

O corpo-encruzilhada como saber do sul: por uma ecologia de saberes

JARBAS SIQUEIRA RAMOS

■ 134

Jarbas Siqueira Ramos é graduado em Artes - Habilitação em Teatro pela Unimontes. Mestre em Desenvolvimento Social pela Unimontes. Mestre em Artes Cênicas pela UFBA. Doutorado em Artes Cênicas pela UNIRIO. Professor Assistente do Instituto de Artes da UFU. Artista, Diretor e Produtor Cultural. Tem experiência nas áreas de Teatro, Dança, Arte-Educação, Epistemologia da Pesquisa em Arte, Cultura Popular, Danças Brasileiras e Produção Cultural.

■ RESUMO

A terminologia corpo-encruzilhada tem sido utilizada por mim na intenção de desvelar o lugar do corpo em práticas espetaculares cênicas seja na dimensão do ritual ou da cena artística expandida. Para tanto, proponho uma reflexão que pretende abordar tanto uma análise conceitual sobre essa terminologia quanto as dimensões epistemológicas que a subsidiam. Nessa perspectiva, coaduno com a noção de ecologia de saberes proposta por Boaventura de Sousa Santos, entendendo que a noção de corpo-encruzilhada faz parte do espectro de saberes do sul, fundamentalmente por corroborar com a ideia de descolôniação do corpo a partir das noções de saber sensível, saber da experiência e saber incorporado. Este texto apresenta considerações sobre a noção do corpo-encruzilhada como saber do sul e pretende apontar reflexões sobre sua dimensão epistemológica.

■ PALAVRAS-CAVE

Corpo-Encruzilhada, Epistemologias do Sul, Ritual, Cena Expandida.

■ ABSTRACT

The body-crossroads terminology has been used by me in an attempt to reveal the place of the body in performing spectacular practices in the dimension of ritual or in the dimension of the art scene expanded. Therefore, I propose a reflection that aims to address both a conceptual analysis of this terminology as the epistemological dimensions that subsidizes. In this perspective, coaduno with the notion of ecology of knowledge proposed by Boaventura de Sousa Santos in his Epistemology of South, understanding that the body-crossroads notion is part of the of South knowledge spectrum, fundamentally for corroborating with the idea of decolonization of the body from the notions of know sensitive, know of experience and incorporated know. This paper presents considerations on the notion of the body-crossroads as know of South, and aims to set out reflections on the your epistemological dimension.

135 ■

■ KEYWORDS

Body-Crossroad, Epistemology of South, Ritual, Expanded Scene.

Considerações iniciais

Tenho desenvolvido ao longo dos últimos anos a terminologia “corpo-encruzilhada” como uma noção conceitual capaz de orientar todo o processo de observação, análise e cruzamento entre as práticas performativas do corpo em rituais (especialmente aqueles das manifestações culturais brasileiras) e na cena artística expandida (o que inclui o teatro, a dança e a performance). Essa ideia nasce da observação dos aspectos culturais presentes nas manifestações congadeiras da cidade de Bocaiúva/MG¹ e da relação que estabeleço entre esse contexto e as minhas

¹ Para maiores informações acerca da manifestação congadeira na cidade de Bocaiúva/MG sugiro a leitura do texto: RAMOS, Jarbas Siqueira. Nas festas dos santos de preto: um olhar sobre o ritual festivo dos Catopês na cidade de Bocaiúva/MG. In: Memória ABRACE. 2010.

experiências com o universo das artes da cena.

A elaboração dessa noção se dá em duas direções. A primeira, que a cultura congadeira surge do atravessamento das diferentes culturas que a formaram (a negra, a ameríndia e a européia), constituindo um *modus operandi* e uma cosmologia peculiares a essa manifestação cultural, podendo afirmar, assim como postula Leda Maria Martins (1997), que se trata de uma “cultura de encruzilhadas”. A segunda direção refere-se à noção de que os saberes-fazeress dessa cultura se dão no corpo dos sujeitos, sendo que esta corporalidade se constitui como repertório dessa manifestação cultural, um corpospaço atravessado pelos saberes-fazeress sócio-histórico e coletivamente acumulados desde a sua formação.

Para Leda Martins (1997), a encruzilhada não se estabelece como um lugar concreto, mas como metáfora da noção de tempo-espaço do entre-lugar. Proponho pensar a encruzilhada como ponto nodal de atravessamentos, lugar tangencial do encontro dos diversos elementos que geram, por meio de um processo dialógico e na interlocução entre os saberes-fazeress, o surgimento do entre-lugar como espaço simbólico de representações culturais.

