

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA

CURSO DE TEATRO – GRADUAÇÃO

Fernando Cardoso Rezende Alves

XIRÊ: O RITUAL COMO PERFORMANCE

ENTRE A CULTURA E O CORPO

Uberlândia - MG

Dezembro/2017

Fernando Cardoso Rezende Alves

**XIRÊ: O RITUAL COMO PERFORMANCE
ENTRE A CULTURA E O CORPO**

Trabalho de conclusão de curso
apresentado à Graduação em Teatro
– Licenciatura, como requisito parcial
para obtenção do título de Licenciado
em Teatro.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Renata
Bittencourt Meira

Uberlândia - MG

Curso de Teatro - UFU

2017

*Dedico este trabalho a minha mãe
Marlúcia Cardoso que sempre me
apoiou e a minha grande amiga
Marianna Lourenço que esteve
comigo, quase que diariamente,
durante todo o processo.*

*Àwa sí Iré Ogun o
E oun jo jo
Awa sí Iré Ogum
E oun jo jo e oun je je
A imòn nilé a imòn e dàgòlòònòn kó
yá
A imã nilé a imã é dagôlónã cô iá*

*Abra a nossa gira Ogun de Irê
Dance conosco
Abra a nossa gira Ogun de Irê
Dance conosco, coma conosco
Que o senhor nos dê licença, senhor dos
caminhos,
E que eles nos sejam facilitados*

RESUMO

São inúmeros os estudos sobre o culto ao Orixá e sua representatividade tanto no movimento diaspórico África-Brasil quanto na formação das religiões Afro-Brasileiras. Neste sentido o presente estudo tem como objetivo a análise do ritual candomblecista Xirê e suas relações com a performatividade, cultura e corpo dos povos que originaram a religião Candomblé, no Brasil.

Palavras-Chave: Orixá, Diaspórico, Xirê, Performatividade, Candomblé

ABSTRACT

There are many studies about Orixas' cult and its representativeness as in diasporic movement Africa-Brazil as in Afro-Brazilians religions creation. Accordingly this studie has as goal the analyse of Xirê, a candomblecista rite and its relations with performativeness, culture and body of folks who originated Candomblé religion, at Brazil.

Keywords: Orixá, Diasporic, Xirê, Performativiness, Candomblé

SUMÁRIO

CAPÍTULO I: DO LADO DE CÁ.....	1
CAPÍTULO II: DO LADO DE LÁ.....	5
CÁPITULO III: XIRÊ – ENTRE O MITO E RITO.....	16
CAPÍTULO IV: ETNOCENOLOGIA – ENTRE A CULTURA E O CORPO.....	21
CAPÍTULO V: RELATIVIZAÇÕES PRÁTICO-TEÓRICAS.....	24
CAPÍTULO VI: CONCLUSÃO.....	28
GLOSSÁRIO.....	30
BIBLIOGRAFIA.....	31

Do lado de cá

Partindo dos campos teóricos da Etnocenologia, Antropologia Teatral e Estudos da Performance, minha intenção neste trabalho é refletir sobre as noções de performance, espetacularidade, técnica corporal e ritual, e sobre a aplicabilidade dessas categorias para o estudo cenológico do Xirê, dança circular dos Candomblecistas, objeto desta pesquisa. Além da análise cenológica esse trabalho se propõe a desvendar possíveis relações entre a cultura religiosa, o Candomblé, e as manifestações corporais relacionadas a ela, o ritual e a sociabilidade. Intenciona-se, portanto, desvendar duas questões. As relações entre Xirê e performance e as relações entre cultura e corpo, ambas num mesmo contexto sociocultural.

Pesquisadores da cena, como Leiris (Estudos sobre a abordagem entre Teatro e Transe) e Schechner (Estudos da Performance), por exemplo, já fizeram interface cenológica entre o ritual e sua espetacularidade. Se por um lado essa pesquisa não possui um caráter inédito, por outro ela é desenvolvida simultaneamente pelo sujeito que analisa do lado de cá, a Universidade, e pratica(va) do lado de lá, o Terreiro de Candomblé. A co-presença dessas duas abordagens permite a um só tempo fundear a questão de forma holística e cartesiana, sendo a primeira resultado da interdisciplinaridade presente no Candomblé e a segunda resultado da disciplinaridade presente na Universidade, resultado direto do uso da razão para desenvolver as ciências e da observação como produtora de dados concretos (Positivismo). Dadas estas circunstâncias foi imprescindível criar terreno que viabilizasse a introdução dos conhecimentos orais, memoriais, ritualísticos, e míticos presentes no Candomblé, também com legitimidade acadêmica.

Os estudos de Boaventura Souza Santos representam, neste aspecto, a possibilidade tanto da abordagem do método científico, quanto de suas limitações epistemológicas. Suas ideias são utilizadas neste trabalho para corroborar a validade de um conhecimento adquirido fora dos limites impostos pelo cientificismo. Defendo, dessa forma, a derrocada das matrizes positivistas como ideal de superioridade da ciência sobre todas as outras formas de compreensão humana da realidade. Encontro nos campos teóricos, citados acima, a possibilidade de contrapor a suposição que preconiza a ciência como

única forma capaz de apresentar benefícios práticos e alcançar o autêntico rigor cognitivo.

Do grego – *episteme* - conhecimento científico, ciência e – *logos* – discurso, estudo de. A epistemologia é o ramo filosófico que nos permite tratar da natureza, etapas e limites do conhecimento humano, em especial aqueles estabelecidos entre o sujeito e o objeto do conhecimento. Em um sentido amplo pode ser interpretada como Teoria do Conhecimento, mas em sentido restrito nos diz sobre as condições as quais se pode produzir o conhecimento científico e os modos para alcançá-lo, sem deixar de prever a consistência lógica das teorias (BOMBASSARO, 1993).

Evidentemente existe o que podemos chamar de limites epistemológicos, afinal a diversidade e complexidade dos seres humanos e ambientes em que se desenvolvem pode tornar impraticável todo e qualquer procedimento de controle experimental. Especialmente estudos em arte e cultura como o que estamos desenvolvendo. Sobre isso Boaventura (2007) sugere em seu artigo *“Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes”*, a existência de uma fenda abissal que distingue diferentes tipos de conhecimento. Do lado de cá possuímos o conhecimento científico tradicional, hoje conceituado, definido e de algum modo estigmatizado. Sendo eles: ciência, filosofia e teologia. Do lado de lá encontramos o que é interpretado como conhecimento não real, segundo o autor (2007, p.7). Sendo eles: crenças, opiniões, magia, idolatria, entendimentos intuitivos e subjetivos, que para Boaventura “na melhor das hipóteses podem se tornar objeto ou matéria-prima de investigações científicas” (2017, p.7).

Todo conhecimento, portanto, que não obedece “nem a critérios científicos de verdade nem a critérios reconhecidos como alternativos, filosofia e teologia” (SANTOS: 2007, p.15), jazem longe da bancada científica, não por serem menos, mas por não possuírem compreensão e comensura. O autor esclarece:

Do outro lado não há conhecimento real; existem crenças, opiniões, magia, idolatria, entendimentos intuitivos ou subjetivos, que na melhor das hipóteses podem se tornar objeto ou matéria-prima de investigações científicas. (SANTOS: 2007, p.8)

A ecologia dos saberes entende a divisão dessas duas formas de conhecimento como abissal. Esse abismo surge em função do etnocentrismo do Velho Mundo (Europa), que vive o paradigma da regulação/emancipação e seu choque ideológico com a multiculturalidade do Novo Mundo (América) e também dos povos do continente africano que, dominados, viveram/vivem o paradigma da apropriação/violência. Enquanto a regulação/emancipação sugere a salvaguarda da cultura e conhecimento do coletivo em função de sua liberdade e poder, a apropriação/violência representa destruição da cultura e conhecimento do coletivo em função da sua escravização e subserviência. A representatividade dessa fenda abissal chega ao ponto do coletivo violentado não questionar as lógicas centralizadas. Sobre isso Boaventura diz:

Neste artigo, começo por argumentar que a tensão entre regulação e emancipação continua a coexistir com a tensão entre apropriação e violência, e de tal maneira que a universalidade da primeira tensão não é questionada pela existência da segunda. Em seguida, sustento que as linhas abissais ainda estruturam o conhecimento e o direito modernos e são constitutivas das relações e interações políticas e culturais que o Ocidente protagoniza no interior do sistema-mundo (SANTOS: 2007, p.15)

Embora o autor afirme que a universalidade do modo de pensar científicocentrista não é questionado pela periferia/margem do conhecimento, o lado de lá, argumento que ao longo da história houve movimentos que insurgiram. Eram exatamente esses paradigmas centralistas que, a contento, foram questionados pelos movimentos de contracultura da década de 60. Enquanto os *Black Panthers* defenderam a recuperação da cultura, conhecimento e filosofia do continente africano, os *Hippies* propuseram novas diretrizes para a sustentabilidade do processo civilizatório, tais como vida comunitária, princípios coletivos, consciência ecológica, direitos humanos, liberdade sexual e felicidade (PRADO, 2017).

