

Corporeidades Identitárias no Xirê

Corporeidades Identitárias en el Xirê

Alberto Roberto Costa¹

Resumo

Este trabalho relata experiências de um professor de Arte da educação básica da rede pública do Distrito Federal. Apresenta noções de corporeidades sob a perspectiva iorubana presente no Brasil, dialogando com a Etnocologia e com os Estudos Decoloniais. Objetiva refletir sobre as *práticas e comportamentos humanos espetaculares organizados* produzidos para ressignificar identidades nas relações de poder da colonialidade. O diálogo proposto aponta o xirê como prática ritualística candomblecista onde acontecem aprendizagens estéticas que redimensionam conceitos de corporeidades negras e potencializam vivências educativas decoloniais. Este texto consiste, sobretudo, em um exercício de tradução a partir do ponto de vista da ecologia de saberes. A metodologia focada na auto-etnografia e na trajetividade busca estabelecer conexões intersubjetivas em que os saberes produzidos prezam pelo reconhecimento do saber sensível presente na expressividade corporal como experiência geradora de conhecimento.

Palavras-Chave: Corporeidade; Educação; Estudos Decoloniais; Etnocologia; Identidade.

Resumen

Este trabajo relata experiencias de un profesor de Arte de la Educación Básica que trabaja para el Gobierno de Distrito Federal. Presenta nociones de corporeidades bajo la perspectiva iorubana presente en Brasil, dialogando con la Etnocología y con los Estudios Decoloniales. Tiene como objetivo reflejar acerca de las prácticas y comportamientos humanos espectaculares organizados hechos para ressignificar identidades en las relaciones de poder de la colonialidad. El diálogo propuesto muestra el Xirê como práctica ritualística candomblecista, donde puede haber aprendizajes estéticos que redimensionan conceptos de corporeidades negras y potencializan experiencias educativas decoloniales. Este texto consiste, sobretudo, en un ejercicio de traducción a partir del punto de vista de la ecología de saberes. La metodología enfocada en la autoetnografía y en la trajetividad intenta establecer conexiones intersubjetivas en que los saberes producidos valoran el reconocimiento del saber sensible presente en la expresividad corporal como experiencia geradora de conocimiento.

Palabras claves: Corporeidad; Educación; Estudios Decoloniales; Etnocología; Identidad.

1. Introdução

Este resumo expandido apresenta os principais pontos do artigo *Corporeidades Identitárias no Xirê*², no qual descrevo parte de minhas experiências como professor de Arte da educação básica na rede pública do Distrito Federal e como iniciado no Candomblé. A iniciação nesta religião de matriz africana provocou-me reflexões sobre as relações raciais e tem ressignificado minha identidade. Por isso, vejo as práticas candomblecistas como território de resistência às violências do mundo (neo)colonial.

¹ Mestre em Arte pela Universidade de Brasília; Professor efetivo da Secretaria de Estado de Educação do Distrito Federal; Brasília, DF, Brasil; e-mail: bbeto.costa@gmail.com.

² Registro das reflexões propostas na disciplina *Tópicos em Educação Ambiental: Estudos (de)coloniais em Educação: Saberes, Territórios e Diferença* do Programa de Pós-graduação da Faculdade de Educação da Universidade de Brasília, ministrada pela professora Ana Tereza Reis da Silva no 2º semestre de 2016.

Este trabalho se constitui, sobretudo, em um diálogo entre a Etnocologia, as considerações de Achille Mbembe e os Estudos Decoloniais. Além disso, trata-se de um exercício de tradução sob a ótica da *ecologia de saberes* apresentada por Boaventura Santos (2009). Aponto as vivências corporais ritualísticas negras como *práxis* que redimensionam identidades e potencializam práticas educativas decoloniais. Minha investigação foca na influência que os processos coletivos de resistências ao apagamento das identidades negras exercem sobre meu trabalho em sala de aula. Por isso, elenquei como objetivo propor reflexões sobre as *práticas e comportamentos humanos espetaculares organizados* oriundos das noções de corporeidades que circulam no xirê e que ressignificam a noção de pessoa.

