



NO XIRÊ, EXU CANTA PRIMEIRO: MODOS DE FILOSOFAR COM O TEMPO E O CORPO NO CANDOMBLÉ

LUIZ RUFINO E BRUNO ANTONIO DA SILVA

NO XIRÊ, EXU CANTA PRIMEIRO: MODOS DE FILOSOFAR COM O TEMPO E O CORPO NO CANDOMBLÉ

IN THE XIRÊ, EXU SINGS FIRST: WAYS OF PHILOSOPHIZING ABOUT TIME AND BODY IN CANDOMBLÉ

LUIZ RUFINO¹

luizrfn@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-0206-254X>

BRUNO ANTONIO DA SILVA²

Bruno.ant94@gmail.com
<https://orcid.org/0009-0002-1106-6809>

Resumo

As artimanhas presentes nos cotidianos dos povos ditos marginais e marginalizados subverteram/subvertem as regras do colonialismo e, nas circularidades, construíram/constroem, reconstruíram/reconstroem suas pertenças, sabedorias, ensinamentos, filosofias. Este trabalho, nesse sentido, tem como objetivo apresentar o xirê-orixá, rito festivo público das casas de candomblé, a partir de uma perspectiva calcada nas gargalhas de Exu, divindade/filosofia, como elemento construtor e reconstrutor, nos seus giros, de memória, capaz fundar e quebrantar a noção monocultural sobre o tempo, a temporalidade e o corpo. A intenção é levantar uma discussão fundamentada em Exu, a partir de Exu e com Exu que nos ajude a pensar o colonialismo, suas estratégias de dominação e as artimanhas criadas no/do/com corpo como manutenção/vivacidade/construção do saber.

Palavras-chave: Xirê-orixá. Exu. Tempo. Corpo. Colonialismo.

¹ Professor adjunto da Faculdade de Educação da Baixada Fluminense (FEBF) da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (Uerj) e professor permanente do Programa de Pós-graduação em Educação, Cultura e Comunicação em Periferias Urbanas (Ppgecc-Uerj).

² Mestrando no Programa de Pós-graduação em Educação, Cultura e Comunicação da Faculdade de Educação da Baixada Fluminense da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, professor de língua portuguesa, literaturas e produção textual.

Abstract

The tricks present in the daily lives of so-called marginal and marginalized people subverted/subverted the rules of colonialism and, in circularities, built/constructed, rebuilt/reconstructed their belongings, wisdom, teachings, philosophies. This work, in this sense, aims to present the xirê-orixá, a public festive rite of Candomblé houses, from a perspective based on the laughter of Exu, divinity/philosophy, as a constructor and reconstructive element, in its turns, of memory, capable of founding and breaking the monocultural notion about time, temporality and the body. The intention is to raise a discussion based on Exu, from Exu and with Exu that helps us think about colonialism, its strategies of domination and the tricks created in/of/with the body as maintenance/vividness/construction of knowledge.

Keywords: *Xirê-orixá. Exu. Time. Body. Colonialism.*

Introdução: a pedra montada no tempo

O artigo tem como objetivo abordar o xirê-orixá, rito festivo público dentro das casas de candomblé, como inscrição do saber negro-africano na diáspora, especificamente no contexto brasileiro. Entendemos que o xirê-orixá se inscreve nas faces de texto, da *performance* e da corporeidade que remontam o saber a partir das dimensões estética, ética, política e poética dos princípios da ancestralidade e da comunidade no candomblé.

Pensar esse rito/acontecimento nos permite aprofundar os questionamentos sobre espaços, tempos, memórias e produções de saber concebidas na contramão das violências coloniais. Para isso, tomaremos a noção de cruzo (Rufino, 2019), orientação teórico-metodológica, como fundamento para propor movimentos entre saberes e pensamentos que atravessem, também, os diferentes modos de ser/saber e ressaltem os praticados nos contextos negro-africanos em diáspora presentes nos terreiros de candomblé.

