

**UNIVERSIDADE DO ESTADO DA BAHIA – UNEB
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS HUMANAS – DCH-III
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO MESTRADO EM EDUCAÇÃO,
CULTURA E TERRITÓRIOS SEMIÁRIDOS – PGESA**

MARIA ROSA ALMEIDA ALVES

**A TRADIÇÃO ORALNA CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE AFRO-
BRASILEIRA NOS TERREIROS BANDALECONGO E UNZÓ
CONGO MUTALENGUZO EM JUAZEIRO-BA**

JUAZEIRO-BAHIA

2018



MARIA ROSA ALMEIDA ALVES

**A TRADIÇÃO ORALNA CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE AFRO-
BRASILEIRA NOS TERREIROS BANDALECONGO E UNZO CONGO
MUTALENGUZO EM JUAZEIRO-BA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-
Graduação Mestrado em Educação Cultura e
Territórios Semiáridos da UNEB Campus III
como requisito de obtenção do título de Mestre.

Orientador: Prof. Dr. Juracy Marques

JUAZEIRO-BAHIA

2018

FICHA CATALOGRÁFICA: Sistema de Bibliotecas da UNEB

Alves, Maria Rosa Almeida

A474t A tradição oral na construção da identidade afro-brasileira nos Terreiros Bandalecongo e Unzó Congo Mutalenguzo em

Juazeiro-BA. / Maria Rosa Almeida Alves. --- Juazeiro, 2017.

128 f.

Orientador: Juracy Marques

Dissertação (Mestrado) - Universidade do Estado da Bahia. Departamento de Ciências Humanas. PPGESA. Campus III, 2017.

Bibliografia

1. Cultos afro-brasileiros - Bahia - Juazeiro 2. Candomblé - Bahia - Juazeiro 3. Identidade I. Marques, Juracy II.

Universidade do Estado da Bahia. Departamento de Ciências Humanas

CDD 299.87098142

MARIA ROSA ALMEIDA ALVES

**A TRADIÇÃO ORALNA CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE AFRO-
BRASILEIRA NOS TERREIROS BANDALECONGO E UNZÓ CONGO
MUTALENGUZO DE JUAZEIRO-BA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação Mestrado em Educação, Cultura e Territórios Semiáridos – PPGESA, ofertado pelo Departamento de Ciências Humanas – Campus III da Universidade do Estado da Bahia – UNEB, para obtenção do título de Mestre em Educação, Cultura e Territórios Semiáridos.

Linha de Pesquisa: Letramento e Comunicação Intercultural

Aprovado em:21/12/2017

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Juracy Marques
Orientador-UNEB

Prof. Dr. Cosme Batista dos Santos
Membro Interno-UNEB

Profa. Dra. Maria de Nazaré Mota de Lima
Membro Externo-UNEB

Dedico este trabalho a todas as almas que foram arrancadas do seio de Mãe África e forçadas a atravessar os mares para o destino sombrio da escravização.

A todo o povo de terreiro na diáspora brasileira e baiana.

A todos os seres encantados que permitem a luz, o axé e o *nguzo* à minha e à nossa trajetória.

Aos parentes que não conheci, meus bisavós, avós, tios e tias, nascidos de africanos no Recôncavo baiano, que já estão em outra dimensão, como reconhecimento às suas existências.

À minha mãe, Deraldina.

Mo dupé!

AGRADECIMENTOS

Meus agradecimentos são muitos... são inúmeros! Primeiramente porque eu não saberia quantificar os encantados, as forças, as energias que chegaram e foram me abrindo caminhos, me conduzindo nesse caminho que venho seguindo.

Então eu agradeço da forma como a palavra escrita me permitir, embora sei que ela tem seus limites. O meu coração está radiante de gratidão a tantos que comigo se somaram nesse caminho e me ofereceram luz, sintonia, ideias, gestos, confirmações, questionamentos, sugestões, carinho, colo, sorrisos... tudo enfim que fui precisando e tudo de que me alimentei neste trajeto.

Agradeço a Deus, Pai celestial, que também se chama Olorum, Oxalá, Zambiapongo, Olodumaré, Orinxalá, Tupã. Ou seja, essa força que criou tudo o que existe e ordena o universo de forma perfeita e harmônica. A ele devo a junção de todas as partículas que me constitui, do primeiro átomo magnético até à constituição física, mental e espiritual de hoje.

Agradeço aos entes ancestrais e invisíveis tais como Pretos Velhos, Caboclos, Ciganos, *Nkisi*, Orixás, seres de luz que embora não possa ver, sinto sua presença e sei do quanto estiveram e estão comigo.

Agradeço aos meus pais biológicos, sendo que apenas minha mãe (minha professora) ainda está no físico, por me oportunizarem nascer, crescer, viver neste planeta. Aos meus filhos, (Juliana, Uirã, Iles Carolina e Iles Gabriela) que me oportunizaram a alegria de ser fonte de vida e de inspiração. Pela ternura que me ensinaram, pelos caminhos percorridos e pelos desafios que superamos juntos... por terem sempre me incentivado a esse estudo e dizerem que têm orgulho de mim. Agradeço aos meus netos João e Heitor (de quem vivo com saudades por ser uma avó-pesquisadora-trabalhadora-ausente...) por serem pura alegria e afeto.

Agradeço à doutrina Vale do Amanhecer, por ser minha casa, onde renasci e onde tenho recebido entre tantos ensinamentos, o sentimento de respeito à crença dos outros. Sei que os mentores que me conduzem permitiram este trabalho. Graças a Deus!

Agradeço à Universidade Estadual da Bahia e ao Programa de Pós Graduação em Educação Cultura e Territorialidade - PPGESA - pela oportunidade, e aos professores por terem olhado com respeito para a minha pesquisa: professores doutores Edmerson Reis, Josenilton, Josemar Pinzoh, Luzineide, Carla Paiva, Luciano, Cosme.... Agradeço à professora Edonilce pela atenção demonstrada a este trabalho.

Agradeço com grande afeto, apreço e carinho aos queridos colegas da turma 2016 do PPGESA pelas trocas, compartilhamentos de ideais, sonhos, alegrias, lágrimas, tensões, café, abraços, muitos abraços... gratidão e amizade eternas, meus companheiros! São inesquecíveis a doçura de Quecia, a cumplicidade de Verena, o sorriso de Késia, a competência de Lorena, o espírito dinâmico de Carla Fabiana, a criatividade de Fabiana Carla. Registro o quanto foram e são importantes a empatia e amizade de Lidiane, o olhar carinhoso de Ana Paula, a alegria encantadora do sorriso de Esther, a maternidade de Adeilda, a fraternidade de Kleyton Gualter, o companheirismo e as portas abertas de Lin, a doçura de Eveli, o abraço e as palavras carinhosas de William, a profundidade do pensar/sentir de Paulo, as conversas e a generosidade de David, o enorme coração de Amilton, a parceria e a amizade de Enos, a doçura e honestidade de Ritinha. Fiquei marcada no corpo e na alma pelo carinho dessas pessoas... Para sempre quero vocês na minha vida!