Entendo, assim como assevera Renata de Lima Silva (2010), que a encruzilhada gera “lugares de interseções” que possibilitam o desvelamento do processo de significação das práticas culturais brasileiras. Por meio da compreensão das encruzilhadas culturais podemos entender, por exemplo, o processo de tessitura das identidades dos sujeitos de suas sociedades. Nessa direção, buscamos apontar que o corpo é o espaço onde esses processos de significação e modulação das identidades ocorre, uma vez que é o corpo dos sujeitos (por meio de falas, gestos, ações e expressões nos diversos espaços e práticas rituais, cotidianos ou extracotidianos) que estabelecem, performativamente, os momentos de ritualização e reatualização dos pensares-saberes-fazeress de cada experiência cultural.

Busco reconhecer o corpo como a própria encruzilhada. Nestes termos, o corpo-encruzilhada, na medida em que vai estabelecendo, por meio dos atravessamentos, experiências com o mundo a sua volta, torna-se o ponto nodal que constitui, preserva e transmite o repertório cultural de sujeitos/grupos/comunidades/sociedades, seja por meio de práticas rituais, seja na interface entre os rituais e a cena artística.

Assumindo essa compreensão metafórica sobre o corpo-encruzilhada e reconhecendo o deslocamento em relação ao modo de operação da percepção e da concepção que subsidiam essa reflexão, essa noção tem despertado uma discussão acerca dos procedimentos epistemológicos e metodológicos de pesquisa, suscitando que os conhecimentos que daqui emergem estão diretamente relacionados com as perspectivas propostas por Boaventura de Souza Santos (2000) em sua teoria sobre as Epistemologias do Sul, especialmente no que se refere à proposição conceitual sobre a “Ecologia de Saberes”.

Esse trabalho se divide em duas partes: na primeira abordo as questões epistemológicas que atravessam a noção de corpo-encruzilhada, apontando sua proximidade com as teorias sobre as Epistemologias do Sul; na segunda parte faço uma discussão sobre quais tipos de saberes são potencializados pela ideia de corpo-encruzilhada e de que maneira a sua compreensão contribui para a construção de uma contra-hegemonia capaz de criar outros parâmetros epistemológicos.

Das questões epistemológicas sobre o corpo-encruzilhada

A epistemologia esteve no centro do debate que consolidou a ciência moderna, sendo um dos pressupostos essenciais para o desenvolvimento de teorias e metodologias como o racionalismo, o empirismo e o positivismo, passando a ser compreendida como teoria do conhecimento científico (NUNES, 2010). Essa epistemologia, institucionalizada como forma dominante na produção e reprodução do conhecimento no contexto da ciência, caracterizava-se pela produção de divisões e exclusões no interior do sistema de formulação do conhecimento, o que propiciou a criação de procedimentos que permitiram separar o que poderia (ou deveria) ser entendido como ciência, daquilo que seria compreendido como “não-ciência”. Boaventura de Souza Santos (2010) aponta que esse sistema, que conferiu à epistemologia a exclusividade do conhecimento válido, gerou a marginalização dos saberes, tornando “mais difícil ou mesmo impossível o diálogo entre a ciência e outros saberes” (SANTOS, 2010, p. 17).

Nesse jogo de visibilidade e invisibilidade, os saberes não-científicos foram subjugados por esse monopólio do conhecimento científico que, como afirma Santos (2010), não estava dissociado do poder político e cultural do colonialismo e do capitalismo. A essa perspectiva de dominação do conhecimento o autor denomina como pensamento abissal². O pensamento abissal consiste na elaboração de um sistema de distinção entre o que pode se tornar visível ou invisível por meio da divisão da realidade de dois universos distintos: aqueles que estão “deste lado da linha”, do lado do conhecimento válido, e aqueles que estão “do outro lado da linha”, aqueles conhecimentos epistemologicamente não validados.

