e os saberes contidos na cosmovisão da sociedade/comunidade/grupo que são incorporados e traduzidos na própria corporeidade do sujeito, no seu corpo-

encruzilhada⁵. Nessa mesma direção, Oliveira (2007) propõe, a partir de uma leitura sobre a dimensão semiótica do corpo na cultura, uma reflexão sobre a relação do corpo como encruzilhada:

Ocupando o lugar da encruzilhada o corpo é um signo que afronta os regimes semióticos que estão em jogo na sociedade abrangente. Os signos são mediações do exercício do poder, por isso instauram conflito e disputa. No movimento do corpo está o movimento da cultura – em todo caso é sempre isso que está em jogo quando se trata de compreender as fontes e os fundamentos de uma filosofia que se expressa e se entende através e a partir do corpo – e não contra ele (OLIVEIRA, 2007, p. 120).

Tenho apontado que o corpo é um elemento que produz significados que atravessam o espaço da encruzilhada na mesma medida em que ele é atravessado pelos demais elementos que compõem a encruzilhada vivida, uma vez que a experiência simbólica é, em si mesma, uma experiência do presente atravessada pelo passado e direcionada ao futuro. Dessa forma, o corpo-encruzilhada pode ser entendido como *lócus* movente que não se limita a uma posição única e fixa, sendo, portanto, capaz de criar significações múltiplas sobre as experiências nas encruzilhadas. É nessa direção que o corpo-encruzilhada torna-se parte da experiência simbólica dos sujeitos.

É nessa medida que o corpo-encruzilhada torna-se elemento constituinte, constituído e constituidor da experiência simbólica que aciona os saberes da ancestralidade nessa temporalidade espiralada para dar sentido à experiência vivida no tempo presente e, como metáfora, possibilitar leituras das experiências corporais em práticas e processos rituais (especialmente aqueles ligados às culturas afro-brasileiras) assim como na cena artística expandida (no que se refere aos campos do teatro, da dança e da performance).

Busco entender, portanto, que o corpo-encruzilhada pode ser produzido pela experiência sensível que, quando tornada corpo (incorporada) na relação com a ancestralidade, constituirá uma maneira de ser particular e peculiar. Nesse caminho é possível afirmar que o corpo-encruzilhada não é elemento exclusivo de um grupo ou sociedade que detém um determinado saber social, histórico e cultural, ainda que seja muito difícil que este saber seja produzido em outro contexto. Compreendo, que

⁵ Para maiores detalhes e informações, ver: RAMOS, Jarbas Siqueira. **Notas sobre o corpo-encruzilhada: entre o ritual e a cena.** Tese de doutorado. Rio de Janeiro: UNIRIO, 2010.

os sujeitos, em suas particularidades, podem desenvolver o saber de outro grupo/comunidade/sociedade desde que assumam e ocupem o tempo-espaço da encruzilhada e a constituam como experiência sócio-cultural, buscando apreender as simbologias e significados mais complexos presentes no contexto da cosmologia desse grupo/comunidade/sociedade, e produzam sentidos consistentes em seu próprio corpo.

É aqui que reside, portanto, a compreensão necessária para se entender as dinâmicas do corpo-encruzilhada no ritual e na cena: trata-se de um modo particular e intransferível de viver experiências sensíveis e incorporadas por meio das ancestralidades culturalmente enredadas; ou seja, tornar os **corpos** as próprias **encruzilhadas**, o entre-lugar, o ponto nodal da experiência. Assim, os corpos-encruzilhadas vão se tornando capacitados para acionar determinados saberes-fazer contidos nos atravessamentos/entrecruzamentos presentes no espaço da encruzilhada (social e culturalmente concebida, como um ritual religioso, por exemplo), na medida em que constroem experiências significativas com os seus corpos e, como tenho sugerido, redimensioná-los em diferentes práticas, sejam elas rituais ou artísticas.

Assim, o corpo-encruzilhada é uma metáfora que se estabelece na experiência simbólica inscrita nos corpos dos sujeitos por meio de suas vivências históricas, sociais e culturais, sejam elas materiais e/ou simbólicas. A produção destes enredamentos se dá por meio das relações de tempos-espaços espiralados constituídos em dinâmicas que podem ser restauradas na relação entre rituais e cenas, como sugere Richard Shechner (2003) em seu estudo sobre as performances culturais.