Agradecimentos imensos à professora Nazaré Mota de Lima que aceitou participar da minha banca imediatamente e com muito carinho me deu sugestões e orientações na primeira etapa do texto, me abrindo horizontes encantadores. Foi por ela que conheci Fu Kiau, Castillo e outros mundos. A espontaneidade e a delicadeza da professora Nazaré me faz encontrar com minhas gentes de ontem e de sempre.

Agradeço com muito carinho ao professor Cosme que desde o início teve muito respeito pela minha pesquisa, me trouxe inúmeras contribuições, mostrou diversas vertentes metodológicas e teóricas clareando onde parecia carecer algum detalhe, sempre muito cuidadoso. Sua participação foi de grande valor. Gratidão, professor!

Agradeço ao professor Reinaldo Forte (da Universidade de Pernambuco) pelo comprometimento em ter aceitado contribuir com este trabalho como avaliador externo, olhando com cuidado a escrita e oferecendo várias pistas, somando assim com seu conhecimento de História da África. Muito grata, professor!

Acredito que todas essas pessoas não estiveram em minha vida nesse tempo por acaso. Entre o mundo físico e o mundo espiritual tem apenas cortinas, e nesse trânsito fui muito agraciada. Graças aos céus e aos encantados por toda essa fluência de energia que me conduziu até aqui. E nessa sintonia, meu agradecimento eterno e carinhoso ao orientador que foi escolhido por outros mundos para me acompanhar neste trabalho. Professor Dr. Juracy Marques, foi um presente ouvir, conviver, aprender e compartilhar tantos momentos, indagações, apreensões, descobertas... mas também alegrias, espiritualidade e amor, café, livros, generosidade, grandeza de alma, tudo isso com você. Sou grata pelas portas e janelas que abriu comigo, pelas estradas que trilhamos juntos, por tudo o que aprendi com você. Sou grata não somente pela sua presença, mas também pelas presenças queridas que você me possibilitou

nesse caminho. São muitas, mas em especial Robson, Dani, companheiros queridos; assim como Luciano, Alzeni, Joaquim, André... e outros.

Agradeço de forma muito especial ao prof. Dr. Ajibola Isau Badiru pela disponibilidade e pela forma muito comprometida e respeitosa como se dispôs a compreender meu trabalho e oferecer informações sobre a rica cultura yorubá e seus falares, sempre trazendo uma profundidade indizível nas palavras, na gestualidade, na sua presença iluminada.

Muita gratidão ao querido Tata Komananni e sua rica cultura do mundo banto. Pela boa vontade, comprometimento e pela maneira gentil como se dispôs a narrar tantos fatos importantes para este trabalho, sempre oferecendo uma visão de grande profundidade histórica, cultural e espiritual. Recebi sugestões extremamente importantes que servem para a minha vida e minha identidade!

Agradeço com carinho ao professor Eduardo Pereira Odùdùwá pelas aulas ministradas em Juazeiro onde descobri a primeira porta para adentrar ao mundo da cultura yorubá. Sempre disponível e entusiasmado por esta cultura e língua ancestral, ele me inspirou e continua inspirando.

Agradecimentos à Sociedade Brasileira de Ecologia Humana pela parceria na publicação do livro “A Voz do Tempo” e por participar do livro “Barrando as Barragens”. Com o livro “A Voz do Tempo” foi possível a concretização de um projeto coletivo que serve como legado da academia ao povo de terreiro, a partir desta pesquisa.

Agradecimentos imensos e eternos ao povo de terreiro deste território sertanejo por possibilitar que esta pesquisa acontecesse. Nada do que realizei seria possível se não houvesse luta, insistência e resistência desses pais e mães (Yalorixás e Babalorixás, Mameto e Tateto) em busca de manter a história do culto aos Orixás e *Nkisi* ao longo do tempo. Muita gratidão aos terreiros que foram campo desta pesquisa: Unzó Congo Mutalenguzo e Bandalecongo. Foi pela permissão dada pela yalorixá Mãe Maria de Tempo e o Tata Hiata de Gomgobila que pude conhecer a tradição oral e sua importância para a identidade afrodescendente. Identidade esta que também me constitui.

Agradeço, Mãe Maria de Tempo, por ter aberto as portas do seu Ylê, me recebido como uma filha e ter sempre se disponibilizado a conversar, gravar entrevistas, dar retorno dos meus chamados, e enfim agradeço pela amizade que ganhei de presente com muitos membros do terreiro, em especial as Ekedis Keith, Naiade, a Amanda, a herdeira Gessiane, as crianças Naian, Ian e Vitória, enfim, todo o povo de sua casa. Levarei para sempre no coração.

Agradeço, Pai Hiata de Gomgobila, pela permissão, pela acolhida, pelas informações prestadas e pelo zelo com que sempre fui recebida. Seu coração é grande e sua casa, iluminada. Sou grata pela Makota Kididi (Mãe Ioná Pereira)

ter dedicado tanto tempo e carinho a responder minhas tantas indagações, sempre com muito comprometimento. Essa pesquisa sem você, Mãe Ioná, não seria a mesma. Muita gratidão pela sua parceria e amizade. Que o Orum lhe recompense!

Agradeço aos amigos de fora e de dentro da universidade, dos terreiros, companheiros de trabalho e de luta, pessoas queridas que me desejaram o bem, e o bem tem acontecido. Meu coração é profundamente grato por toda essa trajetória até aqui e pela certeza que ela continua. Meus agradecimentos a todos e todas que de alguma forma contribuíram para a realização deste trabalho, o qual é composto de inúmeros elos invisíveis, de muitos corpos e almas. Mo dupé! *Ngunzo!* Axé! Salve!

RESUMO

Este trabalho apresenta um estudo sobre a tradição oral como mecanismo de fortalecimento de identidades afro-brasileiras através das línguas africanas (yorubá e as línguas do ramo banto) nos rituais sagrados dos terreiros de candomblé/umbanda na cidade de Juazeiro - Bahia. O objetivo geral desta pesquisa foi assim definido: investigar como são utilizados fragmentos das línguas yorubá e banto em dois terreiros de candomblé/umbanda de Juazeiro-BA e de que forma essas comunidades religiosas experimentam modos de afirmação de suas identidades através da oralidade. Tomo como base produções de estudiosos como Bastide (2006; 1999), Beniste (2002), Caputo (2012, 2015), Hall (2014, 2009) Gilroy (1993) Sodré (1988) Lopes (2011) entre outros, construindo um referencial teórico que fundamentou as indagações apresentadas, tendo como questionamento principal: Como a oralidade praticada nos terreiros - em especial a utilização das línguas yorubá e banto - implicam para as identidades dos filhos e filhas de santo? Para chegar às repostas para esse questionamento, foi utilizada a metodologia de base etnográfica, através de instrumentos como observação participante e entrevista semiestruturada. Os resultados mostram que as línguas africanas estão vivas e que este é um forte elemento da memória e identidade dessas pessoas, através da prática de sua espiritualidade neste território do médio São Francisco, Semiárido brasileiro.