A crítica ao método cartesiano, a emergência das teorias da complexidade e o nascimento de novas ciências como a Psicologia, a Nova História, a Antropologia, a Fenomenologia e a Dialética, ocorridos entre o final do século XIX e início do século XX, possibilitaram o surgimento de outras epistemologias, ou como aponta Thomas Khun (2013) outros *paradigmas de investigação*, não assentados mais nos parâmetros de cientificidade fundados na modernidade científica. O reconhecimento da diversidade epistemológica e a compreensão da incapacidade de universalização dos conhecimentos produzidos foi, então, a tônica dessa nova produção. A essa perspectiva, Bachelard (1978, p. 25) afirma:

Insistimos no fato de um perfil epistemológico dever sempre referir-se a um conceito designado, de ele apenas ser válido para um espírito particular que se examina num estágio particular da sua cultura. É esta dupla particularização que torna um perfil epistemológico interessante para uma psicologia do espírito científico (BACHELARD, 1978, p.25).

² O autor faz a seguinte afirmação: “Não pretendo que o pensamento moderno ocidental seja a única forma de pensamento abissal. Pelo contrário, é muito provável que existam, ou tenham existido, formas de pensamento abissal fora do Ocidente. Não é o meu propósito analisá-las nesse texto. Defendo apenas que, abissais ou não, as formas de pensamento não ocidental têm sido tratadas de um modo abissal pelo pensamento moderno ocidental. Também não trato aqui do pensamento pré-moderno ocidental nem das versões do pensamento moderno ocidental marginalizadas ou suprimidas por se oporem às versões hegemônicas, as únicas de que me ocupo nesse ensaio” (SANTOS, 2010, p. 31-32).

Ao entender que a produção do conhecimento e sua validação estão associadas às condições de sua produção, é possível atentar-se ao fato de que qualquer forma de reflexão norteada por uma soberania epistêmica é paradoxal à sua própria formulação. Se o conhecimento válido se dá no interior da experiência social, diferentes tipos de relações sociais podem gerar diferentes tipos de epistemologias. Nessa mesma perspectiva, Paul Feyerabend (2007), por exemplo, aponta a necessidade da produção científica não limitar a um único método e uma única forma de validação para a produção de novos conhecimentos.

O entendimento de que cada novo conhecimento gera, em si, a possibilidade de novas epistemologias é o desafio paradoxal da pós-modernidade. Ao problematizar a epistemologia moderna, Boaventura de Sousa Santos (2005; 2010) afirma:

[...] a crítica deste regime epistemológico é hoje possível devido a um conjunto de circunstâncias que, paradoxalmente, permitem identificar, melhor que nunca, a possibilidade e até a urgência de alternativas epistemológicas, e, ao mesmo tempo, revelam a gigantesca dimensão dos obstáculos políticos e culturais que impedem a sua concretização (SANTOS, 2010, p. 17).

O *pragmatismo epistemológico* tem influenciado diferentes correntes de críticas à epistemologia, instaurando o que João Arriscado Nunes (2010) afirma ser um ambiente intelectual pós-epistemológico. Para Santos (2010), as Epistemologias do Sul tem como objetivo questionar a dominação epistemológica produzida pelos sistemas de colonização, contribuindo para uma descolonização do saber. O autor afirma que deseja a descontinuidade radical com o projeto moderno da epistemologia, criando a separação entre os “de dentro” e os “de fora” da linha de divisão entre os saberes. Postula, também, que o Sul deve ser compreendido “metaforicamente como um campo de desafios epistêmicos, que procuram reparar os danos e impactos historicamente causados pelo capitalismo na sua relação colonial com o mundo” (SANTOS, 2010, p. 19).

As epistemologias do Sul referem-se, desse modo, a um conjunto de intervenções epistemológicas, criando condições para a existência de um diálogo horizontal entre os diversos conhecimentos do mundo, superando a lógica da monocultura do saber e do rigor científico e assumindo a existência de uma “ecologia de saberes”.

Santos (2005) aponta a ecologia como uma prática de articulação da diversidade, que se dá por meio da promoção de interações sustentáveis entre entidades e saberes heterogêneos. Assim, a ecologia de saberes está na identificação e reconhecimento de outros saberes e ignorâncias, assim como de outros critérios de rigor, que sejam reconhecidos e possuam credibilidade em seus contextos sociais. A ecologia de saberes tem como objetivo aprender outros conhecimentos sem esquecer os próprios, pois não se compreende um saber sozinho sem se referir aos outros saberes. Ela é, assim, uma espécie de contra-epistemologia, que nega a existência de uma epistemologia geral e se baseia no reconhecimento da pluralidade de saberes.