Trata-se, portanto, de uma metáfora que inclui, mais do que exclui, todo um complexo sistema constituído por símbolos, signos, significados, significantes e significações que são simbolicamente constituídos nas relações sócio-culturais que distinguem, de modo peculiar e específico, a formação da corporeidade dos sujeitos em suas experiências de vida e que podem ser observadas nas práticas rituais e nas práticas artísticas, desde que essas reflexões levem em consideração as suas particularidades e peculiaridades, garantindo que cada nova leitura sobre o assunto

considera a necessária implicação do sujeito em sua produção. Mas esse já é assunto para outro momento!

Referências

BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Trad. Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis, Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.

CAMPOS, Haroldo de. **A arte no horizonte do provável e outros ensaios**. 3ª ed. São Paulo: Perspectiva, 1975.

DIOP, Cheikh Anta. **A unidade cultural da África negra: esferas do patriarcado e do matriarcado na antiguidade clássica**. Portugal: Edições Pedagogo, 2014.

DOMINGOS, Luis Tomas. A visão africana em relação à natureza. *In: Revista Brasileira de História das Religiões*. Maringá/PR. v. III, n.9, jan/2011. Disponível em: Disponível em: <http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pub.html>. Acesso em: 21 dez. 2016.

FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Trad. José Lourênio de Melo. Rio de Janeiro: Civilizações Brasileiras, 1968.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Trad. Renato da Silveira. Salvador/BA: EDUFBA, 2008.

FU-KIAU. Bunseki k. k. **African cosmology of the Bântu-Kôngu: thyng the spiritual knot, principle of life and living**. 2 edition. New York/EUA: Athelia Henrietta Press, 2001.

HAMPATÉ BÂ, Amadou. A tradição viva. *In: KI-ZERBO, Joseph (Ed.)*. **História geral da África I: metodologia e pré-história da África**. Brasília: Unesco, 2010.

KILOMBA, Grada. **Descolonizando o conhecimento: uma palestra-performance de Grada Kilomba**. 2015

MARTINS, Leda Maria. **Afrografias da memória: o reinado do rosário do jatobá**. São Paulo: Perspectiva, 1997.

MARTINS, Leda Maria. Performances do tempo e da memória: os congados. **O Percevejo** – Revista de Teatro, Crítica e Estética, Rio de Janeiro, ano 11, n. 12, 2003.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva. *In: MAUSS, Marcel*. **Sociologia e Antropologia**. Vol II. São Paulo: EDUSP, 1974.

OLIVEIRA, Eduardo David. **Filosofia da ancestralidade: corpo de mito na filosofia da educação brasileira**. Curitiba: Editora Gráfica Popular, 2007.

RAMOS, Jarbas Siqueira. **Notas sobre o corpo-encruzilhada**: entre o ritual e a cena. Tese de doutorado. Rio de Janeiro: UNIRIO, 2010.

RAMOS, Jarbas Siqueira. O corpo-encruzilhada como experiência performativa no ritual congadeiro. *In: Revista Brasileira de Estudos da Presença*. v. 7, nº 2, 2017. p. 296-315.

RAMOSE, Mogobe B. Sobre a legitimidade e o estudo da filosofia africana. **Ensaio Filosófico**, v. 4, Out. 2011.

SCHECHNER, Richard. O que é performance? **O Percevejo** – Revista de Teatro, Crítica e Estética da UNIRIO. Rio de Janeiro, 2003, ano 11, nº. 12, p. 25-50.

SILVA, Renata de Lima. **O corpo limiar e as encruzilhadas**: a capoeira angola e os sambas de umbigada no processo de criação em dança brasileira contemporânea. Campinas, SP: [s.n], 2010. (Tese de Doutorado)

SOMÉ, Sobonfu. **O espírito da intimidade**: ensinamentos ancestrais africanos sobre relacionamentos. São Paulo: Odysseus Editora, 2003.