Palavras-chave: Identidade. Candomblé. Yorubá. Banto. Diáspora

ABSTRACT

This paper presents a study oral tradition as a mechanism for strengthening Afro-Brazilian identities through the African languages (Yoruba and Bantu) in the sacred rituals of the African's religions in the city of Juazeiro-Bahia. The general objective of this research was thus defined: to investigate how fragments of the Yoruba and Bantu languages are used in two African's religion in Juazeiro-BA and how these religious communities experience ways of affirming their identities through orality. I take as a base productions of scholars such as Bastide (2006; 1999), Beniste (2002), Caputo (2012, 2015), Hall (2014, 2009) Gilroy (2001) Sodré (1988) Lopes (2011) among others, Theoretical referential that substantiates the questions presented, having as main question: How the orality practiced in the terreiros - especially the use of the Yoruba and Bantu language - imply for the identities of the sons and daughters of santo? To arrive at the answers for this questioning, the ethnographic basis methodology be used, using instruments such as participant observation and semi-structured interview. The expected results are related to the proof that African languages are alive and that this is a strong element of the memory and identity of these remaining groups of São Francisco brazylian.

Keywords: Identity. African's religions. Yoruba. Banto. Diaspora

LISTA DE FIGURAS

Figura 1- Detalhe das guias da Makota Kididi e parte da sua indumentária em dia de festa no terreiro	16
Figura 2 -Área externa do terreiro Unzó Congo Mutalenguzo, onde se vê o barracão dedicado ao Caboclo Tupinambá.....	26
Figura 3 – Autoridades do Terreiro Unzó Congo Mutalenguzo. Tata Hiata de Gongobila e Makota Kididi, Ioná Pereira.....	31
Figura 4- Área externa do Terreiro Bandalecongo no bairro Palmares I, Juazeiro-BA.....	38
Figura 5 - Fachada do terreiro Unzó Congo Mutalenguzo, bairro Juazeiro IV, Chácaras do Morrão, Juazeiro-BA.....	38
Figura 6 - Saída de Ekedí no Terreiro Bandalecongo, ocasião da festa do Caboclo Sultão das Matas.....	41
Figura 7 - Evento de lançamento do livro “A Voz do Tempo” com a presença dos participantes do Encontro Nacional da Nova Cartografia Social do Brasil, no Terreiro Bandalecongo. Setembro, 2017	48
Figura 8 - Yalorixá Mãe Maria de Tempo em noite de festa do Orixá da casa.	50
Figura 9: Mapa da África localizando a região de influência das línguas banto.. ..	51
Figura 10 - Entrevista do Taata Komanannji a essa autora e ao pesquisador do PPGEcoh Robson Marques. Juazeiro, 2017.....	55
Figura 11 - Filhas e filhos de Santo do Terreiro Bandalecongo.....	57
Figura 12: Mapa onde se observa a localização do antigo reino de Oyó (Nigéria) que se estendia até o sul do Benin, antigo Reino de Dahomé. Os grupos yorubá (ketu) e Jeje (fon) habitantes desses dois domínios eram rivais.....	59
Figura 13 - Mapa da Diáspora Africana.....	63
Figura 14 - Criança em colo do pai (Ogã) no terreiro Bandalecongo.	71
Figura 15 -Caminhada pela Paz no Quidéorganizada pelos terreiros do bairro (2015).....	74
Figura 16 - Acompanhando a visita do Taata Komanannji no terreiro Unzó Congo Mutalenguzo, ao lado do Taata Hiata em 26/09/2017.....	78

Figura 17 - Palestra do Prof. Dr. Ajibola Isau Badiru na UNEB Campus III Juazeiro-Ba sobre Diáspora Identidade e Línguas Africanas.....	79
Figura 18 - Assentamento de Xangô (Pedra no salão principal do Terreiro Unzó Congo Mutalenguzo	85
Figura 19 - Barracão onde é realizado o culto ao caboclo Tupinambá, no Terreiro Unzó Congo Mutalenguzo.....	86
Figura 20 - Festa dos Erês (também conhecidos como Cosme e Damião) no Terreiro Bandalecongo.	90
Figura 21 -Salão principal do Terreiro Unzó Congo Mutalenguzo em festa de lansã.....	91
Figura 22 -Esta pesquisadora num momento de conversa com Mãe Maria de Tempo, 07/07/2017	93
Figura 23 - Grupo de filhas e filhos de santo do Terreiro Bandalecongo.....	95

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 – Grupos Etnolinguísticos42

Tabela 2 – Categorias de Análise associadas ao campo semântico representado por palavras recorrentes no discurso dos/das entrevistados/as.....101

LISTA DE SIGLAS

ACBANTU	Associação Cultural de Preservação do Patrimônio Banto
AC	Análise de Conteúdo
PPGESA Semiáridos	Programa de Pós-Graduação em Educação Cultura e Territórios
PPGECOH Ambiental	Programa de Pós-Graduação em Ecologia Humana e Gestão
TCLE	Termo de Consentimento Livre e Esclarecido
UNEB	Universidade do Estado da Bahia
UNESCO Educação	Órgão das Nações Unidas para o Desenvolvimento e a
ONU	Organização das Nações Unidas