Embora os entendimentos mais difundidos sobre o xirê-orixá tenham se convencionado como narrativa da religiosidade afro-brasileira, aqui o deslocamos para ser lido como saber corporal (Tavares, 2012), conhecimento inscrito no/do/com o corpo/movimento (Martins, 2021) das comunidades de candomblé. Nesse sentido, o rito transborda a compreensão comum, circunscita nos limites do entendimento religioso, para ser pensado como outra compreensão de tempo, de espaço, de memória, de política e dos arranjos comunitários, possibilitando outras formas de sentir/estar/experimentar/inventar o mundo. Assim, este texto pretende contribuir para as discussões que perpassam a crítica ao racismo/colonialismo e a valorização dos modos de saber/pensamento das populações violentadas por essa política de dominação.

Exu: uma filosofia a contratempo da lógica colonial

Exu matou um pássaro ontem com a
pedra que atirou hoje
(aforismo iorubá)

Nas várias narrativas míticas presentes nas tradições do candomblé ketu no Brasil assentadas na cosmogonia iorubá, existe uma sobre Exu que refere ter o orixá, ao observar as injustiças produzidas no mundo pelas pessoas (criações de Olodumare), resolvido parar o tempo. Exu parou o tempo não para o transformar em coisa única, mas para percorrer suas diferentes camadas, ritmos e espacialidades, o que lhe permitiu repositionar os acontecimentos diante das injustiças ali acontecidas. As narrativas presentes na literatura de Ifá, signos (odus) e suas narrativas orais, que compreendem as bases cosmogônicas e filosóficas dos Iorubá, estão presentes na tradição do candomblé. Essas narrativas estão encarnadas e em interlocução com os oráculos, cantigas, rezas, culinária, ritos e demais práticas cotidianas. Assim, o candomblé se torna também uma ampla e complexa amalgama poética.

Cabe ressaltar que o caráter estético dessas práticas culturais não se separam de seu arcabouço/caráter ético-político-filosófico. A poética, seja falada, dançada, cantada, brincada, comida, masserada ou escrita, é o curso para a tessitura do diálogo inacabado com a memória ancestral e comunitária. As narrativas presentes nos odus, como a recém-apresentada, são comunicadas para estabelecer vínculos entre os acontecimentos, espacialidades e temporalidades presentificas, sejam elas no tempo do agora ou não, já que a lógica do saber e a do tempo ancestral são espiraladas (Martins, 2021).

Nessa narrativa, há uma provocação que ressalta Exu como aquele que caminha em todos os tempos e espaços. Assim, pelo fato de não operar no aprisionamento de um único tempo, é aquele que pode sentir, saber, estar, fiscalizar e alterar tudo que acontece, aconteceu ou virá a acontecer. O aforismo iorubá destacado na epígrafe fortalece o sentido de

Exu transgredir o tempo linear, algo que é parte da identidade política e do pensamento das tradições iorubás presentes nas práticas de saber do candomblé no Brasil.

Exu é orixá, princípio explicativo de mundo, que se inscreve também como disponibilidade filosófica. Ele se apresenta como caminho que confronta o domínio narrativo imposto pela métrica colonial o qual fundamenta o tempo em perspectiva linear. Nos cabe o posicionamento crítico de marcar que, entre as inúmeras ofensivas coloniais e suas produções de terror, violência, desvio, subalternização e negação das diferenças e diversidade, há uma espécie de captura do tempo, que é regida pelo regime discursivo do desenvolvimento. Raça, racismo e colonialismo são sistemas de terror e violência que incidem na imposição de um tempo único e, assim, produzem o desvio de inúmeras formas de ser/saber social. Dessa maneira, precisamos tomar como orientação ética a denúncia e crítica de que esse padrão discursivo é, logo, parte de uma política assentada em contratualidades de dominação que têm a raça, o racismo, o gênero, o patriarcado e a dicotomia humano/natureza como seus fundamentos.

O lavrador quilombola Antonio Bispo do Santos (2015, 2023) é categórico quando afirma que os modos legados pelo poder colonial são condicionados ao horário e distantes do tempo. Não concebem relação com o tempo, pois o tempo é lido de forma utilitária como lugar da produção e não de tessitura de intimidade com a vida, sua diversidade e seus ciclos. Nego Bispo nos fala sobre o tempo como dimensão profunda da vida em comunidade, daí sua sugestão em pensar uma resposta ao problema colonial a partir da categoria biointeração (Bispo dos Santos, 2015, 2023).