Evidentemente, a teoria proposta por Boaventura não intenciona causar ônus a nenhuma forma de compreensão, mas revelar a situação de injustiça mantida pela linha abissal, atentando para a importância de assegurar a co-presença radical e igualitária de todas. Esse processo, denominado pensamento pós-

abissal, apregoa uma nova forma de pensar os limites do conhecimento.

Se encararmos o processo epistemológico como arraigado à construção cultural de determinado povo, percebemos como a cultura é preponderante na formação de conhecimento. Nesse sentido o etnocenólogo brasileiro Armindo Bião sugere "a consolidação de um paradigma científico baseado no conceito de alteridade e na afirmação do multiculturalismo" (BIÃO: 1999, p.10). Acredito estarem suas ideias alinhadas com as de Boaventura na medida em que a abordagem sistêmica/interdisciplinar das epistemologias das etnociências possui um caráter mais incluyente do que as abordagens cartesianas/disciplinares e centralistas. É exatamente a falta de unanimidade que fertiliza o conhecimento. Boaventura avança:

Assim, a primeira condição para um pensamento pós-abissal é a co-presença radical. A co-presença radical significa que práticas e agentes de ambos os lados da linha são contemporâneos em termos igualitários. Implica conceber simultaneidade como contemporaneidade, o que requer abandonar a concepção linear de tempo. Só assim será possível ir além de Hegel, para quem ser membro da humanidade histórica — isto é, estar deste lado da linha — significava: no século V a.C., ser um grego e não um bárbaro; nos primeiros séculos da era cristã, ser um cidadão romano e não um grego; na Idade Média, ser um cristão e não um judeu; no século XVI, ser um europeu e não um selvagem do Novo Mundo; e no século XIX ser um europeu (incluindo os europeus deslocados da América do Norte) e não um asiático, estagnado na história, ou um africano, que sequer faz parte dela. (SANTOS: 2007, p.20)

O conhecimento pós-abissal propõe assim que, formas de entendimentos e conhecimentos como os aplicados em rituais sagrados, por exemplo, fazem parte de uma escala infindável de possibilidades epistemológicas. A pluralidade do conhecer está para além dos limites científicos etnocêntricos/eurocêntricos. A diversidade é a premissa do pensamento pós-abissal, "expandindo o caráter testemunhal dos conhecimentos de modo a abarcar igualmente as relações entre conhecimento científico e não científico" (SANTOS: 2007,p.21). É uma epistemologia desestabilizadora que intenta criticar radicalmente a política do possível, sem ceder a uma política impossível.

Boaventura não é expoente único no quadro de estudiosos que se posicionaram contra o método científico clássico. Paul Feyerabend em seu livro *“Contra o método”* (2007) revela o Anarquismo Epistemológico, argumentando a não existência de regras metodológicas úteis ou livres de exceções que dirijam o progresso científico ou o desenvolvimento dos conhecimentos. Entende-se como irrealista e perniciosa a ideia de que a ciência pode ou mesmo deva operar de acordo com regras fixas e universais. Para Feyerabend "a ciência é um empreendimento essencialmente anárquico: o anarquismo teórico é mais humanitário e mais apto a estimular o progresso do que suas alternativas que apregoam lei e ordem" (2007, p.35).

Entende-se anarquismo aqui, como qualquer ataque ou afronta à ordem social estabelecida ou aos costumes reinantes. O termo Anarquismo Metodológico significa a oposição direta a um princípio único, absoluto e imutável de ordem, e não somente como oposição a toda e qualquer organização. Feyerabend (2007) entende que a solução é o Pluralismo Metodológico, tal método não possuiu o monopólio da verdade ou mesmo resultados palpáveis, por meio de um conjunto único, fixo e restrito de regras. Para Paul “uma verdade que reina sem freios e contrapesos é como um tirano que deve ser deposto, e qualquer mentira que possa nos ajudar a jogar longe esse tirano deve ser bem vinda” (2007, p.40).

No discurso filosófico, penso que a célebre frase do, por vezes chamado pai da filosofia moderna, René Descartes, “Cogito ergo sum, penso logo existo”, sintetizou uma relação perene entre pensar e ser europeu. Em longo prazo o cartesianismo, modo de pensar que enfatiza o uso da razão para o desenvolvimento das ciências, revolveu o que hoje Boaventura considera como uma fenda abissal que separa o lado de lá, do lado de cá. É nesse contexto que justifico a co-presença, neste trabalho, do conhecimento científico e dos conhecimentos orais e experienciais que adquiri no período em que fui adepto do Candomblé.

Capítulo II - Do lado de lá

Colocando-me adepto da Ecologia dos Saberes, nos próximos capítulos apresento as abordagens e considerações relativas aos conhecimentos orais,

memoriais, ritualísticos e míticos que adquiri no Candomblé, sem a necessidade de respaldar meu discurso em referenciais escritos. Esses referenciais não acadêmicos constroem a possibilidade de uma análise mais aprofundada do tema proposto, sendo este um conhecimento erigido fora da academia. O levantamento de ideias e informações adiante surge de diálogos e ensinamentos que adquiri não apenas com o *Bàbálórìsà**, mas também com vários outros sacerdotes e sacerdotisas com quem estive em contato na religião. Naquela vivência não havia a intencionalidade da pesquisa, portanto não há registro de campo, os conhecimentos estão incorporados.

Nesse sentido o texto adquire uma natureza memorial, remontando as bases de entendimento da transmissão de conhecimento Yorubá que, segundo o *Bàbálórìsà* Paulo de Oyá, encontram na memória a possibilidade de sintetizar a relação oralidade e ancestralidade. A importância cabal dos ancestrais e dos mais velhos reside na sua memória, sendo a oralidade fruto da recordação (memórias) do que eles ouviram.

A fim de contextualizar os conhecimentos da minha experiência vivida na cidade de Uberlândia durante onze meses num processo de iniciação e envolvimento com uma casa de Candomblé, farei uma pequena explanação histórica sobre as referências culturais africanas que estarão na base deste trabalho sobre o Xirê.

É necessário deixar claro que optarei a partir de agora pela expressão povos Yorubás ou simplesmente Yorubá(s) para designar as referências à cultura e religiosidade africana que hoje são conhecidas como Candomblé e que apresento neste trabalho por meio de minhas memórias e minha experiência. Ainda que os estudos dos povos Yorubás na costa africana não sejam concludentes, esse termo surge mais como uma “categoria metodológica mais compatível ao interesse ideológico dos pesquisadores, do que a compreensão real no sentido de ser e existir de tais povos” (MELO: 2014, p.23). O pesquisador Emerson Costa de Melo em seu trabalho “*Entre Territórios e Terreiros: Yorubás, velhos deuses no novo mundo*” esclarece o uso do termo Povos Yorubás criado pelos pesquisadores europeus:

Por ser comum em sociedades negro-africanas o uso de narrativas míticas e da oralidade como instrumento transmissor de

conhecimento e de verdades sociais inerentes aos povos e seus sujeitos, há muito, os estudiosos estrangeiros, educados sob o modelo ocidental, fragmentaram a “realidade” de diversos grupos étnicos africanos em modelos de análises, emoldurados em categorias racionalistas, típicas da tradição filosófica europeia que desconsideraram, durante muito tempo, a cosmovisão africana. (MELO, 2014, p. 23)

A África é um grande continente com culturas e hábitos distintos. Embora haja uma África cristã e também uma mulçumana, me interessa a dos povos habitantes da costa Oeste/Atlântica do continente que, unidos pelo culto ao *Orixá** e posteriormente alocados no Brasil, têm também o mesmo idioma.

Sendo assim a palavra Yorubá representa tanto um conjunto de povos, territorialmente aproximados, quanto um idioma que os une. O território Yorubá era próximo ao Golfo de Benin onde, ainda nos dias atuais, localiza-se o Forte de São João de Ajudá, conhecido como costa dos escravos. Local de um ativo comércio de escravos praticado pelos portugueses a partir de 1472.