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	16
CAPÍTULO I - ASPECTOS TEÓRICOS	27
1.1 <i>TRADIÇÃO ORAL E AFRICANIDADE</i>	27
1.1.1 A África tem História	27
1.1.2 O Lugar da Oralidade para os povos africanos	31
1.1.3 Oralidade e suas vinculações	39
1.1.4 Oralidade, Candomblé e suas vinculações com a escrita	41
1.1.5 Banto: Uma Raiz Linguística extensa	50
1.1.6 Yorubá: Língua dos herdeiros de Odùdùwa	57
1.2 <i>IDENTIDADE OU IDENTIDADES?</i>	61
1.2.1 Um breve panorama histórico	64
1.2.2 Construção de identidade e pertencimento: exercício contínuo	67
1.3 <i>OS TERREIROS E O LUGAR DA PALAVRA: TERRENO DE ESPIRITUALIDADE, RESISTÊNCIA E IDENTIDADE</i>	74
CAPÍTULO II – METODOLOGIA	83
2.1 <i>ÁREA DE ESTUDO</i>	90
2.2 <i>LOCUS DA PESQUISA</i>	90
2.3 <i>PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS</i>	93
2.4 <i>ANÁLISE DE DADOS</i>	94
2.5 <i>DETALHANDO O MÉTODO: A ANÁLISE DO CONTEÚDO (AC) FRANCESA E SUAS INTERFACES</i>	96
CAPÍTULO III - EXPOSIÇÃO E ANÁLISE DOS DADOS COLETADOS EM CAMPO	100
3.1 <i>AS ENTREVISTAS SEMIESTRUTURADAS</i>	100
3.2A <i>OBSERVAÇÃO PARTICIPANTE</i>	111
3.2.1. As impressões do professor Dr. Ajibola acerca da herança yorubá nas cantigas transliteradas	113
3.2.2 As impressões do estudioso da língua/cultura banto Taata Konanannji acerca das canções dos dois terreiros	116
CONSIDERAÇÕES FINAIS	120
REFERÊNCIAS	122
APÊNDICE	126

Figura 1 – Detalhe das guias da Makota Kididi e parte da sua indumentária em dia de festa no terreiro



Fonte: Foto do acervo do Terreiro Unzó Congo Mutalenguzo, 2017.

“O mundo encantado é assim: nele não temos limites”(BADIRU, AJIBOLA I.)

INTRODUÇÃO

Neste trabalho, começo com questionamentos sobre o fio que divide o mundo físico do mundo etéreo - mundo dos espíritos -e sobre o domínio da pertença e da identidade. Onde se situam o desejo, a subjetividade, a criatividade, a relação do sujeito com a ancestralidade? Esses são fatos do mundo físico que tocam o mundo espiritual? Ou são fatos do mundo espiritual que tocam o mundo físico? Qual o valor da transmissão oral através de línguas africanas para o povo de terreiro? Como a África vive nas identidades dos homens e mulheres que se afirmam como

afro-brasileiros filhos e filhas de santo? Estas são perguntas que me fiz e me faço, porque elas também dizem respeito à minha identidade, à minha presença nesse mundo que se quer majoritariamente branco, cristão e massificador das formas de ser e viver. E as respostas dizem respeito a mim e a um contingente enorme de pessoas que trazem no sangue as marcas de um passado de lutas, de dores, de superação e de sublimação. Falo das riquezas do candomblé, das línguas que não morreram e das maneiras encontradas para o povo negro se fazer presente aqui e agora com suas potencialidades, através do povo de santo.

No Programa de Pós Graduação em Educação Cultura e Territórios Semiáridos (PPGESA), vinculada à área de concentração da Linha 2, estudos interculturais, situo esta pesquisa na ponte entre Educação e Cultura, sendo esta compreendida como o fazer, o saber, o sentir e o viver de grupos, comunidades e pessoas. Assim, creio que neste Território de Identidade do Sertão sanfranciscano, no coração do Semiárido baiano, devem ser visibilizados os grupos e comunidades que se consideram tradicionais, e com suas formas de crer, celebrar seus cultos, relacionar-se com a natureza e com os outros, se estabelecem neste lugar e aqui produzem cultura. A partir desse entendimento, defendo que todos os processos que consideramos educativos, escolares ou não, precisam comungar com os saberes tradicionais, perversamente colocados à margem da escolarização.

Por sua vez, entendo também que discutir a importância das muitas línguas que chegaram ao Brasil com os africanos traficados ao longo de mais de quatro séculos significa um movimento de reflexão em torno de quem somos. Isso nos coloca frente a frente com nossa identidade, identificação ou pertencimento étnico, o qual tantas vezes fica perdido no meio das coisas sobre as quais não pensamos. Ao buscar entender que línguas são essas, e perceber que elas estão muito vivas, com suas transformações e adaptações como qualquer outra, surge a inquietação que inicialmente me moveu: por que foram e são silenciadas? Por que não se fala banto, umbundo, quimbundo, ijexá, swali, yorubá nas praças, nas feiras, nas escolas, nos grupos diversos que conhecemos e convivemos?

Essa questão remete a outras, e em seguida a muitas outras, que resultam num vasto mar que nos assombra, mas que tentamos ignorar: vivemos numa sociedade racista, e vivemos sob a lógica eurocêntrica, que nos impôs o português de Portugal, nos proibiu o *nhengatu* ou língua geral indígena por decreto, mas

estrategicamente ao longo do tempo tem dizimado os tantos idiomas indígenas e africanos que nos povoaram.

Línguas numerosas, das quais não ficaram registro escrito, e hoje só é possível identificar uma parte muito pequena de toda a riqueza etnolinguística trazida pelos nossos parentes africanos distantes. Resgatar a possibilidade de existência desse patrimônio cultural e espiritual entendo que é resgatar um pouco também a nossa humanidade, e assim trazer a um lugar mais digno um elemento de grande valor para se compor o que seriam as existências desses a quem devemos um passado, um presente e um futuro.

Foi assim que decidi estudar a tradição oral como fio condutor da existência do que permanece como línguas dos grupos banto e yorubá em dois terreiros de candomblé/umbanda em Juazeiro-Bahia. Isso, por acreditar que nesses lugares sagrados é onde se cultiva através de cantos, rezas e expressões, essas línguas africanas, ou o que resultou delas nessa diáspora. Acredito também que esses registros são elementos determinantes para a constituição das identidades afrodescendentes.

É importante situar o sertão baiano como um lugar rico em atividades religiosas de matriz africana; somente nas cidades de Juazeiro(BA) e Petrolina (PE), Marques *et al* (2015) catalogaram mais de 400 terreiros, de diversas identificações, ou seja, que mantêm rituais banto, ketu, cruzado, e ainda alguns que têm raízes na tradição ijexá, outros mais próximos da umbanda. Isso tudo aponta a relevância que precisa ser dada à linguagem como traço cultural marcante dos descendentes da África.