Para elaboração do pensamento sobre a ecologia de saberes, Santos (2005) aponta três ideias principais: 1) não há ignorância em geral e nem conhecimento em geral, uma vez que toda ignorância somente o é a partir de uma perspectiva específica, assim como todo conhecimento é, em si, a superação de uma ignorância particular; 2) a credibilidade de um conhecimento é sempre contextual, e por assim ser é condição suficiente para que qualquer conhecimento possa ter legitimidade no debate com outros conhecimentos; 3) saberes não científicos são alternativas ao saber científico. É nessa perspectiva que a ecologia de saberes se coloca como um procedimento para a descolonização epistemológica, seja criando novas formas de relação com/entre os diversos saberes, seja possibilitando a discussão pragmática de critérios de validade alternativos.

Santos (2005) sustenta a ideia de que na ecologia de saberes processos e conteúdos não se distinguem, tanto por serem constituídos na relação com a vida (ordinária ou extemporânea), assim como por não estarem circunscritos a uma única condição de produção. A ecologia de saberes é uma construção democrática de conhecimentos, que garante a multiplicidade de pensamentos e a diversidade de proposições, o que exige certa paciência para a sua consolidação. Assim, corroboro com o pensamento de que o mundo é epistemologicamente diverso e que essa diversidade é representativa de uma pluralidade de experiências que devem ser compreendidas, cada uma, em suas particularidades.

É nessa perspectiva que entendo a necessidade de uma proposição epistemológica que seja capaz de lidar com as especificidades do corpo-encruzilhada. Mas afinal, quais as questões epistemológicas que circundam essa ideia?

A primeira questão refere-se ao fato de que as epistemologias circunscritas aos cânones eurocêntricos (ainda reconhecidos institucionalmente como os conhecimentos válidos ou oficiais) não dão conta das propostas de estudo acerca do corpo-encruzilhada, especialmente pelo fato desta reflexão ser resultado de experiências vividas na realidade cultural brasileira. Procurando reconhecer a validade desse conhecimento no contexto em que é produzido, assumo aqui três posturas que jugo serem necessárias: a fuga dos parâmetros modernos de cientificidade, a necessária implicação do sujeito na construção do discurso e o reconhecimento da credibilidade e validade dos saberes e ignorâncias locais.

Na segunda questão está a compreensão de que a elaboração das reflexões sobre o corpo-encruzilhada não podem se limitar a uma única epistemologia, pois ela não daria conta da complexidade do conhecimento aí produzido. O diálogo e debate entre diferentes procedimentos epistemológicos pode orientar, de forma inter e transdisciplinar, a construção de caminhos alternativos e heterogêneos para a formulação deste pensamento e de sua validade. Defendo, desse modo, que a validade epistemológica do corpo-encruzilhada se dá na multiplicidade de epistemologias que, contra-hegemônica e colaborativamente, se associam na consolidação desta ideia. Nessa perspectiva, questões como a intuição, a subjetividade, a abstração, o senso comum, a experiência podem ser caminhos para a organização de uma reflexão que não reduza em si mesma os saberes aqui desenvolvidos, mas que consiga ampliar, de modo dialético, as perspectivas adotadas para a produção desse saber.

A terceira questão remete à problematização do discurso na consolidação de um novo saber. É necessário, portanto, um processo de superação e subversão das leis e ordens do discurso, especialmente na relação entre os discursos “oficiais” (detentores de poder e dos mecanismos de exclusão) e os discursos tidos como não-oficiais (que se encontram à margem da produção social). Para Foucault (1999), ainda que os discursos sejam desenvolvidos a partir de práticas sociais diversas, elas são suscetíveis às relações de poder presentes no interior de cada sociedade. O corpo-encruzilhada surge, portanto, como uma possibilidade de dar visibilidade aos discursos “não-oficiais”, estando atento às suas múltiplas vozes, ainda que elas sejam ambíguas, dissonantes e contraditórias.

Por fim, a quarta questão que tenho apontado é sobre a **metáfora** como recurso epistemológico. A recorrência da metáfora como elemento constituinte do discurso científico tem sido alternativa de diversos campos do conhecimento na produção e reprodução de novos saberes. Sua capacidade de criar deslocamentos nos sentidos atribuídos às coisas e de transportar os significados associados a uma reflexão a tornam elemento fundamental para a subversão dos saberes institucionalizados (os saberes “oficiais”) e a organização de novas estruturas epistemológicas. O que proponho é que a metáfora possibilita novas posturas epistemológicas baseadas na ambiguidade de referência, na multiplicidade de perspectivas, na construção de novos significados, na proposição de outras práticas de comunicação, na criação de outros argumentos. A essa perspectiva tenho chamado de **postura metafórica**.