Não é de se espantar que a maior massa de escravos pertencesse aos Yorubás, sendo esse o motivo pelo qual sua cultura e religiosidade são as mais eminentes nas crenças Afro-brasileiras, que embora sejam constituídas por varias nações do continente africano têm no Candomblé, saído da Bahia para todo o Brasil, sua maior referencia.

Em alguns monólogos geralmente aleatórios, o Bábálórísà da casa onde frequentei, nos contava sobre como os Yorubás valorizavam a revelação dos conhecimentos através da oralidade e a manutenção dos mesmos através da memória, isso criava uma ordem hierárquica entre jovens, adultos e anciãos, pois quanto mais velho, mais conhecimento e mais responsabilidade com o dever de resgatar a memória cultural da comunidade. Do ponto de vista ritual e mítico a crença se assentava no culto aos Orixás, ancestrais divinizados, os primeiros a revelar os conhecimentos do *Òrun* (céu) e do *Àiyé* (terra).

A forte cultura oral dos Yorubás foi o esteio da criação do Candomblé, mesmo sendo essa uma religião essencialmente diaspórica e passível de aculturações que pudessem limar essa característica no Novo Mundo. Dentro da *Egbè**, comunidade de um terreiro específico, a oralidade é a matriz da identidade cultural, pois exalta a ancestralidade e a memória como formas de se conectar

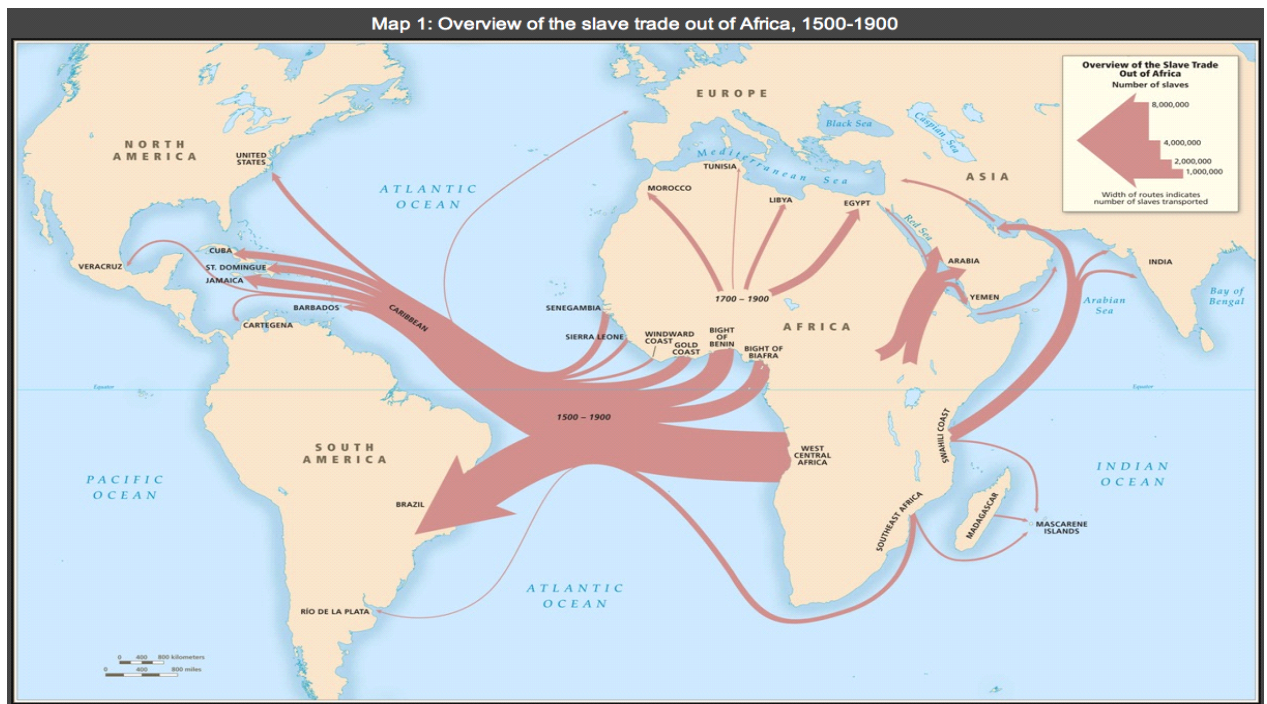
com o divino, expresso nos rituais. Aprendi no terreiro que *Egbé* é mais do que simplesmente comunidade, mas sim egrégora. Formada não apenas pelos fieis, mas também pelas energias espirituais dos ancestrais que se manifestam nela.

Os estudos da diáspora africana se encarregam de mapear as diversas relações contidas na vinda dos negros africanos para diversos territórios não só da América, mas também da Europa, onde foram escravizados. Como dito anteriormente uma grande quantidade dos povos denominados Yorubás desceram nos portos brasileiros, não constituindo os únicos povos que aqui chegaram. Muitas dessas designações não representavam as reais etnias de pertencimento, mas aos portos de embarque, mercados ou feiras onde eram comercializadas aquelas vidas humanas, afirma a pesquisadora Regiane Augusto de Mattos (2009).

De acordo com a pesquisadora em “*De cassange, mina, benguela a gentio da Guiné*” (2009):

Por detrás da formação dessas identidades africanas no contexto da escravidão e da diáspora, estava o processo de redefinição dos grupos étnicos africanos. Os escravos africanos transportados para a outra costa do Atlântico foram reunidos com base na sua procedência por agentes externos, como traficantes europeus, americanos e mesmo africanos, proprietários e a Igreja Católica. (MATTOS, 2009, p.12)

É preciso mais uma vez, portanto, delimitar o que é reconhecido como povos Yorubás nesse trabalho. Sendo este um dos grupos que ao Brasil chegaram e que embora recebam essa denominação, não a reconhecem dentro de seu próprio contexto, sendo definidos por agentes externos. Segue mapa da diáspora que mostra não apenas a região dos Povos Yorubás, mas de diversos outros que foram levados para outros territórios ao redor do globo.



Mapa da diáspora. Image Source: Wikimedia Commons

Dentro desta lógica, para que hoje eu pudesse ser porta-voz desses conhecimentos, foi necessário que eu adentrasse ritualmente no berço Yorubá. Após frequentar o terreiro durante onze meses consecutivos, foi no décimo segundo que fui iniciado para o Orixá. Destarte, converti-me num sacerdote e, por conseguinte moderador da oralidade e de seus segredos, me tornei um comunicador. Entende-se que a iniciação torna o adepto mais velho do que os não-iniciados e mais novo do que os que são sacerdotes há mais tempo. Quero dizer que, um noviço tem o direito de voz, pois a iniciação o reconectou com a ancestralidade e com a memória cultural desse povo.

Sugiro nessas próximas linhas uma rememoração do que ouvi e vivi, mas com isso não tenho a intenção de tomar para mim o vasto conhecimento incluso no Candomblé nem de expor *preceitos**, mas unicamente o de ter o direito de ser comunicador das minhas experiências e memórias, ainda que eu não seja mais um praticante.

Fui *Òmó Orisá* (Filho de Santo) no *Ilé Asè Alaketu Orisà Oyá Ida Inã*, terreiro de nação Ketu, liderado pelo *Bàbálórìsà* Paulo de Oyá com o auxílio do *Bàbálasè** (Pai do Axé) Gustavo de Logun Edé e localizado em Uberlândia, Minas Gerais. No dia 19 de Agosto de 2016 concluí meu processo de iniciação para o Orixá Oxalá, daí em diante grande parte dos conhecimentos e práticas