Na metodologia utilizada, priorizo a auto-etnografia (FORTIN, 2009) e a trajetividade (BIÃO, 2009) para estabelecer conexões intersubjetivas em que os saberes produzidos prezam pelo reconhecimento do saber sensível da expressividade corporal como experiência geradora de conhecimento.

O texto está organizado de forma que o leitor encontrará a contextualização do processo de pesquisa e a identificação de noções de corporeidades a partir da cosmovisão iorubá no Brasil e das narrativas míticas que fundamentam a expressividade corporal presente na dança dos Orixás. Para finalizar, apresento as aprendizagens estéticas do xirê como potente pedagogia decolonial.

2. Corporeidades Identitárias no Xirê

Para sobreviverem à rede de violências colonial, homens e mulheres africanos ressignificaram diversos rituais praticados na África para restituir a si próprios a humanidade que lhes foi negada pelo colonizador. Essas práticas ritualísticas guardam a noção de corporeidade, de pessoa e de identidade. Por isso, analiso as noções de corporeidade que permeiam as *práticas e comportamentos humanos espetaculares organizados* do xirê.

A palavra xirê, de origem iorubá – *şiré*³ – pode ser entendida como brincadeira, jogo, festa. No Candomblé, o termo se refere à cerimônia que se constitui como ápice de uma série de rituais. É o momento festivo em que as divindades e seus convidados celebram os ritos cumpridos. No xirê, os adeptos formam uma roda se movimentando no sentido anti-horário. Uma sequência de cantos e danças é executada e os Orixás se manifestam para distribuir sua força vital, o *aşé*, por meio de danças e de comidas distribuídas durante ou depois da festa.

As nações de Candomblé se formaram a partir dos conhecimentos de três principais grupos de africanos que chegaram ao Brasil: os iorubás, nomeados pelos colonizadores de nagôs, que sistematizaram o candomblé de nação *Ketu*. Os Orixás são as divindades que fazem parte do panteão do povo iorubano e cultuados no Brasil no Candomblé *Ketu*. Os *bantu* deram origem à nação *Angola* e cultuam *Inquices*. Os *ewè-fon* originaram a nação *Jeje* e reverenciam *Voduns*.

2.1. Vivências Decoloniais

³ Faço a opção neste estudo pelo uso de palavras em iorubá. Para uma melhor compreensão e boa leitura, recomendo as seguintes observações: o sistema linguístico iorubá é marcado por acentos em cima das vogais que servem para dar um tom alto quando é usado o acento agudo, um tom baixo com queda na voz quando é usado um acento grave e um tom médio com voz normal quando não é usado nenhum acento. O sinal usado embaixo das vogais “o” - “e” (o - e) indicam um som aberto e o sinal embaixo da letra S (ş) indica o som do X. No iorubá, não são usadas as letras C, Q, X, Z, V.

Em minha trajetória, levei muitos anos para assumir-me como negro. Afastei-me de minha identidade negando minhas próprias raízes. Aos vinte e três anos de idade, assumi minha negritude. Até então, definia-me como moreno. Cheguei a dizer que era moreno claro. Logo percebi que este fenômeno acontece também com outros sujeitos negros. Movido por essa inquietação, passei a observar como meus alunos lidavam com sua identidade negra.

No decorrer de trinta e três anos de vida escolar como estudante e professor, presenciei inúmeros discursos racistas naturalizados em formas de brincadeiras e piadas. Infelizmente, a escola não me ajudou a desconstruir as estruturas coloniais enraizadas profundamente em minha identidade. A instituição de ensino reforçou muitos preconceitos e, muitas vezes, provocaram-me estranhamento e medo da cultura negra. Nesse contexto, a ideologia do branqueamento disparou sinais de valorização das representações ligadas aos padrões estéticos europeus, pressionando os sujeitos negros a negar sua própria identidade.

Ainda hoje, lembro-me das imagens de Jean-Baptiste Debret nos livros didáticos usados quando eu era estudante da educação básica, que nos apresentaram um corpo negro submisso, castigado, humilhado, seminu. A África era mostrada como lugar de onde vêm os escravos. Os africanos eram associados à escravidão. Os quilombos eram abordados como lugares de negros fujões e preguiçosos, que não gostavam de trabalhar, o que me impediu de entender, durante muito tempo, o quilombo como território de resistência multirracial, pluricultural, autossustentável e estratégico no enfrentamento à escravatura. O Egito era estudado juntamente com outras civilizações como Grécia, Roma, Mesopotâmia, descontextualizado do continente africano. Depois que me tornei professor, ainda presenciei a persistência de muitos desses discursos no ambiente escolar.