Essas quatro questões têm orientado a reflexão sobre as dimensões epistemológicas do corpo-encruzilhada, postulando que a mesma se refere a uma metáfora. O discurso que proponho é que essa metáfora é um saber do Sul, e como tal é um conhecimento que se processa nos parâmetros de validade peculiares do seu local, baseados na multirreferencialidade e na multivocalidade. Ao assumir essa condição metafórica do corpo-encruzilhada percebo que os desvios e deslocamentos suscitados sustentam a reflexão de que esta noção se refere a um saber do/no/pelo/desde o Sul.

O corpo-encruzilhada como um saber do sul: por uma ecologia de saberes

Tenho apontado que o corpo-encruzilhada é uma metáfora; e como tal é atravessada por diversos saberes que se dão nos contextos de produção social, cultural e artística. Entendo que estes saberes se processam nos corpos dos sujeitos, sendo que eles são grafados por meio dos processos de performatização contidos nas cosmologias peculiares de cada grupo/comunidade/sociedade. Dos diversos atravessamentos que constituem essa diversidade do corpo-encruzilhada e o circunscribe na ecologia de saberes, destaco aqui três: que se trata de um saber da experiência; que se refere a um saber sensível; e que se processa como um saber incorporado.

O corpo-encruzilhada é um saber da experiência. Entendo a experiência, assim como Larrosa (2014), como algo que nos passa, que nos atravessa e que dá sentido ao que nos acontece e à nossa própria existência. Compreendo que a experiência é um atravessamento capaz de gerar no sujeito um processo de significa-

ção singular, sendo que o sujeito é resultado das experiências que vive, seja de forma intencional ou não. Assim, o conhecimento de uma pessoa está relacionado com a quantidade e a qualidade das experiências que o atravessaram em sua vida.

Larrosa (2014) tem apontado que o saber da experiência refere-se a uma ordem epistemológica e uma ordem ética que o distingue do saber científico e do saber da informação exatamente porque ele se dá na relação intrínseca entre conhecimento e vida, sendo a experiência o elemento que media a relação entre esses dois pontos. Nessa direção, o saber da experiência é um saber vivo, que se processa na medida em que o sujeito vai criando interlocuções com o que lhe acontece ao longo de sua vida e, nessa relação, vai dando sentido tanto ao acontecer (processo) quanto ao acontecimento (conteúdo).

Esse saber está, assim, ligado à própria existência do sujeito, uma vez que sua constituição está ancorada no processo de estabelecimento dos sentidos ou sem-sentidos àquilo que lhe acontece. Larrosa (2014) sugere que esse saber se caracteriza por ser particular, subjetivo, singular, relativo, contingencial e finito, já que a experiência se constitui por essas mesmas características. É nessa perspectiva que ele faz o seguinte apontamento:

No saber da experiência não se trata da verdade do que são as coisas, mas do sentido ou do sem-sentido do que nos acontece. E esse saber da experiência tem algumas características essenciais que o opõem, ponto por ponto, ao que entendemos como conhecimento. Se a experiência é o que nos acontece e se o saber da experiência tem a ver com a elaboração do sentido ou do sem-sentido do que nos acontece, trata-se de um saber finito, ligado à existência de um indivíduo ou de uma comunidade humana particular; ou, de um modo ainda mais explícito, trata-se de um saber que revela ao homem concreto e singular, entendido individual ou coletivamente, o sentido ou o sem-sentido de sua própria existência, de sua própria finitude. Por isso, o saber da experiência é um saber particular, subjetivo, relativo, contingencial, pessoal (LARROSA, 2014, p. 32).

Uma questão epistemológica importante de ser apresentada é que o saber da experiência refere-se a uma produção encarnada, ou seja, ela se dá exclusivamente na relação do sujeito com a sua existência corporal. É um saber que se instala no sentido dado por cada sujeito àquilo que lhe passa e, por isso, é um saber pessoal, finito e intransferível. Trata-se de um saber singular, pois ainda que dois ou mais sujeitos passem pelos mesmos acontecimentos é impossível que eles produzam a mesma experiência. Para Larrosa (2014, p. 33), “a experiência e o saber que dela deriva são o que nos permite apropriar-nos de nossa própria vida”. Ele ainda sugere que a impossibilidade da vivência de uma experiência torna impossível a própria existência.