A biointeração é o caminho que devemos perseguir, pois é a maneira que nos possibilita transbordar vida além da métrica do humano/colonial. Assentada na compreensão ecológica da vida como expressão da diversidade e de caráter inconcluso, a biointeração parte da roça de quilombo como princípio explicativo para confluir com outras maneiras de sentir, experimentar, praticar e conhecer o mundo. Cosmologias que confluem por terem percepções diferentes da existência da métrica dominante e, por serem marcadas pela condição de

oprimidas historicamente, estabelecem mediações e redes de compartilhamento (Rufino, 2022, p. 73).

Seguindo a trilha de Antonio Bispo dos Santos, entendemos que o regime que se quer único, totalitário, que investe na redução das experiências de ser, saber, na relações responsáveis com a diferença, que produz uma captura das temporalidades e as aprisiona em uma ampulheta colonial, pode ser lido como parte de um efeito cosmófóbico. Rufino em diálogo com Nego Bispo diz:

A cosmófobia é parte da tara dominante que penhorou a vida em prol da promessa de desenvolvimento. Esse, por sua vez, como devora tudo como recurso e percebe a vida meramente como algo utilitário, plasmou uma distorção de sentidos ao ponto que hoje se considera (...) vida aquilo que é uma espécie de não vida. Dessa forma, confrontar esse padrão de desenvolvimento que versa no tom do desencante demanda uma atitude responsável que nos lance no compromisso do envolvimento com o todo. Esse envolvimento que contraria (contracoloniza) a lógica do desenvolvimento predatório é parte de uma prática de biointeração (Rufino, 2022, p. 75).

O discurso dominante sobre o tempo, que o quer de maneira linear e única, produz efeitos sobre as narrativas do pensamento e as formas de classificação do saber, que legitimam determinados modos em detrimento do desvio e da descredibilização de outros. Exu, como disponibilidade filosófica, contra-ataca a linearidade temporal e a impossibilidade de um corpo ocupar de maneira simultânea mais de um lugar. Isso se dá porque Exu é a instância relativa ao poder do corpo como esfera de linguagem, daí a leitura de ele ocupar todos os tempos e espaços, assim como ser o múltiplo no uno.

Dessa forma, Exu nos ajuda a pensar o corpo como inscrição gramatical nos tempos e espaços, possuidor, nesse sentido, de suas próprias estruturas morfossintáticas. Esse ponto é a premissa na construção do questionamento que fazemos aos limites da imposição de um tempo único e a consequente redução de experiências de mundo projetadas pela lógica colonial. A partir disso, e com base em alguns estudos que chegaram antes nesse debate, podemos afirmar que o corpo em ritual no xirê-orixá cria um tempo/espaço de relação com a memória

ancestral da comunidade. Logo, essa memória ancestral e comunitária é também contracolonial (Bispo dos Santos, 2015).

O xirê, então, funciona como uma *performance* no tempo, que atravessa temporalidades e possibilita, na dinâmica do corpo, do movimento e da voz, a formação de uma episteme. Leda Maria Martins (2021, p. 22) nos afirma:

Em última instância, proponho como possibilidade epistêmica a ideia de que o tempo, em determinadas culturas, é local de inscrição de um conhecimento que se grava no gesto, no movimento, na coreografia, na superfície da pele, assim como nos ritmos e timbres da vocalidade, conhecimentos esses emoldurados por uma certa cosmopercepção e filosofia.

Para que compreendamos, então, o xirê como esse acontecimento/movimento que no/do/com e através do corpo atravessa e grava no tempo conhecimento, será preciso dar de comer, em termos epistêmicos, a Exu. Nao à toa, Exu é o primeiro a ser cantado no xirê e tem no ritual do padê a abertura de propriação de caminhos para que xirê-oxiá, rito festivo público dentro das casas de candomblé, aconteça.

Exu: corpo/tempo

“Exu nasce antes que a própria a mãe” (Verger, 2002). Os versos, orikis entoados a Exu, nos convidam a filosofar sobre o tempo. Nos falam sobre o conhecimento grafado no tempo por gesto, movimento e corpo, que atravessa todas as coisas de forma contínua, em *performance* espiralada (Martins, 2021). Exu, na sua literatura, com seu corpo, domina o tempo, o inventa.