Tendo a historiografia oficial nos mostrado em geral uma África estereotipada, marcada pelos preconceitos resultantes da visão que cria o desprezo por seus habitantes, considero necessário propor uma narrativa descolonizadora, que possibilite requalificar os povos africanos e sua cultura, assim como suas línguas enquanto patrimônio cultural. Acerca da maneira como fomos ensinados sobre a África, vale salientar o que destaca Vansina (2010, p. 241):

Desde que foram empregadas as noções de “brancos” e “negros”, para nomear genericamente os colonizadores, considerados superiores, e os colonizados, os africanos foram levados a lutar contra uma dupla servidão, econômica e psicológica. Marcado pela pigmentação de sua pele, transformado em uma mercadoria entre outras, e destinado ao trabalho forçado, o africano veio a simbolizar, na consciência

de seus dominadores, uma essência racial imaginária e ilusoriamente inferior: a de *negro*. Este processo de falsa identificação depreciou a história dos povos africanos no espírito de muitos, rebaixando-a a uma etno-história, em cuja apreciação das realidades históricas e culturais não podia ser senão falseada. (Grifo do autor)

Mediante esses e outros modos inferiorizantes de conceber os povos africanos e tudo o que foi trazido por eles, cabe, nesta pesquisa, demonstrar o quanto o continente africano, em sua grande diversidade, sendo o berço da humanidade, deve ser assim valorizado em seu potencial. Este, que pode ser demonstrado através das tecnologias variadas, as quais permitiram deixar o legado de incríveis construções, como as pirâmides egípcias. Outras áreas das ciências, como a medicina, a filosofia, a matemática e conhecimentos diversos circularam por impérios constituídos em várias partes do continente, a exemplo do Império Shongai, conforme destaca Lopes, quando descreve a cidade de Quíloa, onde habitava os Suaílis no século XII:

Quíloa, sua principal cidade, tornava-se o mais importante centro de comércio de ouro, cobre, estanho e ferro – comércio esse que desde o século VIII tinha sido privilégio exclusivo dos árabes de Mogadiscio, na Somália atual. Graças a essa prosperidade, Quíloa criava uma moeda e desenvolvia uma avançada concepção urbanística que compreendia até edifícios de cinco andares conforme relatos de escritores quinhentistas chineses (LOPES, 2011, p.109).

Esse exemplo ilustra o esplendor de algumas civilizações africanas, as quais não são conhecidas pela historiografia oficial, notadamente pela história que se ensina nos meios escolares. Um olhar para essa África de riquezas e potencialidades se faz necessário no intuito de situar a importância da tradição oral para essas sociedades, que não precisaram da escrita, por um motivo simples: a oralidade foi suficiente para manter a memória coletiva e transmitir as informações e ensinamentos fundamentais para o bom funcionamento dos grupos sociais. Dessa perspectiva é que considero importante conhecer os mecanismos que sustentam a tradição oral nas sociedades africanas e como esta tradição se mantém atualmente, num contexto de diáspora, no Brasil, na Bahia, e nessa região específica do sertão.

É nesse quadro de descontinuidades que trago, no atual cenário, onde se encontram espalhados os povos africanos e seus descendentes, a existência dos

terreiros, territórios sagrados de culto aos Orixás e outras divindades como caboclos e ciganos. A permanência dos terreiros entre nós é um sinal de que os descendentes dos povos africanos que aqui chegaram, de alguma maneira conseguiram fazer permanecer algo de essencial para suas existências.

Sabemos de todas as contingências que implicaram na vida desses homens e mulheres, no período da implantação do capitalismo no Brasil, quando ficaram com o trabalho pesado, tendo seus corpos explorados à exaustão, e tendo suas almas submetidas a toda espécie de humilhação e atrocidades, tais como a separação dos grupos familiares e/ou étnicos afins.

Portanto, ser escravizado significou lidar com todos os dilemas dessa situação e ainda buscar formas de adequar suas experiências à realidade que os obrigava a desenvolver mecanismos sutis de resistência. E foi como forma de enfrentamento às condições que lhes eram impostas que entre outras estratégias, surgem maneiras diversas de organização dos cultos que havia na África (SODRÉ, 1988; BASTIDE, 1980).

Estes, denominados primeiramente como batuques, foram atraindo adeptos ao passar do tempo (CAPUTO, 2012) até se organizarem nos terreiros e mesmo enfrentando toda forma de perseguição, traziam à realidade um conjunto de simbologias, práticas e ritos que foram se consolidando na religião dos negros. Esse vínculo espiritual com as origens africanas, notadamente com os ancestrais, tornou-se um elemento de pertencimento marcante para o que podemos entender como identidade, hoje, dos afro-descendentes. Para Hall (2009; 2014), Woodward (2014) e outros, definir “identidade” hoje requer considerar a fluidez desse conceito, e a mobilidade das escolhas feitas pelos indivíduos, no sentido de se produzirem enquanto sujeitos no mundo. Nas palavras de Silva (2014):

O processo de produção da identidade oscila entre dois movimentos: de um lado, estão aqueles processos que tendem a fixar e estabilizar a identidade; do outro, os processos que tendem a subvertê-la e desestabilizá-la[...]. Têm sido analisadas, assim, as identidades nacionais, as identidades de gênero, as identidades sexuais, as identidades raciais e étnicas (SILVA, 2014, p.84).

No caso dos povos africanos em sua vinda forçada para as Américas (e outras partes do mundo), o conjunto de elementos marcantes de suas identidades étnicas e culturais que foi massacrado pelo projeto escravista foi se organizando e estabelecendo em torno de outras referências que lhes fizesse vivenciar suas

crenças e assim, reformular também suas religiosidades, tornando o candomblé, a jurema, o canjerê e outros, formas de resistência e de persistência na atualidade.

Pesquisar a oralidade na transmissão das línguas yorubá e bantoem rituais dos terreiros leva-me à consideração sobre o envolvimento das pessoas de santo com a questão identitária. Estar vinculado a um terreiro requer do indivíduo - homem ou mulher - um conjunto de atitudes referentes ao assumir-se como filho ou filha de santo. Mesmo que ainda não iniciado, esse simpatizante (*abiã*) está participando de um contexto em que a africanidade aflora de várias maneiras, em gestos, em vestimentas, em modos de crer e representar essa crença.

As línguas de raiz banto e yorubá são, na maioria dos casos, a base de sustentação dos rituais e por sua vez, dos terreiros. Estes, são o lugar por excelência onde as populações periféricas têm contato com as línguas rituais, e portanto, lugares de fortalecimento dos laços de pertencimento e dos aspectos identitários. Assim, considero a relevância desse estudo em face da importância que têm as línguas do ramo banto e a yorubá (embora impactadas pelas mudanças históricas e sociais) como veículos da permanência da memória ancestral que alimenta a identidade afro-brasileira dos sujeitos vinculados aos terreiros de Juazeiro-Bahia

Pretendi, com esse estudo, responder à seguinte questão: Como a oralidade praticada nos terreiros - em especial a utilização das línguas africanas citadas - na transmissão de ensinamentos e rituais pode ser um elemento para a manutenção da memória coletiva do povo afrodescendente, e qual a implicação para a construção identitária dessas pessoas?