O saber da experiência é uma possibilidade contra-hegemônica na relação com os conhecimentos oficiais, principalmente por produzir uma lógica epistemológica pautada na diferença, na heterogeneidade e na pluralidade, abrindo caminhos para o desconhecido, para o novo e para o imprevisível. É nessa perspectiva que o saber da experiência pode ser visto como parte da ecologia de saberes, sendo

ponto fundamental para a produção das reflexões epistemológicas sobre o corpo-encruzilhada.

No corpo-encruzilhada, a produção desse saber está alicerçada por “uma ética (um modo de conduzir-se) e uma estética (um estilo)” (LARROSA, 2014, p.32) que se constituem por meio de uma relação sensível com a experiência de vida, seja ela coletiva ou individual. Cada novo atravessamento no corpo, cada nova experiência vivida ou revivida, produz um desvio e uma nova possibilidade de construção de sentidos ou sem-sentidos, que vão construindo, destruindo, reconstruindo, transformando e restaurando esses saberes.

O corpo-encruzilhada é um saber sensível. O saber sensível ocorre na medida em que os horizontes são abertos pela percepção em um nível de experiência afetiva, emotiva, subjetiva e singular, dando sentido ao que se vive. Trata-se de um saber que se dá na relação do sujeito com o mundo vivido e que reconhece em cada situação a ambivalência que compõe a própria experiência. Para Merleau-Ponty (1999), a existência do sujeito está, portanto, associada à relação que esse estabelece com o mundo por meio dos seus sentidos (sentidos da percepção), sendo que a busca pelas “coisas mesmas” está em encontrar a essência dos fenômenos que se dão à medida que sua existência se faz percebida ao sujeito. Dessa forma, o saber sensível se faz como uma nova forma de “reaprender a ver o mundo”, mais pela percepção, pelos sentidos do próprio corpo, que pela razão pura.

Maffesoli (2008) propõe o saber sensível como método da “carícia”, uma forma de organização do saber que possibilita a substituição da representação racional e instrumental por uma sensibilidade generosa capaz de compreender e fazer sobressair a especificidade de cada coisa. Assim, o autor aponta que este é um saber que provoca um corte epistemológico no sistema formal de conhecimento e se estabelece como um saber do “tipo Sul”.

Este saber constitui, portanto, um saber orgânico (corporal) que se caracteriza pela “insistência na penetração intuitiva (vista do/para o interior), na compreensão (apreensão global, holística, dos diversos elementos em presença) e na experiência comum, o que é sentido, juntamente com outros, como constitutivo de um saber vivido” (MAFFESOLI, 2010, p. 255). É por essa lógica que podemos afirmar que o saber sensível é pessoal, singular, relativo, subjetivo e intransferível. Trata-se de “[...] um saber que deixa a cada um o cuidado de desvelar, isto é, de compreender por si mesmo e para si mesmo o que convém descobrir” (MAFFESOLI, 2008, p. 21).

A relação entre a noção de corpo-encruzilhada e a ideia do saber sensível acontece na medida em que este sugere que a compreensão da experiência passa necessariamente por uma percepção dos elementos que constituem a própria experiência vivida. Desse modo, é impossível falar de corpo-encruzilhada sem falar dos sentidos da percepção humana e dos processos de significação estabelecidos pela relação entre o vivido e o percebido na própria ação do sujeito com o seu mundo. É exatamente nessa relação (do vivido e do percebido) que o saber sensível do corpo-encruzilhada se constitui como um saber incorporado.

O corpo-encruzilhada é um saber incorporado. Entendo o corpo como o lócus da experiência, e que esta se processa na medida em que há uma relação de interconexão entre o sujeito e aquilo que lhe acontece, dando sentido e significação ao que lhe passa. É pelo corpo (pelas sensações e percepções) que as experiên-

-cias são processadas e organizadas como um saber; constituído na medida em que ela (a experiência) se torna corpo, que é incorporada.

Diana Tylor (2013) tem apontado a diferença entre os saberes “oficiais” e os “não-oficiais”: enquanto o primeiro está baseado nas escrituras, documentos e registros, assim como no modo de preservação e divulgação desse conhecimento por meio de livros e congêneres, constituindo uma memória formal (modo de organização dos colonizadores), o segundo se estabelece nos processos de registro das memórias sociais e nos processos de transmissão orais desses conhecimentos, que se dão exclusivamente pelos diversos modos de incorporações dos saberes, chamados pela autora de “memórias incorporadas” (maneira própria dos povos colonizados).