Diferentemente da temporalidade ocidental-psicanalítica do sujeito que faz do tempo a condição de aparecer do acontecimento, com Exu a temporalidade não é constituída, mas constituinte, isto é, uma dimensão da experiência que inventa o tempo por meio da articulação dos eventos regidos pela origem, isto é, por um protoacontecimento que engendra um destino comum a todos e faz aparecer até mesmo o inexistente. (Sodré, 2017 p. 189).

Exu é também a textualidade que nos permite ler o tempo como sabedoria, como divindade, e por isso entendê-lo como possuidor de rítmicas, poesias e possibilidades de caminho. O tempo é constituinte da experiência, logo também das invenções, o que o faz, em sua força, contrariar as tentativas de domínio discursivo sobre si. Exu, sendo a protomatéria da existência (Elbein dos Santos, 2008), ou seja, uma categoria constituinte e não constituída, alinhava todas as possibilidades tempoespaciais. Sobre Exu, Juana Elbein dos Santos (p. 131) nos diz:

É um princípio e, como o àse que ele representa e transporta, participa forçosamente de tudo. Princípio dinâmico e de expansão de tudo o que existe, sem ele todos os elementos do sistema e seu devir ficariam imobilizados, a vida não se desenvolveria. (...) Èsù é o princípio da existência diferenciada em consequência de sua função de elemento dinâmico que o leva a propulsionar, a desenvolver, a mobilizar, a crescer, a transformar, a comunicar.

A partir das palavras de Martins (2021), podemos chamá-lo também de um tempo espiralado, já que ele não comporta o sentido de início, meio e fim. Segundo as narrativas cosmogônicas dos lorubá, ele comporta o início antes mesmo de a existência ser criada, daí o aforismo que o ressalta como “parido antes da própria mãe”. Outro aspecto que merece ser destacado na dimensão de Exu como “corpo-tempo/tempo-corpo” é sua face Òkòtó – palavra que designa um caracol, uma concha cônica de base aberta, a qual se assemelha a um pião. É comum no contexto das práticas de saber relacionadas a Exu a expressão pião de Òkòtó. A concha, muito presente nos ritos, imagens e esferas da tradição em torno do orixá, diz sobre o crescimento constante, proporcional e em ritmo regular. É a partir dessa relação lida na estrutura óssea do caracol e presente nos versos de um dos 256 odus Ifá, que se diz: “Exu é o 1 multiplicado ao infinito”.

Òkòtoo é o pião que apoiado na ponta do cone – um só pé, um único ponto de apoio – rola “espiraladamente” abrindo-se a cada revolução, mais e mais, até converter-se numa circunferência aberta para o infinito (cume oco) (Elbein dos Santos, 2008, p.133).

Ao contrário do tempo cíclico, espiralado de Exu que implica relações com as filosofias ancestrais (Oliveira, 2012) negro-africanas, a lógica colonial/moderno-ocidental adota um tempo monológico, linear e obcecado por narrativas totalizantes. Dessa maneira, Exu é lido para os ditos “homens de bem”, modelos de um padrão dominante, como uma manifestação perigosa. A lógica da linearidade temporal está diretamente ligada ao modo produtivista capitalista, consumidor, produtor de descarte e que assume o desenvolvimento civilizatório legado do padrão moderno-ocidental como único curso possível.

O colonialismo, como um contínuo, investiu e investe em uma captura das temporalidades, uma espécie de produção de desencante das formas inscritas em outros modos de sentir, experimentar e narrar o mundo. A colonização, tendo a teologia-política euro-cristã monoteísta³ como um de seus pilares de poder, tem se debruçado nas difusão das ideias de promessa e salvação como instauradoras de um tempo único, determinado pelo poder de uma narrativa explicativa totalizante. O efeito desse modo totalitário é o desmantelamento de memórias e saberes ancestrais, assim como de sistemas e de práticas comunitárias que têm nos mitos/ritos suas bases organizativas.