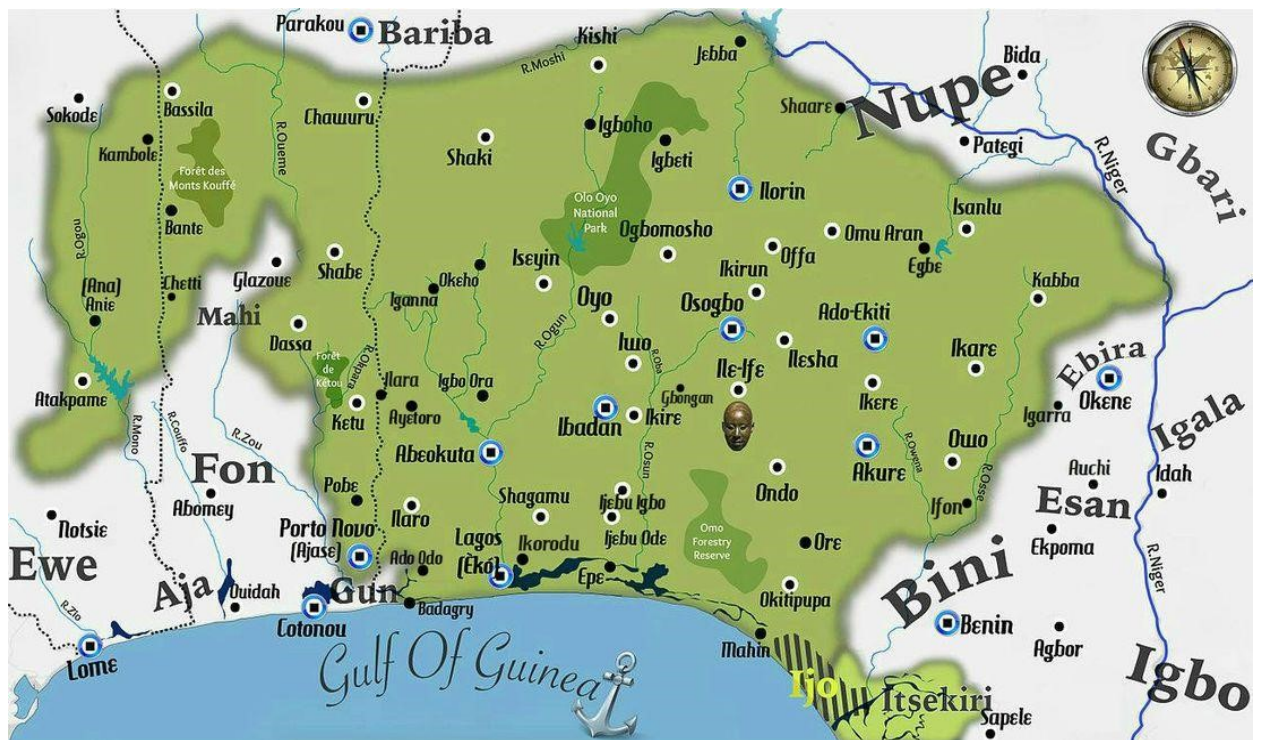
que vivenciei se encontram, defendo eu, no conjunto de saberes do lado de lá. O Candomblé como diáspora, resulta diretamente da dispersão dos povos Yorubás no território denominado Brasil. Hoje, apesar de a religião poder ser considerada miscigenada à semelhança do povo que a cultua, nem sempre foi assim.

Bàbá Paulo de Oyá conta que na África cada nação cultuava um orixá único ou como disse Pierre Verger (1981) em seu livro “Orixás”, eles cultuavam um único Orixá-familiar, o ancestral regente daquele povo.



Sacerdotes do culto a Obàtálá – Òrisà-àlá – Oxalá (VERGER: 1981, p. 255)

Sendo assim em Ifon, por exemplo, cultuava-se apenas Oxalá e todos os nascidos em *Ifon* pertenciam a esse Orixá. O mesmo se repetia com Oxóssi em *Ketu*, com Oxum em *Osogbo*, com Logun Edé em *Ilesa* e com Xangô no reino de Oyó, por exemplo.



Yorubaland. Image Source: Wikimedia Commons

Ora, com o movimento escravocrata ocorrido entre os séculos XVI e XIX não se fazia distinção entre nações e os mais diversos povos Yorubás foram misturados nos mesmos navios negreiros e trazidos a então Terra de Santa Cruz, sendo essa a explicação dada pelo meu próprio Bábálórísà quando o questionei sobre a diversidade de nações. Separados de suas nações originais os negros se viram compelidos a se unir em força e fé para continuar louvando seus ancestrais deificados, os Orixás. É nesse contexto que esses deuses deixam de ser louvados em exclusivo e pela primeira vez passam a ser homenageados em um extenso panteão único de aproximadamente dezesseis deuses. O Oráculo de Ifá ou Jogo de Búzios fica, dentro do seio religioso, responsável por recuperar essa complexa e intrincada genealogia divina que hoje confere a cada *Ori** um Orixá diferente.



Ori Orixá em preparação para os ritos iniciatórios. (VERGER: 1981, p. 68)

Novas formas de entendimento do divino, nesse caso a manifestação simultânea dos Orixás, geraram novas formas de culto e ritualização do mesmo, se antes não havia necessidade de um ritual que dignificasse todos os Orixás ao mesmo tempo, mas apenas um, agora era necessário um ritual que evocasse o poder de todos em um único momento litúrgico. A síntese desse processo é o ritual/dança circular que se conhece como Xirê. Ou seja, um ritual de extrema importância dentro dos terreiros de Candomblé, pois ao mesmo tempo louva o sagrado e mantém a memória dos povos expatriados.

Xirê é uma palavra Yorubá que significa roda, ou dança para a evocação dos Orixás conforme cada nação. Como em tudo o mais no Candomblé, o Xirê tem também o seus preceitos e existe não só uma ordem a se respeitar na evocação, como existem palavras e saudações específicas que devem ser ditas para que a convocação dos Orixás seja correta.

Sobre o Xirê, percebe-se de imediato que entre suas funções está a de louvar cada um dos Orixás. O leitor pode estar se perguntando se esse ritual é igual em todas as nações ou mesmo o que e quais elas são. É importante ressaltar que ao longo do processo de sedimentação das religiões africanas no Brasil, alguns coletivos se propuseram a recuperar os cultos de suas nações específicas, porém ainda marcados pela fusão de práticas e cultos propiciados

pela diáspora. Pois bem: há variadas nações como Ketu, Angola, Omelokô, Efon e Jêje, todas da antiga região do Benin. Posso falar único e exclusivamente dos conhecimentos relativos à nação Ketu, a qual pertenci, mais especificamente do Asê Oxumarê. Sendo assim, nesse momento faço um recorte ainda mais específico, pois o Terreiro onde prestei culto é herdeiro dos povos da região de Ketu.

Conta-se que em aproximadamente 1830 uma africana da região de Ketu, uma das mais eminentes cidades do território Yorubá, intitulada Yà Nassò fundou o primeiro terreiro de candomblé da Bahia. Nassò seria um título de princesa na região Yorubá. A *Yálorisà** fundou o *Ilê Asê Yà Nassò Oká* conhecido como Casa Branca do Engenho Velho, desse ramificaram três outros grandes terreiros que são hoje a base do culto e da nação Ketu no Brasil. São eles: *Ilê Axé Opó Afonjá*, *Ilê Iyá Omin Axé Iyá Massê* (Terreiro do Gantois) e *Ilê Òsùmàrè Aràkà Àsè Ògòdó* (Casa de Oxumarê). Todos os terreiros de candomblé abertos por iniciados advindos de um desses quatro terreiros fazem parte de uma mesma família. A família a qual pertenci foi do *Ilê Òsùmàrè Aràkà Àsè Ògòdó*, e por isso digo que todas as informações concedidas dizem respeito apenas a esse braço ancestral específico.



Ilê Asê Yà Nassò Oká (Casa branca do engenho velho). Image Source: Wikimedia Commons



Ilê Axé Opó Afonjá. Image Source: Wikimedia Commons



Ilê Iyá Omin Axé Iyá Massê (Terreiro do Gantois). Image Source: Wikimedia Commons



Ilê Òsùmàrè Aràkà Àse Ògòdó (Casa de Oxumarê). Image Source: Wikimedia Commons

Apreendi com os mais velhos, em diálogos sobre como se estruturam as práticas rituais dentro dos braços ancestrais específicos, que o Xirê ocorre de uma forma idêntica, tanto nos *preceitos* quanto nos *fundamentos**, em todos os terreiros advindos da Casa de Oxumarê, isso porque como pertencem a mesma família, participarão em grandes datas festivas dos mesmos rituais, faz-se necessário que haja uma unidade de entendimento entre todas essas casas de Candomblé.

Num Xirê há uma *práxis* ritual pré-estabelecida e que nos é ensinada pouco a pouco, conforme praticamos a religião. Como sugerido anteriormente, no terreiro onde fui adepto, toda essa *práxis* era ditada pela Casa de Oxumarê.

1. Descrição do Xirê

O ritual se inicia com o rufar dos tambores em uma percussão chamada Ahamunha, toque de entrada e que simboliza a saudação à casa e aos presentes, como quem diz “estou chegando”, em seguida e com uma roda já definida e organizada hierarquicamente (dos mais velhos para os mais novos) inicia-se o canto para o Orixá Ogun, senhor dos caminhos e de sua abertura. É ele que permite que o ritual de fato tenha início e por isso todos os fiéis devem *bater cabeça** para esse Orixá. Na sequência são cantadas e dançadas cantigas de todos os quinze principais Orixás cultuados no Brasil. Na seguinte

ordem: Ogun, Oxóssi, Omolu, Ossain, Oxumarê, Nãã, Oxum, Obá, Ewá, Oyá/Iansã, Logun Edé, Ayrá, Iemanjá, Xangô e Oxalá, nessa ordem excetua-se Exú, pois esse Orixá é louvado em outro ritual.