Comecei a dar aulas em escolas públicas do Distrito Federal em 1997. Alfabetizei durante sete anos e desde 2004 venho atuando como arte-educador. Quando percebi que o processo de apagamento das memórias ancestrais desconstruiu boa parte de minha negritude, busquei, em minha prática pedagógica, minimizar os efeitos da colonialidade, apresentando aos estudantes referências estéticas que vão além da massificação imposta pela mídia.

Nesse processo, minha aproximação da religiosidade negra me ofereceu elementos para conhecer e desmistificar a cultura afro-brasileira. Esse contato me permitiu romper com muitos preconceitos. Diversas estruturas coloniais que antes me levavam ao lugar de não-negro começaram a ser desconstruídas nos rituais candomblecistas. Tal experiência me despertou a necessidade de inserir a estética afro de forma mais efetiva em meu trabalho na sala de aula.

Apesar de realizar trabalhos sobre as culturas negras em anos anteriores, foi depois de minha iniciação em 2009 que tive maiores elementos para aprofundar minha abordagem em sala de aula. A proposta pedagógica realizada com estudantes de ensino médio e anos finais do ensino fundamental oportunizou a estruturação de pequenas cenas narrando mitologias africanas: iorubana e egípcia. Foi possível, também, a criação de coreografias inspiradas em danças afro-brasileiras. No início do trabalho, houve muitos que se recusaram a dançar alegando questões religiosas. Outros se negaram a trançar os cabelos ou a usar determinados figurinos. Aproveitei a oportunidade para falar sobre racismo, uma vez que nos bimestres anteriores, ninguém se recusou a encenar mitos greco-romanos. Percebi que essa rejeição nasce da negação da própria negritude que se manifesta nos discursos violentos contra todas as culturas produzidas pelos povos negros.

2.2. O Corpo-túmulo

As representações do corpo negro presentes nas imagens de artistas como Debret, a associação da negritude à escravidão como condição ontológica dos sujeitos afros, as narrativas que insistem em negar a humanidade aos povos negros, inferiorizando sua cultura por meio da folclorização e exotização e a invisibilidade imposta às resistências ao sistema colonial expressam faces da manutenção da rede de violências que constitui a colonialidade.

Achille Mbembe (2014, p. 183), inspirado em Franz Fanon, diz que "a violência colonial é, na realidade, uma rede, 'ponto de encontro de violências múltiplas, diversas, reiteradas, cumulativas', vividas tanto no plano mental como no 'dos músculos e sangue'". Nesse sentido, a colônia é o resultado do extermínio físico e epistemológico do colonizado.

A escola executa cotidianamente procedimentos que reforçam a dominação colonial. Sabemos que algumas representações são impostas ao povo negro e outras lhe são negadas. Em 2012, quando estava dando uma aula sobre a realeza no continente africano em uma turma do 6º ano, uma aluna fez a pergunta acompanhada com uma expressão de surpresa: "Ué professor! Mas existem reis e rainhas negros?" Seu estranhamento aconteceu por acreditar que a realeza era atributo somente de "brancas de neve".

Os procedimentos escolares revelam a colonialidade presente na sociedade brasileira, que não cessaram o processo histórico de apagamento de identidades e silenciamento dos povos dominados. Mbembe expõe o pensamento genocida do colonizador quando afirma que o "corpo do colonizado deve tornar-se seu túmulo" (2014, p. 189). O colonialismo impõe a dominação epistêmica em que os saberes dos povos dominados são inferiorizados. Cabe ao sujeito oprimido internalizar a culpa de ainda não ter alcançado a chamada modernidade estabelecida pelos padrões europeus. Nessa lógica, o dominado precisa alcançar a redenção, distanciando-se de sua própria identidade considerada primitiva ou incivilizada.