O *locus* onde se desenvolveu a presente pesquisa são os dois terreiros¹ de candomblé/umbanada² de Juazeiro-BA, um deles no bairro Palmares I, o outro no

¹Bandalecongo (Palmares I) e Unzó Congo Mutalenguzo (Juazeiro IV)

² Denominamos **candomblé/umbanda** como forma de registrar, que, conforme está demonstrado na Cartografia Social dos Terreiros de Juazeiro e Petrolina (2015), a quase totalidade dessas casas nas duas cidades têm, em seus cultos, práticas das duas Nações – Keto e Angola, ou seja, língua e cultura yorubá e do ramo banto – o que também será explicitado no decorrer deste trabalho. Portanto, candomblé/umbanda quer dizer que os cultos são cruzados, havendo elementos que são próprios das casas de Umbanda, como a presença de caboclos, que são uma herança advinda das celebrações da religiosidade dos povos indígenas, primeiros habitantes do Brasil.

bairro Juazeiro IV, com suas especificidades e práticas rituais, origens e histórias diversas. Investiguei como os sujeitos interagem através da oralidade nesses espaços; que lugar ocupa a linguagem oral na transmissão de seus ritos e fazeres sagrados, e como esses se articulam na constituição de suas identidades.

Procuro situar essa pesquisa num contexto de identidades em desconstrução e reconstrução a partir do conceito de “diáspora” proposto por Stuart Hall (2009) e Paul Gilroy (1993), os quais compreendem a cultura produzida por esses indivíduos como um produto híbrido e resultante das constantes interferências entre os grupos que se intercomunicam. Assim, considero que compreender a oralidade como elemento determinante para a transmissão de saberes ritualísticos do candomblé, significa valorizar a transmissão oral na manutenção da memória histórica de um povo marcado por rupturas, contrastes e reinvenção de suas formas de existência.

O objetivo geral deste trabalho foi assim definido: Investigar como são utilizados fragmentos da língua yorubá e banto em dois terreiros de candomblé/umbanda de Juazeiro-BA e de que forma essas comunidade religiosas experimentam modos de afirmação de suas identidades através da oralidade. E os objetivos específicos, na mesma perspectiva, assim delineados: Discutir as relações entre identidade e memória a partir da tradição oral; investigar como o pertencimento ao candomblé impacta as identidades dos filhos de santo; perceber, a partir da observação dos rituais públicos dos terreiros, fragmentos das línguas banto e yorubá.

Para adentrar ao estudo do que considero tradição oral no candomblé, parto de algumas considerações sobre a cosmologia africana, ou seja, os modos de compreender o sagrado, enfim, a relação desses povos com a divindade. O candomblé não é uma religião transplantada da África, como alguns pensam, mas uma religião constituída de elementos da cosmologia africana, que aqui foi tomando formas variadas e se desenvolveu de maneira a incorporar as divindades dos negros em modalidades de cultos que representam a atual realidade destes na diáspora.

Um exemplo disso é a junção de elementos da umbanda em boa parte dos terreiros, notadamente aqui no sertão baiano e pernambucano. Nesses, a presença dos caboclos nos cultos é uma forma de assinalar a mistura ocorrida entre elementos africanos e indígenas, marcando a instituição de novas maneiras de

reverenciar os principais elementos sagrados para esse povo, que agora organiza de outras maneiras suas crenças e cultos, na diáspora.

De acordo com Beniste (2002) o culto aos Orixás é organizado a partir da crença numa divindade suprema (Olorum, Olodumaré ou outros possíveis nomes), que criou o mundo e tudo o que existe (o Orum - o céu, e o Ayié - terra), criou também o panteão de orixás que conhecemos, tais como Oxossi, Ossain, Yemanjá, Xangô, Omulu, Oxum. Por se tratar de um estudo em que a cosmogonia e a cultura banto se faz presente, devido aos terreiros em estudo trabalharem com as duas Nações, utilizo também o registro *Nkisi* ou *Nkisis*, nome que significa divindade para os bantos, mesmo reconhecendo que o plural dessa palavra se forma de outra maneira, nas línguas banto.

A forma da organização ritualística do candomblé, de acordo com Beniste (idem), está assentada na tradição oral, tanto que “como não havia nenhuma forma de documento escrito no passado, tudo que foi preservado sobre suas divindades chegou até nós por palavras faladas que passaram de geração a geração” (BENISTE, 2002, p. 20). O autor afirma ainda que essas tradições são a única forma de conhecer a teogonia e a cosmologia dos povos africanos, ou o que eles pensam sobre as relações entre o céu e a terra. A cosmologia banto, também descrita por Fu-Kiau (1991), assenta-se crença das divindades representadas como elementos da natureza.

Assim, o candomblé tradicionalmente tem se constituído uma religião de afirmação e manutenção do yorubá (e do banto, além de outras nações africanas), através das práticas rituais nos terreiros, descritas por Beniste (2002, p. 20-24) como “Corpo das Tradições Orais”, o qual se compõe dos Signos de Ifá (respostas concedidas pelo oráculo – jogo de búzios); Liturgia (meio de comunicação dos praticantes com seus objetos de adoração, composta por símbolos e ritos agrupados em cerimonial e conduzidos por diferentes sacerdotes da hierarquia religiosa); os Cânticos que revelam o pensamento doutrinário e filosófico; narrativas que contam histórias dos antepassados e exaltam suas divindades; a Linguagem, que é chamada língua-de-santo, usada para impedir interferências e influências sincréticas. O último elemento desse Corpo de Tradições Orais são os Provérbios. Beniste (2002, p. 23) descreve-os como “as jóias da linguagem yorubá”, pois transmite profundos significados e são constantemente citados para promover o conhecimento das práticas rituais, além de dar sentido de disciplina e exemplos de

vida. Tratando especificamente do povo yorubá, o autor refere-se a essas tradições orais como parte central do conceito desse povo acerca da religião, o qual “forma a fundação e todo o princípio da vida desse povo” (p. 24).

A metodologia adotada nesta pesquisa, tem um perfil etnográfico, por compreender a necessidade de estar muito próxima desses sujeitos e de suas práticas simbólico-religiosas. Assim, optei pela pesquisa participante, que com seu caráter de “experimentação” do que se quer compreender, possibilita ao pesquisador adentrar ao mundo das subjetividades desses homens e mulheres filhos de santo e as suas formas de reelaborar constantemente seu lugar no mundo. De acordo com Macedo (2015)

“[...] a experiência dos atores sociais torna-se para a etnopesquisa uma radicalidade fundante com legitimidade própria. Ou seja, não há possibilidade de pesquisa sem que a experiência venha configurar a compreensão da singularidade de uma realidade em construção” (p. 29).