Para cada cantiga, de cada Orixá, há uma dança e uma saudação. Além de uma diversidade de saudações que devem ser feitas a casa e aos mais velhos durante o ritual, no Xirê o fiel deve estar atento a tudo isso, saudações, cantigas e dança. As cantigas são como orações que exaltam as qualidades dos Orixás, como guerreiros ou ternos amantes, e a dança uma espécie de cópia sejam dos movimentos de uma espada, sejam de uma mulher a se mirar em um espelho.

São características como a organização em roda, dança, canto, batuque e sequencia dos Orixás louvados que permitem uma primeira identificação do Xirê como performance. Schechner diz:

Performances marcam identidades, dobram o tempo, remodulam e adornam o corpo, e contam histórias. Performances – de arte, rituais, ou da vida cotidiana – são ‘comportamentos restaurados’, ‘comportamentos duas vezes experienciados, ações realizadas para as quais as pessoas treinam e ensaiam. (Schechner: 2006, p.29)

Capítulo III – Xirê - Entre o Mito e o Rito

Para os povos Yorubás, em sua visão de mundo, as abordagens socioculturais, religiosas e ecológicas têm sentido e ritmos próprios. A tradição apregoa que tantos os Ancestrais como a própria natureza possuem mistérios que precisam ser respeitados. O caráter oral de sua cultura aliado ao modo de viver de seu povo propiciou a manutenção da memória cultural/identitária, o culto à ancestralidade e o privilégio de conhecer os mistérios. Sobre isso Marilda Castanha diz:

Por viver e ser sensível a isto, várias gerações de diferentes povos africanos criaram suas próprias histórias e mitos, que demonstram a diversidade cultural do continente africano. Expressando-se, muitas vezes, pela tradição oral e em atividades como plantar, cultivar,

construir moradas, criar animais, moldar o ferro, curar doenças ou preparar alimentos, cada um desses povos preservava sua memória. Diariamente, tornavam o passado presente, e ‘escreviam’, a seu modo, o que tinham aprendido com os ensinamentos dos pais e avós. (...) Cada um, a seu modo, registrava histórias pessoais, a convivência com o sagrado e a identidade de seu povo. Como se cada um, dentro de si, tivesse a semente e a memória do lugar. (CASTANHA, 2008, p 18)

Não diferente de outras culturas, o contexto social e religioso dos Yorubás gerou uma gama diversificada de mitos onde a voz dos primeiros ancestrais, os Orixás, ecoa estabelecendo as bases do culto religioso e das relações sociais contidas na Egbé, Comunidade. Antes de aprofundar na aplicabilidade dos mitos (oralidade), e também dos ritos (sociabilidade) na construção dessas tradições, faz-se necessário investigar uma possível conceituação de mito e rito.

Para o psicologista estadunidense Stanley Krippner em seu texto *“Using ritual, Dreams, and Imaginations to Discover your Inner Story”* em seu “significado mais tradicional, um mito é uma história ou crença organizadora que inclui alguns princípios básicos, orientadores” (1988, p.35). Para o autor, as mitologias culturais exercem quatro funções: ajudar os membros de uma comunidade a compreender e explicar a natureza de um modo compreensível; oferecer um modo de condução nas diversas etapas da existência; estabelecer papéis sociais facilitadores nas relações pessoais congeniais e satisfatórios padrões de trabalho. Finalmente, permitir a participação do ser humano na maravilha e na perplexidade do cosmos. (Krippner, 1988).

Quanto ao rito, o antropólogo polaco Malinowski (1926) o focaliza como exercendo uma função de integração social, contribuindo para a autoconservação da cultura e da sociedade, sobretudo diante de conflitos e questões incontroláveis. Uma de suas funções, portanto, é ritualizar o otimismo do homem, fortalecer a sua fé na vitória da esperança sobre o medo.

Sendo assim, se interpretarmos o rito/ritual como ação e/ou prática é o mito que estabelece suas diretrizes. Pude perceber que no Candomblé os rituais excedem o caráter religioso, avançando sobre as relações sociais, dentro e fora do terreiro. Os preceitos e fundamentos são exemplos desse cruzamento

entre a religião e a vida social fora do terreiro. Fundamentos são as indicações de prática ritual e social retiradas do mito e preceitos são as condutas recomendadas a partir do fundamento. Por exemplo, um dos fundamentos do Orixá Oxalá é que ele veste apenas a cor branca. O preceito para os filhos desse Orixá? Usar apenas roupas brancas, seja dentro do terreiro, seja fora dele.

O Xirê como ritual, portanto, reconhece a base de sua prática nos mitos. Como dito anteriormente, suponho a criação desse ritual como determinante para o Culto do Orixá no Brasil, pois anteriormente cada um era louvado singularmente. Ora, se é possível a criação de um ritual, também o é, a de um mito. Nesse sentido o Candomblé constrói paradigmas para o posicionamento do fiel no mundo. Clifford Geertz, em "*A Interpretação das Culturas*" (1989), diz "a religião é um sistema de símbolos que atua para estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da formulação de conceitos de uma ordem de existência geral" (1989, p. 67), desse modo o recorte e eleição de um conjunto de símbolos, mitos e memórias tornam os rituais a um só tempo únicos, repetíveis e atualizáveis.

Proponho a leitura de um *Itan*, nome dado aos mitos Yorubás, que nos evidencia traços da arraigada relação social e cultural desses povos com sua liturgia, criando terreno essencial à prática das performances rituais. Além de sugerir nesse contexto o porquê desse mito "parecer" surgido em função das novas necessidades da função religiosa no Brasil. Ou seja, todos os Orixás louvados simultaneamente. Como já dito, a passagem do conhecimento dentro da comunidade de Candomblé é via oralidade. O *Itan* que apresentarei em seguida me foi contado pelo *Bàbálorisà* pouco tempo antes da minha iniciação. Já estava decidido que eu passaria pelo processo ritual e creio ter ele interpretado importante que naquele momento eu tivesse contato com esse mito, que versa sobre a criação do próprio Candomblé e da significação profunda da iniciação como principal modo de resgatar a ancestralidade. Essa passagem de conhecimento não se deu em coletivo, mas individualmente, pois os sacerdotes experientes apenas passam conhecimento na medida em que julgam cada indivíduo apto a recebê-lo. Também nesse mito encontram-se uma diversidade enorme de fundamentos secretos da religião, mas ainda que se possa encontra-lo em alguns livros ou mesmo na internet, poucos possuem

a chave para desvelar seus segredos. É preciso praticar os rituais para entender os mitos.

1. Entre o Òrun e o Àiyé. (Itan)

No começo não havia separação entre o Òrun, o Céu dos orixás, e o Àiyé, a Terra dos humanos. Homens e divindades iam e vinham, coabitando e dividindo vidas e aventuras. Conta-se que, quando o Òrun fazia limite com o Àiyé, um ser humano tocou o Òrun com as mãos sujas. O céu imaculado do Orixá fora conspurcado. O branco imaculado de Obatalá se perdera. Oxalá foi reclamar a Olorum. Olorum, Senhor do Céu, Deus Supremo, irado com a sujeira, o desperdício e a displicência dos mortais, soprou enfurecido seu sopro divino e separou para sempre o Céu da Terra.

Assim, o Òrun separou-se do mundo dos homens e nenhum homem poderia ir ao Òrun e retornar de lá com vida. E os orixás também não poderiam vir a Terra com seus corpos. Agora havia o mundo dos homens e o dos Orixás, separados. Isoladas dos humanos habitantes do Àiyé, as divindades entristeceram. Os Orixás tinham saudade de suas peripécias entre os humanos e andavam tristes e amuados. Foram queixar-se com Olodumare, que acabou consentindo que os orixás pudessem vez por outra retornar a Terra. Para isso, entretanto, teriam que tomar o corpo material de seus devotos. Foi essa a condição imposta por Olodumare.