Assim, Exu, princípio do caos que instaura a ordem, é interditado na alusão de que há únicos caminho, verdade e luz. Em outras perspectivas, nas tradições do candomblé, somos ensinados que Exu participa de qualquer criação – e todas habita –, fundamentando as existências.

De fato, Esu não está só relacionado com os ancestrais femininos e masculinos e com suas representações coletivas, mas ele também é um elemento constitutivo, na realidade um elemento dinâmico, não só de todos os seres sobrenaturais, como também de tudo o que existe (Elbein dos Santos, 2008, p. 140).

³ Sobre as relações entre colonização e o padrão euro-cristão monoteísta, ver Bispo dos Santos (2015).

A partir de um raciocínio indutivo lógico, se Exu é o próprio tempo, performa e brinca com ele e habita tudo que existe, nós incluídos, o tempo encarna no corpo, outra face e domínio tempoespacial do orixá.

No corpo o tempo bailarina. E em seus movimentos funda o ser no tempo, inscrevendo-o como temporalidade. Dos gestos primevos é que respira a voz, inspirando nos seres o sopro divino, o hálico originário que circunscreve em torno de si em si mesmo o sagrado. Antes de uma cronologia, o tempo é uma ontologia, uma paisagem habitada pelas infâncias do corpo, uma andança anterior à progressão, um modo de predispor os seres no cosmos. O tempo inaugura os seres no próprio tempo e os inscreve em suas rítmicas cinestesias (Martins, 2021, p. 17).

Ao matar o pássaro ontem com a pedra atirada hoje, Exu filosofa o tempo, o performa circularmente, o formula, dança e canta no corpo. O tempo, que é Exu, inscrito na pedra, tem poder capaz de se mover para o passado e constituir a morte no hoje. Exu é uma chave ética/estética/política/poética necessária para o mundo traumatizado pela tragédia colonial. Um mundo suplantado na mortandade de vidas, contratualizado no desvio existencial dos racializados como não brancos. Exu é um contratempo e um contra-ataque à monologia colonial, pois nos permite acessar temporalidades, sabedorias, ensinamentos de tempos tantos, no hoje, e confrontar com ginga e sagacidade o assombro colonial.

Xirê: sabedorias do corpo/tempo

O candomblé é um modo de saber que demanda corpos e os constrói em seus ritos. Corpos que bailam nas sabedorias e no tempo ancestral ao performar memórias, pertenças, sentidos e comunidades. O sagrado, nesse caso, se realaciona ao profano, dicotomia que não constitui os processos afrorreligiosos, uma vez que tal questionamento parte da necessidade das dualidades cristãs. O corpo, quase sempre vinculado ao caráter profano da vida, é território do sagrado. Assim, sagrado é também tudo aquilo que come, brinca, dança, vibra e narra as memórias do corpo como comunidade.

Simas e Rufino (2020) leem o encantamento como categoria nativa presente em diferentes tradições afro-ameríndias no Brasil. Nessa leitura, o encantamento se inscreve como política de vida, *performances* que revelam outras dimensões de sentir/pensar/ser/estar, que invocam um caráter pluriversal do mundo, nos termos do pensamento do filósofo Magobe Ramose (2011). O encantado se expressa como aquele que não morre, mas se transmuta, se reconfigura, se reconecta e possibilita a existência de vida frente às políticas de mortandade. Tomando essa perspectiva analítica, o candomblé pode ser lido nos termos do encantamento, já que é também uma política que se pauta na força da existência e na defesa da vida em sua pluralidade, seu ciclo e seus sentidos comunitários.

Neste ponto, caberia a seguinte assertiva: o candomblé nasce como uma estrutura familiar – sendo o sentido de família, para os negros no contexto da escravização de africanos no Brasil, uma formação mediante possibilidades outras de relações que não necessariamente se limitam aos vínculos sanguíneos, mas se expandem para a força comunitária – que batalha, a sua maneira e de acordo com suas tradições, inscrever as políticas negras aqui chegadas. Nesse modo, mais que um sentido de religião, como expresso no padrão de saber dominante, o candomblé diz sobre políticas de vida que permitem manutenção, defesa e fortalecimento dos ciclos e vínculos vitais/culturais de seus praticantes. A aposta que fazemos é que o xirê constitui uma das inscrições da cultura do candomblé que organiza essa narrativa não somente para suas comunidades, mas também para seus interlocutores não praticantes. Daí, também, seu caráter público e festivo, o que o faz também ser político.