O saber incorporado congrega uma série de práticas sociais baseadas em performances, gestos, oralidade, cantos, danças, rituais e todas as práticas que são mais efêmeras, subjetivas, particulares e que possuem um tempo finito para o seu acontecimento. A esse saber que congrega a memória incorporada e é constituído e sustentado pelos saberes-fazeres da experiência de cada sujeito/grupo/comunidade/sociedade, Diana Tylor (2013) tem chamado de repertório.

Uma das características do saber incorporado é que ele se dá no momento presente, no aqui-agora. É no momento instantâneo do acontecimento que o corpo captura, seleciona, memoriza, incorpora e produz o significado da experiência. As que fizerem sentido, permanecerão grafadas no corpo e constituirão a sua memória; as que não fizerem sentido serão processadas e transformadas em sensações/percepções que podem ser acessadas em algum momento específico de outra experiência ou em momentos da vida extracotidiana em que alguns acontecimentos são revividos (como em rituais festivos). O saber incorporado cria, memoriza, transmite e restaura todo o conhecimento da experiência individual e coletiva.

O que aponto é que o corpo-encruzilhada constitui um conjunto de saberes incorporados que se estabelecem a partir dos atravessamentos que se dão na relação com a experiência. Nessa direção, o conhecimento incorporado possibilita a constituição e manutenção de um saber que os meios oficiais não dão conta de sustentar. Tenho sustentado, assim, que o corpo-encruzilhada compõe um “todo” indizível e inseparável que comporta uma prática que envolve cantar-dançar-batucar, tanto em rituais como na cena, sendo que cada sujeito traz em sua prática as experiências com o seu próprio corpo e com os saberes da maneira que aprendeu em sua formação. Assim, os saberes incorporados movem-se conforme o sujeito se relaciona com o seu corpo na medida em que dá sentido às experiências que ele mesmo vive.

Os saberes aqui apresentados e debatidos não constituem uma hierarquia no processo de reflexão que faço sobre o corpo-encruzilhada. Entendo que todos esses saberes são fundamentais para uma compreensão ampliada da noção epistemológica que comporta essa reflexão. Não se trata de aceitar um relativismo de saberes sem critério, mas antes, de sustentar a ideia de que as diferentes formas de saber que se concentram nessa proposta são bases para a superação de uma ignorância particular: a de que os saberes-fazeres contidos na relação da experiência corporal dos sujeitos/grupos em práticas culturais ritualizadas e em trabalhos artísticos constituem um saber alternativo ao conhecimento oficial.

Pensar na lógica de produção dos saberes aqui apontados sugere a íntima relação do corpo-encruzilhada com a ecologia de saberes, seja por apresentar um “outro mundo possível” a partir de critérios de rigor e validade que contrapõem a perspectiva hegemônica de ciência, seja por suscitar a eminente necessidade de debater e apresentar novas práticas de pesquisa que não apenas falem do Sul, mas que sejam devidamente produzidas como um saber do Sul.

Considerações finais

É evidente que as propostas epistemológicas eurocêntricas não condizem com os parâmetros necessários para o desenvolvimento da ideia de corpo-encruzilhada. Assim, busco assumir o pensamento das Epistemologias do Sul, que propõe uma contra-hegemonia nos processos de organização epistemológica, sustentando a ideia de que a reformulação dos parâmetros de análise, cientificidade, validade e credibilidade podem ser direcionadas por outras perspectivas epistemológicas que não as da ciência moderna.

Proponho então pensar em parâmetros que dêem conta da pluralidade de alternativa de saberes que emanam da noção epistemológica de corpo-encruzilhada, considerando que este se sustenta a partir da perspectiva da ecologia de saberes. Para tanto, assumo a implicação do sujeito tanto na construção do discurso quanto na reprodução dos saberes a eles associados, buscando a construção de uma relação horizontalizada, de modo poético, comprometido e libertário.