Oxum, que antes gostava de vir à Terra brincar com as mulheres, dividindo com elas sua formosura e vaidade, ensinando-lhes feitiços de adorável sedução e irresistível encanto, recebeu de Olorum um novo encargo: preparar os mortais para receberem em seus corpos os orixás. Oxum fez oferendas a Exú para propiciar sua delicada missão. De seu sucesso dependia a alegria dos seus irmãos e amigos Orixás. Veio ao Àiyé e juntou as mulheres à sua volta, banhou seus corpos com ervas preciosas, cortou seus cabelos, raspou suas cabeças, pintou seus corpos. Pintou suas cabeças com pintinhas brancas, como as penas da galinha-d'angola. Vestiu-as com belíssimos panos e fartos laços, enfeitou-as com joias e coroas. O Ori, a cabeça, ela adornou ainda com a pena ecodidé, pluma vermelha, rara e misteriosa do papagaio-da-costa. Nas mãos as fez levar *abebés**, espadas, cetros, e nos pulsos, dúzias de dourados *indés**. O colo cobriu com voltas e voltas de coloridas contas e múltiplas fieiras

de búzios, cerâmicas e corais. Na cabeça pôs um cone feito de manteiga de ori, finas ervas e obi mascado, com todo condimento de que gostam os orixás. Esse oxo* trairia o orixá ao ori da iniciada e o orixá não tinha como se enganar em seu retorno ao Àiyé.

Finalmente as pequenas esposas estavam feitas, estavam prontas, e estavam odara. As iaôs eram as noivas mais bonitas que a vaidade de Oxum conseguia imaginar. Estavam prontas para os deuses. Os orixás agora tinham seus cavalos, podiam retornar com segurança ao Àiyé, podiam cavalgar o corpo das devotas. Os humanos faziam oferendas aos orixás, convidando-os a Terra, aos corpos das iaôs. Então os orixás vinham e tomavam seus cavalos. E, enquanto os homens tocavam seus tambores, vibrando os batás e agogôs, soando os xequerês e *adjás**, enquanto os homens cantavam e davam vivas e aplaudiam, convidando todos os humanos iniciados para a roda do Xirê, os orixás dançavam e dançavam e dançavam. Os orixás podiam de novo conviver com os mortais. Os orixás estavam felizes. Na roda das feitas, no corpo das iaôs, eles dançavam e dançavam e dançavam. Estava inventado o candomblé.

Remontando as bases do culto no Brasil, creio que houve uma criação *a priori* da necessidade ritual (Xirê) e depois de sua mitificação (Entre o Òrun e o Àiyé), mito criado pelos primeiros Yorubás na Bahia.

Vale avançar sobre a ideia de que estamos falando de um dos possíveis mitos de criação do Candomblé, religião reconhecidamente Afro-brasileira, ou seja, ela surgiu e existe apenas em função da diáspora dos Yorubás. Tudo nela atende as necessidades e princípios do culto no Brasil, e em suas condições específicas.

O Candomblé representa, assim, a síntese da cultura e o berço do povo africano no Brasil. É em seus rituais e em seus louvores que cumprem a função da religião, do latim *Religare*, Religação, a conexão com os ancestrais divinizados e adorados. Em suas manifestações modernas, o Candomblé dispõe de diversos rituais que têm como função basilar manter o legado de Oxum em andamento. Que mais iaôs sejam iniciados, que os Orixás continuem a vir no Àiyé, que a conexão com o ancestral permaneça e principalmente que os mistérios sejam mantidos.

Para que a relação primordial, aquela em que o Òrun e o Àiyé estavam unidos,

seja restaurada, faz-se necessário que o fiel volte no tempo. Simbolicamente o Xirê cumpre esse papel. É a gira dos deuses.

O ritual é composto por diferentes cantigas com suas danças específicas que evocam a presença de cada um dos Orixás. Essa performance ritual acontece em círculo, porém seguindo um sentido “contrário”, ao adotar o percurso anti-horário é como se os fieis voltassem no tempo, restaurando o contato com seus Ancestrais. Antigas corporeidades se manifestam e se fazem presentes na dança evocativa.

O fim do Xirê culmina no momento em que os médiuns entram no transe de seus respectivos Orixás, estabelecendo efetivamente a re-união Céu e Terra. Este ritual será considerado, então, neste trabalho com uma performance, uma vez que possui padrões semelhantes aos que Schechner sugere, sendo a performance algo que transforma o Ser e/ou sua Consciência. O autor afirma:

Seja permanentemente, como em ritos iniciáticos, ou temporariamente, como no teatro estético ou em danças em transe, os performers – e algumas vezes os espectadores também – são alterados pela atividade de performatizar.

Como uma transformação permanente ou transformação temporária é atingida? Olivier fazendo o papel de Otelo é diferente de um ator não performatizando a máscara de Benkei ou um dançarino Snghyang balinês em transe? Há alguma diferença real de significado entre os vários termos que diferentes culturas imaginaram para descrever o que os performers fazem? (Schchner, 2011, p 20)

Sendo assim, pode-se compreender o Xirê como a síntese da dialética sagrada do religar-se, do divinizar-se, e também como performance. Exprimindo simbolicamente a recuperação do elo perdido entre ancestrais e contemporâneos.

Capítulo IV - Etnocenologia: Entre a cultura e o corpo

Embora seja considerado um campo de conhecimento recente, foi criada em 1995. A etnocenologia permitiu que o estudo das diferentes culturas e suas manifestações artístico-espetaculares pudesse ter algum lugar ao sol nos

estudos das artes cênicas. As possíveis análises sobre a variabilidade do homem dentro do espaço e do tempo permitiram agregar conhecimentos diversos sobre o ser humano e suas linguagens.

Embora a etnocenologia mapeie relações inter-teóricas entre diferentes universos do conhecimento, como Antropologia, Filosofia e Estética, é o corpo que ela quer estudar. Para que se possa compreender o lugar e a importância dessa epistemologia no conteúdo abordado neste trabalho, antes precisamos fazer uma breve retrospectiva de seu desenvolvimento.

É no ambiente intelectual romântico alemão que surgem as etnociências, num momento em que eclodia a ciência do folclore, a valorização das tradições populares e das especificidades culturais. Segundo Armindo Bião (1999, p. A10) etnociência "é a busca da compreensão dos discursos dos diversos agrupamentos sociais sobre sua vida coletiva, inclusive e, talvez, principalmente, suas práticas corporais". Nesse contexto surgem vários segmentos como etnoculinária, etnopsicologia, etnomatemática, etnomusicologia, etc.

Embora o romantismo alemão tenha sido precursor das etnociências no século XVIII, várias de suas ramificações surgiram muitos anos depois. É esse o caso da etnocenologia que se consolida como uma nova epistemologia apenas na última década do século XX, com Colóquios e Seminários organizados na França (1995), México (1996) e Brasil (1997). O livro *Etnocenologia: Textos Seleccionados*, organizado pelos pesquisadores Armindo Bião e Christine Greiner foi a primeira publicação em português a respeito deste tema. Mapeando e organizando os textos desenvolvidos e apresentados nesses três grandes Colóquios.

De acordo com o manifesto divulgado durante o lançamento desta proposição epistemológica em 1995, no Colóquio de Fundação do Centro Internacional de Etnocenologia, em Paris, sob os auspícios da UNESCO, da Maison des Cultures du Monde e da Universidade de Paris 8, coube aos participantes, pesquisadores e praticantes de dezenas de países de todo o mundo definir o objeto de estudos da etnocenologia como "os comportamentos humanos espetaculares organizados", compreendendo teatro, dança e outras práticas espetaculares não especificamente artísticas, cotidianas ou extracotidianas, é nesse sentido que o ritual ganha visibilidade como "cena", a performance como

estrutura espetacular e a antropologia como estudo étnico.

Giselle Guilhon em seu artigo *"Entre a etnocenologia e os Performance Studies: relativizações epistemológicas"* (2006) explica de forma clara e concisa, evitando mal entendidos, o lugar do termo "cena", quando aplicado não só ao ritual, mas também ao foco do estudo etnocenológico:

Etmologicamente, a palavra "etnocenologia" pode ser compreendida em três instancias: o prefixo "etno" vem de etnos, destacando a extrema diversidade das práticas corporais e seu valor fora de toda referencia de um modelo dominador e universalizante; o sufixo "logia" vem de logos, o que implica a idéia de estudo, de descrição, de discurso, de arte e de ciencia; e o radical "cena" vem da raiz grega skenos (espaço cênico), evocando, em seu sentido arcaico, o "corpo" em sua relação dinâmica com a "alma". Entretanto, diz a pesquisadora das Artes do Corpo Christine Greiner, como o radical "cena" comporta duas vertentes semânticas - "corpo" (e alma) e "espaço cênico" -, os estudos cenológicos não podem, em sua proposta de pesquisa, ser reduzidos à Cenografia. É justamente o "corpo" que a etnocenologia quer estudar, diz Greiner. (GUILHON, 2006, p. 3)

Sendo assim o acréscimo do termo etno serviu para explicitar uma perspectiva epistemológica e metodológica, enquanto cenologia se refere a uma gama diversificada de eventos espetaculares cotidianos ou não, tais como interações sociais em geral, cerimônias diversas, rituais, espetáculos cotidianos e extracotidianos, religião e até mesmo política.