A iyalorisá Graça Gomes, do Ile Aṣè Olofa Igbo, define xirê como a conclusão de uma sequência de módulos executados dentro de uma ritualística do candomblé. A definição, a partir do iorubá, o coloca como o ato de fazer festa, fazer alegria. Juntando a perspectiva de Graça Gomes e a definição lexical, percebe-se que o xirê, seria, então, o ato final que festeja o sucesso de alguma ritualística dentro da religião. Ela, mãe Graça, o

exemplifica da seguinte forma: em uma iniciação, o então futuro iaô⁴ necessita passar por alguns processos. Processo de limpeza espiritual, processo de fortificação da cabeça, processo no qual os orixás são alimentados e trazidos para a vida daquele novo integrante. Concluídos todos esses processos, há uma festa pública que apresenta para a comunidade o novo membro, ou seja, acontece o xirê.

Nessa festa, os orixás são convidados a vir em terra e performar, através dos corpos-gestos de seus iniciados e de corpos-cânticos que contam histórias narrando o saber daquela divindade. Então, Ogum, senhor da guerra, guerreia para a comunidade, Oxóssi, senhor da fartura, caça seu alimento.

Entre as estratégias do colonialismo, o domínio da escrita como estrutura única de perpetuação de sabedoria contribui para o subjugar do corpo como palavra.

O domínio da escrita foi instrumental na tentativa de apagamento dos saberes considerados hereges e indesejáveis pelos europeus. Tornando exclusiva a escrita letrada como fonte de conhecimento, seu sistema se superpunha, negligenciava e tentava abolir outros sistemas e conteúdos, não considerados pelo colonizador saberes qualitativos ou seque um saber, não era uma adição ou suplemento, mas, sim, uma imposição, um recurso exclusivo de difusão, assim como os valores que disseminava, fossem eles sociais, religiosos, comportamentais e de visão de mundo (...) e visava ao desaparecimento total do outro ou ao seu apagamento (Martins, 2021, p. 134).

Há quem pense que saber é só aquilo que se registra na tradição escriturística aclamada pela racionalidade moderno-ocidental. A imposição da palavra escrita entoada a partir de signos gramaticais que desconsiderem/menosprezem o saber corpo como textualidade, também uma forma de escrita, funciona diretamente como arma para a classificação do saber nos termos do padrão de ser/saber colonial. Esse padrão produz descredibilidade em outras formas de comunicar, outras linguagens e, consequentemente, outros saberes e corpos. A redenção

⁴ Iaô (em iorubá: ȶyàwó) é como são designados os filhos de santo que já passaram pela iniciação no candomblé e no batuque, popularmente conhecida como feitura de santo, mas que ainda não completaram o período de sete anos após a iniciação. Só após esses sete anos, o iaô se tornará um ebomi (irmão mais velho).

colonial entra em questão quando percebemos que o saber corporal (Tavares, 2012) escreve, conversa, conta e questiona mundos.

Eis o ponto: entre as sabedorias postas no/do/com o corpo que resistiram, mesmo diante de toda tentativa de apagamento, está o xirê, ou seja, este ato memorialístico é oralitura, afrografia conceito que, segundo Leda Maria Martins (1997), quer dizer que o corpo, os gestos e a voz reescrevem na diáspora as heranças africanas que são relevadas pelas linguagens do corpo como *perfomarce* da memória. Somando a leitura da autora e em diálogo com Exu como política/poética que confronta a lógica da dominação colonial, Rufino (2019, p. 59) nos diz:

O reflexo das práticas centradas na mentalidade dominante foi expresso nas políticas coloniais que instauraram o corpo como fonte fértil de propagação do pecado e dos estímulos e impulsos não racionais. (...) Objetificado, violentado de inúmeros modos e vitimado por uma forte regulação e vigilância, (...) o corpo transgrediu a regra, potencializando formas de criação a partir de linguagens não verbais. O que não podia ser dito de um jeito foi dito de outro.