Compreendendo, portanto, que a noção de corpo-encruzilhada está vinculada à ecologia de saberes, é evidente pensar que o processo de sua construção seja um anárquico na mesma medida em que se coloca como democrático. A intenção na construção dessa noção reside, portanto, em entender e assumir de um lado as diversas formas de saberes que estão presentes na realidade cultural pesquisada, ao mesmo tempo em que a fundamentam e validam como um saber inscrito na ecologia de saberes; de outro lado, que sua construção não distingue processos de conteúdos e, dessa maneira, sustenta a ideia de que se trata de um saber que se dá na medida em que ele acontece; por outro lado, que sua produção não se limita à ideia que aqui proponho, mas a um conjunto de pensamentos e proposições que sugerem a coletividade de sua construção, ainda que existam facilitadores para o seu processo; e, em um último lado, à condição de que essa proposição sugere a superação de uma ignorância particular, em especial ao preconceito em relação às dimensões da ideia de encruzilhada e de corpo como operadores de saberes.

Nessa direção, o que epistemologicamente o corpo-encruzilhada propõe é que os sujeitos/objetos de pesquisa sejam percebidos e sentidos de forma menos racional e mais afetiva, abstrata, sensitiva, intuitiva e perceptiva, com o intuito de desenvolver uma interpretação menos neutralizada e mais personificada do que se observa. Outra intenção reside em criar uma tensão acerca dos significados pré-fixados, ampliando a sua dimensão para outros campos e/ou reflexões e problematizando os conceitos e significados já estabelecidos e assimilados como válidos, dando a mesma oportunidade para que outros conhecimentos surjam no processo de reflexão/criação/investigação. Suscita também a necessidade de entender que uma reflexão pode ser ambígua, contraditória e múltipla, não fixando apenas uma

única verdade irrefutável, haja vista que a elaboração de novos sentidos depende da reorientação das relações de poder, da consolidação de novas formas de pensar/agir sobre o mundo sem, contudo, estabelecer uma verdade absoluta sobre as experiências de vida.

O que busco com essa proposição epistemológica do corpo-encruzilhada é sugerir caminhos para a produção de um pensamento que parta do “Sul” e que tenha no “Sul” a sua condição epistêmica. Por isso indico nesse trabalho que os conhecimentos que se produzem por essa lógica ocorrem por meio do saber da experiência, do saber sensível e do saber incorporado. Essas formas de saber sugerem que o conhecimento está grafado nos corpos dos sujeitos não como uma escritura, mas como um repertório e que, portanto, são saberes subjetivos, relativos, abstratos, contingentes, particulares, pessoais, singulares e intransferíveis, uma vez que a experiência nunca é vivida da mesma forma.

Portanto, defendo que o saber da experiência deve ter como base a ação. Apenas se sujeitando à experiência do corpo-encruzilhada e se lançando a esse desconhecido mundo novo de forma integral é que as questões aqui debatidas podem fazer sentido ou não.

Referências

- BACHELARD, Gaston. **A filosofia do não; O novo espírito científico; A poética do espaço**. Trad. Joaquim José Moura Ramos (et al.). São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Coleção Os pensadores)
- FEYERABEND, Paul. **Diálogos sobre o conhecimento**. São Paulo: Perspectiva, 2001.
- FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**: aula inaugural do Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. Trad. Laura Fraga de Almeida Sampaio. 5ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 1999.
- LARROSA, Jorge. **Tremores**: escritos sobre experiência. Trad. Cristina Antunes, João Wanderley Geraldi. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014.
- KUHN, Thomas. **A estrutura das revoluções científicas**. 12ª ed. Trad. Beatriz Vianna Boeira e Nelson Boeira. São Paulo: Perspectiva, 2013.
- MAFFESOLI, Michel. **Elogio da razão sensível**. Trad. Albert Christophe Migueis Stuckenbruck. Petrópolis/RJ: Vozes, 1998.
- _____. **O conhecimento comum**: introdução à sociologia compreensiva. Trad. Aluizio Ramos Trinta. Porto Alegre: Sulina, 2010.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da percepção**. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- MARTINS, Leda Maria. **Afrografias da memória**: o reinado do rosário do jatobá. São Paulo: Perspectiva, 1997.

NUNES, João Arriscado. O resgate da epistemologia. In: SANTOS, Boaventura Sousa (org.). **Epistemologias do sul**. São Paulo: Cortez, 2010.

SANTOS, Boaventura de Souza. **O fórum social mundial**: manual de uso. São Paulo: Cortez, 2005.

SANTOS, Boaventura Sousa (org.). **Epistemologias do sul**. São Paulo: Cortez, 2010.

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)

TAYLOR, Diana. **O arquivo e o repertório**: performance e memória cultural nas Américas. Trad. Eliana Lourenço de Lima Reis. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

Recebido em: 03/02/2017 - Aprovado em: 15/03/2017