Evidentemente não é possível incluir nesse trabalho todas as referencias de estudos nesse campo, mas não posso deixar de citar alguns nomes que brilhantemente contribuíram tanto na etnocenologia quanto nos campos transversais, demonstrando o grande potencial interdisciplinar desse objeto de pesquisa. Se hoje abordagens como as feitas nesse trabalho são possíveis, isso é graças a estudiosos como Schechner e Turner (Estudos da Performance), Barba (Antropologia do Teatro), Goffman (Abordagem dramatúrgica da vida social), Maffesoli (Sociologia da teatralização do cotidiano), Leiris (Estudos sobre as relações entre teatro e transe), Bião, Pradier, Duvignaud, Mandressi e Khaznadar (Etnocenologia). Partindo dessas

perspectivas serão feitas as análises cenológicas do Xirê, não deixando de levar em conta os dois ideais paradigmáticos na construção científica das etnociências: alteridade e multiculturalismo. Bião diz:

Questionando os aspectos de hierarquização histórica e cultural das teorias de extração evolucionista clássica em relação aos diversos povos e raças, este paradigma pretende evacuar os preconceitos etnocêntricos e positivistas e discutir, quase sempre com medo e mesmo alguma paranóia (em nossa pessoal e humilde opinião), os velócidíssimos avanços tecnológicos nos campos da comunicação. De acordo com sua própria história, as etnociências têm identidade como conceito pilar articulado ao conceito de alteridade. (BIÃO, 1999, p 11)

Neste trabalho, a evacuação dos preconceitos etnocêntricos aliado aos conceitos de alteridade e multiculturalismo propõem a compreensão de que cada indivíduo se constrói socialmente a partir de seu próprio ponto de vista cultural. O que tornaria qualquer imposição centrista uma brecha para as fendas abissais, propostas por Boaventura. A etnocenologia seria, portanto a matéria-prima para a construção de possíveis pontes sobre esse abismo.

Capítulo V – Relativizações prático-teóricas

Passemos as abordagens performáticas e de antropologia teatral. Se por um lado temos Schechner que inspirado por teóricos como Goffman e Geertz fixa, nos anos 70, o conceito de performance nos estudos espetaculares. Por outro temos Eugenio Barba como principal teórico da ciência que estuda as bases técnicas do trabalho do ator a partir de um processo comparativo com os vários tipos de espetacularização ao redor do mundo, a Antropologia Teatral.

Os rituais são memórias em ação, segundo Schechner, pois as performances sejam na vida cotidiana, nos esportes, ou nas artes cênicas consistem, em termos, gerais, em gestos e sons ritualizados. Do ponto de vista teórico com o que o autor chamou de “comportamento restaurado ou seja, um comportamento que não está sendo performado pela primeira vez, mas no mínimo pela segunda ou terceira. Schechner esclarece que “na verdade, todo comportamento é comportamento restaurado – todo comportamento consiste

em recombina elementos de comportamentos previamente performados” (SCHECHNER, 2006 p.23).

No Xirê, a dança, a música, as invocações, os cantos, o figurino, etc. representam o que podemos identificar como possíveis elementos constitutivos do ritual enquanto performance e/ou espetacularidade pois suas formulações em tudo se assemelham ao que conhecemos no Ocidente como “espetáculo” e ao que Schechner propôs como “comportamento restaurado”. Aliado a ideia de espetáculo e performance, o termo “técnica corporal extracotidiana” apresentado por Barba em seu livro *“A arte secreta do ator”* (2012) é a melhor ferramenta para o complemento da ideia que se segue.

Baseado no que foi apresentado até aqui, pode-se assumir, com efeito, que o Xirê não é uma “técnica corporal cotidiana”, mas sim uma “técnica corporal extracotidiana”, “adquirida e transmitida pelo homem (em geral, o *Bàbálorisà*) numa cultura específica” (Mauss, p.85). De um lado o Xirê rompe com os “condicionamentos habituais do corpo” ou com o “habitus” (Mauss p. 85) – gestos, movimentos corporais, atitudes e conveniências, e do outro instaura um outro conjunto de “técnicas e regras de comportamento extracotidianos”, são essas técnicas que orientam e regulam a vida no Terreiro. Isso sugere que o Xirê do ponto de vista dos praticantes se não é, de fato, cotidiano, é pelo menos parte integrante deste, pois o fiel que dança o Xirê não o faz como algo fora da rotina, mas sim como algo natural e que tem lugar prioritário em sua vida.

Ao localizar o ritual como performance e espetáculo pode-se sugerir que o Xirê cumpre essa função, acrescentando-se aí a presença do público que não é encarado sob esse termo, mas como fieis que congregam com aquele momento. Segundo Luz (2000), o xirê significa a parte da liturgia que celebra o sucesso das obrigações particulares, que permitem a continuidade e expansão do existir. Esse momento é encarado como o mais propício para a integração de fiéis, que participarão do Xirê ou assistirão o ritual. Nesse sentido o Xirê se processa pela interação de canto, dança, palavra, som, público, adeptos e comida. Alguns desses itens sendo explicados mais adiante.

Os performers envolvidos no ritual Xirê são como atores e tanto Goffman quanto Turner são categóricos em afirmar que a nível de cena e do ‘personagem’ (quem está sendo, ou fingindo ser, quem) encontrou teatro em

toda parte da vida cotidiana. A preparação de um performer que participará de um Xirê não é diferente da preparação de qualquer outro performer ou ator, é necessário que haja ensaios onde se aprende o ritmo, conheçam-se as cantigas apropriadas, entendam-se os momentos em que a dança é entrecruzada por saudações corporais e vocais específicas. Tudo isso para além da dança sintética de cada um dos Orixás. No meu caso todos os sábados das 14h às 19h éramos convocados a comparecer no terreiro para estudos de técnica corporal e vocal. O *Bàbálorisà* instruía não apenas sobre como fazer os passos e executar a dança com excelência, mas também o timbre e cadência específico de cada música, que no mais das vezes estavam ambas ligadas as características do próprio Orixá cultuado. Uma mimese sagrada.

Exemplo disso é uma passagem da cantiga de Xirê do Orixá Ogun em que se diz:

O ni ko tó
O ni ko tó nile Ogun
O ní awa ba já
O ni ko to to ba òbe

Ele é dono da terra
Ele é o dono da terra e protege nossa casa
Ele é um guerreiro
Ele é o dono da terra e dono da faca

Sendo esse orixá ligado a guerra e a luta com espadas, sua dança no Xirê é caracterizados por movimentação dos braços que lembram o ataque de uma espada e movimentação dos pés que lembram o caminhar no campo de batalha.

A performance requer atenção total em sua realização efetiva, pois a um só tempo é preciso coordenar canto, dança, pausas, cumprimentos e saudações.

Seja como for conceitualmente, as técnicas de chegar lá, de preparar o performer para performatizar, são em grande parte as mesmas para

o dançarino do cervo e para o dançarino do transe balinês ou para um ator interpretando um papel em NY: observação, prática, imitação, correção, repetição. (SCHECHNER, 2006, p.40)

No Xirê a performance ritual começa antes do que parece e termina depois do que é suposto. Geralmente os Xirês ocorrem depois de um longo momento de atividades no terreiro em que houve uma iniciação e/ou função de preparativos para uma festa específica. O momento em que os atabaques tocam no início do ritual conta-se ao público não apenas que a performance está para começar, mas também que um longo trajeto foi percorrido para que esse momento acontecesse. Depois que o Xirê se finaliza na vinda dos Orixás, cada um desses dança sua dança única, culminando toda esse evento em uma grande refeição sagrada e festiva que está também completamente inclusa no ritual. Todos esses momentos são partes do ritual. Schechner confirma que “em muitas culturas, ingerir alimentos e bebida, compartilhar memórias do que aconteceu, é ou a conclusão da performance ou parte das cerimônias depois da performance” (SCHECHNER, 2006). Primitivamente podemos afirmar que o conhecimento performático pertence às tradições orais.

Do ponto de vista da teoria da performance, todo comportamento, evento, ação ou coisa pode ser considerado performance, desde que possa ser analisada dentro de parâmetros como “fazer”, “comportar-se” ou “mostrar”. Giselle Guilhon Antunes Camargo (2006) sugere em seu artigo *“Entre a Etnocritologia e os Performance Studies: relativizações epistemológicas”* que “o ‘fazer’ ou o ‘comportar-se’ mostrando, como nos eventos teatrais ou nas práticas e rituais de caráter espetacular, pressupõe, sempre, a presença de um olhar exterior ao evento, caracterizando definitivamente o Xirê a um só tempo como ritual e performance.