Compreendo a necessidade de construir este trabalho através de outra epistemologia - incluindo as vozes de outros sujeitos - que possa redimensionar a experiência; por isso deu-se a opção pela pesquisa participante. A partir desse tipo de pesquisa, busquei um olhar mais próximo com a comunidade dos terreiros, conhecendo o dia-a-dia de suas experiências, fazeres, práticas e saberes, considerando o que anuncia Macedo (2015) “experiência nos implica e nunca nos deixa indiferentes” (p. 25). Segundo ele, o corpo é habitado pela experiência, e é de onde emergem os sentidos do vivido (*idem*).

A experiência dos atores sociais torna-se para a etnopesquisa uma radicalidade fundante com legitimidade própria. Ou seja, não há possibilidade de pesquisa sem que a experiência venha produzir a compreensão da singularidade de uma realidade em construção (MACEDO, 2015. p.30)

Essa afirmação do autor corrobora o pensamento de Geertz (2008) que reafirma a presença do singular no universal e o universal no singular. Conforme descrito no terceiro capítulo, o processo metodológico foi composto de observações e registros *in loco*, além de entrevista semiestruturada com pessoas que são autoridades nos dois terreiros: o pai ou a mãe de santo (babalorixá ou yalorixá), uma ekedi, um ogã. A intenção dessa entrevista foi conhecer de que forma a tradição oral ou uso das línguas africanas yorubá e banto como língua litúrgica tem sido elemento base para a construção de suas identidades - ou pertencimento – enquanto afro-brasileiras.

A partir da audição das cantigas, foi feita a transliteração das palavras, e em seguida, com o auxílio de um professor de línguas banto e um professor de yorubá, os textos foram analisados, produzindo reflexões acerca da cultura e da oralidade – assim como da escrita – que permeiam as atividades nos terreiros, gerando um conjunto de elementos teórico-práticos que abrem outras perspectivas para se compreender a oralidade de maneira mais ampla do que inicialmente havia sido proposto.

Este trabalho organiza-se, em três capítulos, além deste introdutório, os quais são: o primeiro que é capítulo teórico, divide-se em três seções, a saber: primeiramente, “Tradição Oral e Africanidade”, onde apresento alguns elementos que se constituem basilares para as sociedades africanas dentro da tradição oral, e de que forma a oralidade sustenta e mantém vivos os terreiros. Na segunda, “Identidade ou Identidades?” trato da identidade dos sujeitos numa perspectiva que considera esse conceito flutuante e inconcluso, marcando a questão das interferências e trocas culturais que ocorrem entre os grupos sociais, nesse movimento de diáspora que ainda vivemos. A terceira seção, “Os Terreiros e o lugar da palavra: terreno de Espiritualidade, Resistência e Identidade”, é onde trato da vida espiritual dos povos de terreiro, a qual é marcada essencialmente pela palavra e por um compromisso de pertencimento.

No segundo capítulo, “Metodologia”, descrevo o processo metodológico empregado e os instrumentos utilizados, assim como o embasamento teórico que fundamenta os procedimentos. O terceiro capítulo apresenta a “Análise e Discussão” dos dados coletados em que tanto as entrevistas quanto os textos em yorubá e línguas banto foram transliterados e analisados através da Análise de Conteúdo (AC). Por fim, as Considerações Finais trazem uma visão conclusiva do trabalho, deixando claro o que foi possível e o que ainda poderá ser desenvolvido em um próximo estudo, mediante as limitações inerentes a todo processo de pesquisa, e a este, em específico.

Espero que com a discussão desenvolvida ao longo desta pesquisa, eu possa tocar num ponto crucial das nossas identidades negras e nos nossos vínculos de pertencimento, fortalecendo aquilo que nos une e contribuindo para que uma relação mais respeitosa e mais amorosa se construa na sociedade desse Sertão do São Francisco, terras baianas, onde ainda será preciso vencer desafios de convivência e respeito às diferenças.

Figura 2 - Área externa do terreiro Unzó Congo Mutalenguzo, onde se vê o barracão dedicado ao Caboclo Tupinambá



Fonte: Foto de Loná Pereira, 2017.

Na África, quando um ancião morre, é como se uma biblioteca se incendiasse.

Hampatê Ba, 2010.

CAPÍTULO I - ASPECTOS TEÓRICOS

1.1 TRADIÇÃO ORAL E AFRICANIDADE

1.1.1 A África tem História

Para compreender o que chamamos de tradição oral africana, parto primeiramente da compreensão de aspectos dessas sociedades que merecem ser evidenciados por se tratar de especificidades que fundamentam o modo de ser e de viver dos povos africanos, conforme demonstram os historiadores. Considerando que devemos à África o reconhecimento de sua contribuição à história da humanidade, a discussão sobre tradição oral aqui desenvolvida se fundamenta na importância social das narrativas que constituem o “relicário” de onde pode ser resgatado conhecimentos fundamentais para esses povos. O continente africano é um mosaico de tradições e histórias, porém os registros feitos através das fontes escritas não são suficientes para sustentar uma narrativa coerente com esse passado. Tanto que merece destaque o comparativo feito por M. Amadou M’Bow³:

Se a *Iliada* e a *Odisseia* podiam ser devidamente consideradas como fontes essenciais da história da Grécia antiga, em contrapartida, negava-se todo valor à tradição oral africana, essa memória dos povos que fornece, em suas vidas, atrama de tantos acontecimentos marcantes. Ao escrever a história de grande parte da África, recorria-se somente a fontes externas à África, oferecendo uma visão não do que poderia ser o percurso dos povos africanos, mas daquilo que se pensava que ele deveria ser. Tomando frequentemente a “Idade Média” europeia como ponto de referência, os modos de produção, as relações sociais tanto quanto as instituições políticas não eram percebidos senão em referência ao passado da Europa (M’ BOW, 2010, p. 44).

África, entretanto, mais que um continente, é um conjunto de especificidades, ou um mosaico de trajetórias e construções seculares, bem explicitado por M’Bow(2010, p. 45) quando diz que: “é amplamente reconhecido que as civilizações do continente africano, pela sua variedade linguística e cultural, formam em graus variados as vertentes históricas de um conjunto de povos e sociedades, unidos por laços seculares”. Sendo a história “amemória dos povos”,⁴ entendo que recontar uma história da África que respeite sua essência filosófica é necessário, como forma de prestar um tributo à memória dos nossos ancestrais. No

³ Prefácio do livro História Geral da África, vol. 1 (2010).

⁴M’Bow, prefácio. História Geral da África vol.I (2010)

entanto, sabemos que toda a narrativa que aprendemos sobre a África foi elaborada pela perspectiva dos historiadores externos ao continente, notadamente os europeus. Assim, como bem ilustra Moore (2010):

Até os anos sessenta do século XX, a produção sobre a história da África esteve inquestionavelmente monopolizada por africanistas europeus, americanos e árabes, majoritariamente imbuídos de uma visão fundamentalmente essencialista e raciológica. Essa tendência tem diminuído em parte, mas não desaparecido, com o crescimento exponencial de especialistas e cientistas africanos dedicados ao estudo do passado de seu próprio continente. Trata-se de especialistas que conhecem a África a partir de dentro, através das mentalidades, cosmogonias, línguas e estruturas que moldaram aquelas sociedades ao longo da mais extensa história do planeta (MOORE, 2010, p. 25).