A defesa deste texto é ler o xirê como um ato comunicacional, uma linguagem narrativa/argumentativa a partir do corpo, uma vez que possui estruturas comunicacionais próprias. O significante, aqui, é o corpo, o gesto, parte clara dos estudos da linguagem, que nos remete a significados distintos. Então, nesse caso, esse rito tem função literária, é texto e, a partir desse pensamento, evidencia-se a retirada do caráter puramente místico do ato, parte que não é a questão aqui colocada, atribuindo-lhe uma função social. O xirê, então, é, também, ato político, uma vez que deixa no imaginário a forma de viver e a sabedoria negro-africana. Um repertório vivaz, que traz para os cotidianos dos praticantes do candomblé e seus interlocutores a vida de seus ancestrais, saberes, memórias e sentidos comunitários.

O xirê é um grande rito da vida que encruza tempos, corpos, comunidades e ancestralidades. Enquanto a lógica de terror colonial mira na violência dos corpos para produzir escassez de vida, esses corpos buscam, a seus modos, por meio de suas gramáticas e sabedorias ancestrais, se refazer. Em outras palavras, maneiras de sobrevida são

inscritas pelo corpo e por ele expressas. No xirê, o corpo que canta, toca, dança, vibra, come e embala memórias incorpora o ancestral não como uma fantasia, mas como saber comunitário que faz do corpo a liga das pertenças e elos entre ancestralidade e comunidade.

O racismo, como contrato de dominação (Mills, 2013), difundiu no Brasil uma ideia sobre esse corpo vibrante como algo destituído de racionalidade e de civilidade, uma espécie de atraso existencial, deficiência cognitiva ou, conforme expressos em textos como os de Arthur Ramos e Nina Rodrigues (ver Munanga, 1999), uma espécie de animismo fetichista. O racismo, entretanto, é produtor de injustiças sociais, cognitivas e blindou muitas mentalidades não dispostas a aprender que a incorporação, como ato de cruzo das múltiplas camadas da existência do ser, ultrapassa as lógicas dominantes das noções de temporalidade e performa a pedra lançada por Exu.

A incorporação indica as operações do duplo interdito/astúcia, uma vez que as reflexões calcadas nos limites da mentalidade ocidental, assombradas por uma longa e metonímica associação discursiva cristã, consideram o ato tomado por um impulso não humano, não racional e não consciente. Esse fenômeno, por escapar dos limites das possibilidades explicativas centradas na razão ocidental, é tratado como diabólico, devendo ser repreendido e expurgado. A incorporação, tratada a partir dessas considerações, é vinculada à noção de possessão, a que se vincula a máxima “sai desse corpo que não te pertence”. Porém, o que defendo aqui como conceito de incorporação é o que se articula à noção de mandinga. Assim, a incorporação são os processos educativos, formativos e as redes de saberes que compõem o quadro dos repertórios que podem vir a ser expressos como mandinga. Se há um saber que é expresso a partir dos princípios e potências do corpo, esse mesmo saber é devidamente incorporado por esse mesmo suporte (Rufino, 2019, p. 60).

Nesse sentido, a incorporação, é mandinga, que, por sua vez, é aporte, canal comunicativo outro, e tem como princípio verbalizar os silêncios. A incorporação é prática discursiva do corpo no corpo. O xirê é a roda festiva do candomblé em que as incorporações conversam em muitos tempos.

Considerações finais: o alvo ontem, o arremesso hoje

Abordamos o xirê como tempo/espaço em que, na cultura do candomblé, o saber corporal (Tavares, 2012) vai narrar as memórias, os vínculos e as experiências comunitárias, assim como se disponibilizar para filosofar com suas ancestralidades (Oliveira, 2012). Partimos de Exu, primeiro a ser saudado nos xirês, para propor uma filosofia a contratempo da métrica dominante e tomamos o rito festivo como oralitura/afrografia (Martins, 1997) que, através do corpo que incorpora os saberes de sua comunidade, aponta outros caminhos explicativos de mundo.