Nesse caso a audiência do Xirê tem importância preponderante dentro desse ritual, pois eles a vivificam. Schechner afirma:

O ponto notável é que estas performances não tem uma vida independente: elas estão ligadas à audiência que as ouve, ao expectador que as assiste. A força da performance está na relação muito específica entre os performers e aqueles-para-quem-a-performance-existe. (SCHECHNER, 2006, p. 41)

Em “Batucar-Cantar-Dançar: desenho das performances africana no Brasil”, Zeca Ligiéro propõe que o corpo é o centro de tudo nas performances de origem africana. Ele ondula o tronco, se move em diferentes direções e segue o ritmo percussivo. A dança nasce de dentro para fora, subjugando o corpo que se relaciona com o espaço.

Não diferente de outras culturas, mas talvez com um sentido mais direcionado nos cultos africanos, os fieis compuseram formas originais de recuperar sua cultura e entendimento das coisas, como forma de sobreviver à escravidão física e também psicológica.

Os africanos trouxeram para o Brasil formas celebratórias originais de suas etnias e utilizaram a performance das mesmas como forma de “recuperar um comportamento”, o qual eles haviam sido forçados a abandonar pela própria condição de escravos longe de sua cultura. (LIGIÉRO, 2011, p.15)

Essa observação de Ligiéro está em perfeita consonância com a ideia de comportamento restaurado proposta por Schechner e concluo dizendo que o Xirê talvez seja, no culto Afro-brasileiro o grito mais agudo, do fiel que deseja retornar as matrizes de seu culto, e que o faz através de um comportamento restaurado constantemente vivenciado. Schechner afirma:

Performances marcam identidades, dobram o tempo, remodulam e adornam o corpo, e contam histórias. Performances - de arte, rituais, ou da vida cotidiana - são "comportamentos restaurados", "comportamentos duas vezes experienciados", ações realizadas para as quais as pessoas treinam e ensaiam. (SCHECHNER, 2006, p. 42)

Capítulo VI - Conclusão

Acredito que as discussões abordadas pela etnocenologia e seus campos transversais e/ou paralelos estão no olho do furacão de uma discussão, ou melhor, modo de fazer, que está se arrastando a séculos. Defendo a ideia de que quando a tempestade é muito forte há os que apenas se preocupam com

ela e há os que veem despontar no horizonte "o novo".

A etnocenologia como campo de estudo vai muito além do estudo do corpo e de sua espetacularidade num contexto étnico específico, mas sugere em sua teoria que todas as formas de cultura são válidas (multiculturalismo) e acima de tudo é urgente um posicionamento de alteridade diante das outras etnias, entendendo que o outro é diferente e nem por isso melhor ou pior.

O desenvolvimento desse trabalho não tem apenas a intenção de analisar um ritual candomblecista sob o ponto de vista cenológico, mas também através da minha memória e da minha vivência, revelar aspectos de uma outra cultura e forma de entendimento das coisas e do mundo.

Como defendido no primeiro capítulo, creio que o eurocentrismo/etnocentrismo tem nos privado secularmente de trazer à luz diversas formas de conhecimento e entendimento de mundo que podem em plena paz coexistir, embora haja um jogo de poder massacrante na base do eurocentrismo, deixando que as diferenças fertilizem a nossa existência e apontando caminhos para um processo civilizatório inclusivo e humano.

Fazendo uma analogia entre a fenda abissal e a separação do Orum e do Aye, creio que os Candomblecistas resolveram não apontando dois lados, mas criando uma roda, o Xirê. Movimento giratório que permitiu não apenas desfazer o abismo entre céu e terra, mas manter toda a carga memorial e de conhecimento em igualdade, movimentação e reintegração.

Aponto agora, à luz da ecologia dos saberes, que também os conhecimentos diversos do humano dentro do espaço e do tempo sejam livrados do abismo, e reintegrados harmonicamente numa grande roda multicultural.

Glossário

Bàbálórìsà – Pai de santo, o mais alto cargo masculino dentro de um Terreiro.

Yàlorisà – Mãe de santo, o mais alto cargo feminino dentro de um Terreiro.

Bàbálasè – Pai do Axé, segundo cargo mais alto no Terreiro, braço direito do Bàbálórìsà ou Yàlorisà

Orixá – Energia natural ou da natureza que se identifica e se manifesta pelo concurso dos ancestrais divinizados.

Egbè – Comunidade de um terreiro específico, composta tanto pelos fiéis quanto pelos espíritos dos ancestrais que velam por essa comunidade.

Preceitos – Conjunto de regras a serem seguidas em função das indicações encontradas dos mitos Yorubás.

Fundamentos – Práticas ligadas às indicações rituais dadas nos mitos Yorubás.

Ori – Num sentido amplo cabeça, num sentido estrito consciência.

Abebe – Espelho

Indé – Argolas de metal prata ou dourado colocadas nos braços como pulseiras.

Oxo – Preparado que é colocado na cabeça do iniciado como forma de conectá-lo ao Orixá duante a iniciação.

Adjá – Instrumento sagrado composto por três sinos.

Bibliografia

MARIA DAMASCENO, Tatiana. **Xirê: uma performance corporal de restauração de energia vital**. Rio de Janeiro, VI Congresso de pesquisa e pós-graduação em artes cênicas, 2010.

SCHECHNER, Richard. **Performance Studies**. New York & London, Routledge, 2006

SCHECHNER, Richard. **Pontos de contato entre o pensamento antropológico e teatral**. São Paulo, Cadernos de Estudo, n.20, 2011.

ANNE VIEIRA SILVA, Mary. **Candomblés e as ressignificações no espaço diásporico: Xirê e suas representações culturais, conhecimentos transversais para o ensino de culturas africanas**. São Paulo, IV Colóquio Internacional Educação e Contemporaneidade, 2011.

ANNE VIEIRA SILVA, Mary. **Xirê - A festa do candomblé e a formação dos "Entre-Lugares"**. São Paulo, IV Colóquio Internacional Educação e Contemporaneidade, 2011.

GUILHON ANTUNES CAMARGO, Giselle. **Entre a Etnocenologia e os Performance Studies: relativizações epistemológicas**. Caxambu, 30º Encontro anual da ANPOCS, 2006.

LIGIÉRO, Zeca. **BATUCAR-CANTAR-DANÇAR: desenho das performances africanas no Brasil**. Rio de Janeiro, ALETRIA, 2011.

DAWSEY, John C. **Turner, Benjamin e Antropologia da Performance: O lugar olhado e (ouvido) das coisas**. São Paulo, USP, 2006.

POLO MÜLLER, Regina. **Corpo em movimento e sujeito-personagem: discussão teórico-metodológica sobre uma pesquisa em dança indígena**. Campinas, UNICAMP, 2010.

GREINER, Christine. BIÃO, Armindo (Org). **Etnocenologia: Textos**

selecionados. São Paulo. Annablume, 1999.

SOUZA SANTOS, Boaventura. **Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes.** São Paulo, CEBRAP, 2007.

FAYERABEND, Paul. **Contra o método.** São Paulo, UNESP, 2007.

BARBA, Eugenio. **A arte secreta do ator.** São Paulo, Erealiações, 2012.

SIDEKUM, Antonio (Org). **Alteridade e Multiculturalismo.** Rio Grande do Sul, UNIJUÍ, 2003.

CASTANHA, Marilda. **AGBALÁ: um lugar-continente.** São Paulo, Cosac Naify, 2008.

KRIPPNER, S.; FEINSTEIN, D. Personal Mythology – **Using Ritual, Dreams, and Imaginations to Discover your Inner Story.** Los Angeles: Jeremy P. Tarches, Inc, 1988.

KRIPPNER, S. **Parapsicologia, psicologia transpessoal e o paradigma holístico.** In: BRANDÃO, D.; CREMA, R. Visão Holística em Psicologia e Educação. São Paulo: Summus, 1988.

VERGER, Pierre. **Orixás – Deuses Iorubás na África e no Novo Mundo.** São Paulo, Currupio, 1990.

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas.** Rio de Janeiro, Zahar, 1978.

MAUSS, Marcell. **Sociologia e Antropologia – Vol. 1 e 2.** São Paulo, EPU/EDUSP, 1974.

BOMBASSARO, Luiz Carlos. **As fronteiras da Epistemologia.** 3a. ed. Petrópolis: Vozes, 1993.