2.3. O Corpo-altar: O Corpo Dançante é um Corpo Pensante

O conhecimento produzido na estruturação de cenas nas culturas colonizadas também é inferiorizado pela racionalidade eurocêntrica. Em muitas ocasiões, os saberes estéticos cênicos são categorizados como "pré-teatro", "teatro primitivo" e outras nomenclaturas pejorativas como "folclórico" e "exótico".

Os estudos etnocenológicos investigam as *práticas e comportamentos espetaculares organizados* e entendem que o corpo dançante é um corpo pensante. A Etnocenologia considera que tais práticas e comportamentos humanos são reverberações do pensamento, em que o ato de pensar com o corpo todo compõe um jogo que envolve criatividade, expressividade, dramaticidade, teatralidade e espetacularidade. Nesse jogo acontece o diálogo corporal nas interações com a alteridade.

As expressões práticas espetaculares e comportamentos humanos espetaculares organizados servem para dar conta desse conjunto de fenômenos sociais nos quais está o teatro, nos quais está a *performance*, mas nos quais também estão o ritual religioso, a procissão, as festas públicas, as competições esportivas ou as manifestações políticas. Esses grandes fenômenos sociais que reúnem coletividades e que interferem na vida cotidiana promovem uma espécie de respiração social (BIÁO, 2009, p. 183).

Considerando a corporeidade como sistema de significações simbólicas e socioculturais que se estrutura em uma multiplicidade de movimentos corporais, no Candomblé, a concepção de pessoa resulta da combinação de vários elementos simbólicos que relacionam corpo e matérias míticas do universo. "Os elementos herdados situam-se em uma linguagem familiar e clânica, enquanto os elementos simbólicos a posicionam no

ambiente cósmico, mítico e social” (SÁLAMI & RIBEIRO, 2011, p. 33). A corporeidade ocupa lugar central nas manifestações culturais afro-brasileiras. O corpo é mais do que um referencial biológico e não é visto como lugar de pecado. É altar onde o Orixá se manifesta.

Na iniciação, há um preparo corporal para que as divindades possam usar o corpo do iniciado para realizar diversas atividades. Dançar em um xirê é uma das principais. O corpo do neófito é purificado e ressignificado com elementos simbólicos pertencentes ao universo do seu Orixá. A purificação é realizada para abrir os canais de comunicação com o *orun* – nível da existência onde vivem os orixás e ancestrais. Seguindo esse raciocínio, o corpo do iniciado se torna um *corpo-altar*. Tal concepção se contrapõe ao conceito de *corpo-túmulo*, apontada por Mbembe.

Ao refletir sobre essas questões a partir de minha experiência com a religiosidade que me retirou do *corpo-túmulo* colonial, apresento elementos corporais identitários que tenho observado em meus processos de significação de experiências, tendo como ponto de referência as práticas ritualísticas com as danças de Oxum. Para ilustrar em linhas gerais, opto por apresentar alguns aspectos desse Orixá. No artigo, essa descrição aparece mais detalhada.

Em um xirê, são cantadas músicas saudando os Orixás. Os corpos dos *yiàwó*, controlados pelas divindades, passam a mover-se ao som dos tambores. Cada orixá tem um ou mais ritmos específicos e está associado aos elementos da natureza. Geralmente, os movimentos corporais dos devotos tomados pela divindade apresentam características simbólicas do elemento da natureza que o orixá representa.

Catherine Walsh (2013, p. 25), na introdução da obra *Pedagogías Decoloniales*, afirma que o pedagógico e o decolonial adquirem sua razão e sentido político, social, cultural e existencial a partir do horizonte histórico de larga duração de invasões e violências praticadas para garantir a manutenção do poder colonial. Segundo a autora, as estratégias, práticas, metodologias das lutas, rebeldias, insurgências, organização e ação dos povos originários das terras renomeadas de “América” pelos invasores e dos afrodescendentes constituem as pedagogias decoloniais. Nesse sentido, as vivências estéticas proporcionadas no xirê são potentes pedagogias decoloniais. A corporeidade negra vista a partir da cosmovisão iorubana agrega elementos estéticos que ressignificam e decolonizam a cosmogonia do ser e do saber.