A partir do dito até aqui, há um último giro que queremos dar, não como fim, mas como acabamento provisório deste texto, que, assim como o tempo ancestral, não se encerra: o xirê não acontece no passado, muito menos no presente e também não acontece no futuro. O xirê possui uma capacidade tecnológica de contar suas histórias em quarto tempo: o tempo do mito.

É importante ter em mente que, claramente, a mandinga da incorporação não se estrutura em uma subjetividade religiosa que permeia a fé. A incorporação é política de vida frente aos apagamentos. A memória, nesse caso, não é fixa em uma estrutura que a palavra escrita produz, mas fluida nas temporalidades corporais das mandingas, saberes corporais, vibradas com Exu nas múltiplas temporalidades.

A lógica da memória/texto produzida no corpo, na boca, no gesto instaura uma conversação de temporalidades próprias do corpo, das temporalidades exusíacas (Simas, Rufino, 2020). Não há fixidez; a incorporação invoca a conversa de corpos, uma dinâmica do vir a ser contínua. Desafiando a lógica da morte como fim, o xirê incorpora outras temporalidades. O corpo-memória (Martins, 2021), que conta histórias por danças, cânticos no corpo-matéria, se predispõe a uma lógica de relação no tempo que bailarina as memórias.

O tempo do corpo-incorporado nos leva a um processo de imersão em um tempo outro, que considera passado, presente e futuro. Salta a vivência de um tempo mitológico que só pode ser experienciado pela dinâmica ritualística ali produzida. A memória oralitizada no xirê não se

instaura no era uma vez, mas no vivamos no agora. A imersão nesse tempo, sem ignorar dinâmica do hoje, funda o tempo do mito. A relação com o mundo, como comunidade ancestral, e com os outros como dança, que filosofa mito/rito e ética ancestral, risca no chão desse lugar chamado Brasil o caráter fundamental no xirê: inventar a memória no/do/com o corpo.

Referências

BISPO DOS SANTOS, Antônio. *A terra dá, a terra quer*. São Paulo: Ubu Editora/Piseagrama, 2023.

BISPO DOS SANTOS, Antônio. *Colonização, quilombos. Modos e significados*. Brasília: Instituto de Inclusão no Ensino Superior e na Pesquisa, 2015.

ELBEIN DOS SANTOS, Juana. *Os Nagô e a morte: pàde, àsèsè e o culto égun na Bahia*. 14 ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

MARTINS, Leda Maria. *Performances do tempo espiralar: poéticas do corpo tela*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2021.

MARTINS, Leda Maria. *Afrografias da memória: o reinado do Rosário no Jatobá*. Belo Horizonte: Mazza Edições, 1997.

MILLS, Charles W. *O contrato de dominação*. Belo Horizonte: Meritum, 2013.

MUNANGA, Kabengele. *Redisputando a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra*. Petrópolis: Vozes, 1999.

OLIVEIRA, Eduardo Davi de. Filosofia da ancestralidade como filosofia africana: educação e cultura afro-brasileira. *Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação – Resafe*, n. 18, maio-out. 2012.

RAMOSE, Magobe. Sobre a legitimidade e o estudo da Filosofia Africana. *Ensaios Filosóficos*, Rio de Janeiro, v. IV, out. 2011.

RUFINO, Luiz. Cachaça e fumo na boca da mata. In: BISPO DOS SANTOS, Antônio et al. *Quatro Cantos*, v. 1. São Paulo: N-1 Edições, 2022

RUFINO, Luiz. *Pedagogia das encruzilhadas*. Rio de Janeiro: Mórula, 2019.

SIMAS, Luiz Antonio; RUFINO, Luiz. *Encantamento sobre política de vida*. Rio de Janeiro: Mórula, 2020.

SODRÉ, Muniz. *Pensar nagô*. Rio de Janeiro: Vozes, 2017.

TAVARES, Julio Cesar. *Dança de guerra - arquivo e arma: elementos para uma teoria da capoeiragem e da comunicação corporal afro-brasileira*. Belo Horizonte: Nandyala, 2012.

VERGER, Pierre Fatumbi. *Orixás*. Salvador: Corrupio, 2002.

Recebido em: 20 de abril de 2024

Aceito em: 11 de julho de 2024