3. Conclusões

A *ecologia de saberes* refere-se à multiplicidade de conhecimentos em que o conjunto de epistemologias parte da possibilidade de contrapor-se à hegemonia gerada a partir da radicalização da modernidade enquanto única referência de conhecimento. Entendendo que não há epistemologias neutras, Boaventura Santos defende que os conhecimentos devem incidir nas práticas sociais. Para tanto, a ecologia de saberes requer o uso da tradução intercultural que consiste em criar uma inteligibilidade mútua entre experiências possíveis e disponíveis de diferentes culturas sem destruir sua identidade.

O fato do Candomblé reorganizar identidades negras em suas práticas ritualísticas o torna em uma potente pedagogia decolonial. A associação do sujeito com sua ancestralidade provoca identificações que (re)estruturam os elementos constituintes do ser humano. Sendo assim, podemos considerar que a noção de corporeidade se constitui como fundamental para que os africanos e seus descendentes possam resistir e sobreviver ao genocídio vivido no mundo colonial. Essa força mobilizadora descentraliza o sujeito, o reconecta a sua

ancestralidade, transcendendo à humilhação da escravidão e cria condições de estabelecer vínculos com sua própria humanidade que lhe foi negada pelo colonizador.

A ideia de *corpo-túmulo*, apresentada pela lógica colonial, pode ser superada pela valorização do *corpo-altar*, presente no Candomblé. Do ponto de vista de pedagogia para as Artes Cênicas, considero este o ponto primordial de uma educação decolonial. Como o corpo negro foi coisificado, animalizado, esvaziado de sua história, de sua memória coletiva, de sua beleza, representado pejorativamente de forma a fragilizar os sujeitos, a resistência consiste em invertermos esse processo, valorizando os saberes produzidos coletivamente no corpo negro. Sem a consciência de sua identidade, sem conhecer sua história, sem a valorização de sua ancestralidade, o sujeito negro está na linha tênue da incompreensão de si mesmo.

Referências

- BIÃO, Armindo Jorge de Carvalho. *Etnocenologia e a Cena Baiana: Textos Reunidos*. – Salvador: P&A Gráfica e Editora, 2009.
- COSTA, Alberto Roberto. *A Escolarização do Corpus Negro: Processos de Docilização e Resistência nas Teorias e Práticas Pedagógicas no Contexto de Ensino-aprendizagem de Artes Cênicas em uma Escola Pública do Distrito Federal*. 2015. 201f. Dissertação em Arte. – Brasília: Universidade de Brasília, 2015.
- FANON, Franz. *Os Condenados da Terra*. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005.
- FORTIN, Silvie. Contribuições Possíveis da Etnografia e da Auto-etnografia para a Pesquisa na Prática Artística. In: *Revista Cena*, Programa de Pós-graduação em Artes Cênicas do Instituto de Artes da Universidade do Rio Grande do Sul, n. 7, pp. 77-88, 2009.
- GOMES, Nilma Lino. *Sem Perder a Raiz: Corpo e Cabelo como Símbolos da Identidade Negra*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.
- MBEMBE, Achille. *Crítica da Razão Negra*. – Lisboa: Antígona Editores Refractários, 2014.
- QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder: eurocentrismo e América Latina. IN: *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Perspectivas latino-americanas. Edgardo Lander (org). Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. setembro 2005. pp. 227-278.
- PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos Orixás*. – São Paulo: Cia das Letras, 2001.
- SÀLÁMI, Síkírù & RIBEIRO, Ronilda Iyakemi. *Exu e a Ordem do Universo*. São Paulo: Editora Oduduwa, 2011.
- SANTOS, Boaventura de Souza & MENESES, Maria Paula (orgs.). *Epistemologias do Sul*. – Coimbra: Edições Almedina, 2009.
- SANTOS, Juana Elbein dos. *Os Nàgó e a Morte: Pàde, Asèsè e o Culto Égun na Bahia*. 12. ed. – Petrópolis: Vozes, 2007.
- WALSH, Catherine. *Pedagogías Decoloniales: Prácticas insurgentes de resistir,(re)existir y (re)vivir*. Tomo I – Quito-Ecuador: Ediciones Abya-Yala, 2013.