É preciso que se diga que o pensamento racista atinge também a produção do conhecimento. Conforme se tem discutido em alguns espaços acadêmicos, o ideário eurocêntrico tem prevalecido sobre a nossa maneira de conceber a história e a dinâmica dos povos, como se só tivesse validade o conhecimento que teve origem nos espaços dos colonizadores. Esse é o racismo epistemológico, sobre o qual Lima (2015) expõe:

Segundo a lógica anteriormente referida, se atribui e se reconhece a produção de teoria a ocidentais brancos, enquanto os não-brancos produzem folclore, mitologia, lenda e não produzem teoria ou conhecimento legítimo. Daí a necessidade de descolonizar o pensamento e o conhecimento, como forma de fazer frente ao racismo institucional e ao racismo epistêmico (LIMA, 2015, p. 10).

Mediante toda essa carência de autores africanos nas páginas da filosofia e das demais ciências, na década de 1960 em diante intelectuais negros/africanos começam um movimento historiográfico visando significar a história da África contada pelos próprios africanos, procurando contrapor os argumentos da historiografia eurocentrista, que encontra eco na filosofia hegeliana, segundo a qual um povo que não tem escrita também não tem passado e nem história, e por consequência, também não teria cultura. O que parece provável é que aqueles que se ocuparam de escrever uma história do continente africano, na perspectiva colonialista, buscaram primeiramente uma forma de justificar a apropriação das riquezas de suas terras, disseminando a ideia de que lá havia povos “primitivos”, “atrasados”, onde ainda não tinha se dado a civilização.

A palavra **ÁFRICA** não tem somente uma possível etimologia. Sua origem é difícil de elucidar⁵. Essa terminologia teria sido imposta pelos romanos (**AFRICA**)⁶, sucedendo o termo “de origem grega ou egípcia Lybia, país dos Lebu ou Lubin do Gênesis”. Depois, de acordo com a mesma fonte, a palavra **Africa** passou a designar o litoral norte-africano, vindo a aplicar-se ao conjunto do continente, desde o fim do século I antes da Era Cristã, como destaca Ki-Zerbo⁷ (Introdução Geral)

Com efeito, a história da África, como a de toda a humanidade, é a história de uma tomada de consciência. Nesse sentido, a história da África deve ser reescrita. E isso porque, até o presente momento, ela foi mascarada, camuflada, desfigurada, mutilada (KI-ZERBO, 2010, p. 38).

Na perspectiva de compreender a “história como memória dos povos” (M’BOW, 2010), é preciso ter em mente os modos de ser e de viver que marcam de forma particular os povos que habitaram e habitam o continente africano, os quais ao longo do tempo têm elaborado suas crenças dentro de uma matriz filosófica com lógica própria. O pensamento histórico desses povos, como observam Hama e Ki-Zerbo (2010, p. 24) é caracterizado pela intemporalidade e dimensão social. O tempo é “o ritmo respiratório da coletividade”, tanto que assim se expressam os historiadores citados:

Em geral o tempo africano tradicional engloba e integra a eternidade em todos os sentidos. As gerações passadas não estão perdidas para o tempo presente. À sua maneira, elas permanecem sempre contemporâneas tão influentes, se não mais, quanto o eram durante a época em que viviam (HAMA e KI-ZERBO, 2010, p. 24).

Nessa lógica, o passado está ligado ao presente através do culto, sendo que os ancestrais são agentes diretos e privilegiados das decisões tomadas no presente. Assim, “o tempo africano tradicional engloba e integra a eternidade em todos os sentidos” (HAMA & KI-ZERBO, 2010, p. 25). Não havendo tempos estagnados entre uma geração e outra, e sim o sentido de continuidade; as gerações passadas estão num tempo contínuo, e não perdidas num lugar distante,

⁵ Nota do editor. História Geral da África, vol. I (2010)

⁶ O mesmo editor afirma ainda que a origem da palavra pode estar associada à origem latina em que *aprica* significa ensolarado, ou da origem grega *aprike* = isento de frio.

⁷ Ki-Zerbo, na Introdução Geral do Volume 1 – Metodologia e Pré-história da África. Brasília, UNESCO, 2010.

como geralmente é compreendido na abordagem ocidental do tempo. A história vivida pelo grupo, portanto, tem uma importância concreta, simbolizado e transmitido de formas diversas em determinados segmentos sociais. A história, dessa forma, “é a vida crescente do grupo” e não uma sequência de fatos que pertencem a um tempo longínquo.

Dizem Hama e Ki-Zerbo (2010) que “para o africano, o tempo é dinâmico” (p. 28), o tempo permanente é um elemento vivido no conjunto social. “O lugar do tempo é onde o homem pode, sem cessar, lutar pelo desenvolvimento de sua energia vital” (p. 25). Isso nos mostra que o pensamento filosófico africano é extremamente avançado em relação ao que conhecemos através da educação eurocentrista. Ainda nessa perspectiva de Hama e Ki-Zerbo (2010, p.29),

[...] a causalidade atua em todas as direções: o passado sobre o presente e o presente sobre o futuro, não apenas pela interpretação dos fatos e o peso dos acontecimentos passados, mas por uma irrupção direta que pode se exercer em todos os sentidos.

Dessa forma, o valor da expressão oral está, para os povos africanos, relacionada à sua própria existência e aos códigos de convivência que mantêm a vida em sociedade.

Tendo se constituído como civilizações com base na tradição oral, os povos africanos desenvolveram seus modos diferenciados de registrar os acontecimentos, o tempo, os ensinamentos, as regras de conduta. No entanto, a colonização lhes impôs um modelo onde a língua e a cultura são mecanismos de dominação, utilizando para isso a escrita. A oralidade passou a ser vista no mundo ocidental, eurocêntrico, como um modo de ser inferior ou marginal. Assim, pode-se dizer que o manto do colonizador impôs uma visão desfocada da África em toda a sua pluralidade, encobrendo uma gama de valores educacionais, religiosos e sociais transmitidos pela tradição oral. Em geral, a tônica dos discursos que nos chegaram sobre a África – diga-se de passagem, como totalmente apartada do Egito, com sua caracterização “branca” - tem sido nessa perspectiva descrita por Moore:

Os povos africanos ao sul do Saara foram apresentados, durante longo tempo, como gente “sem história”, “sem escrita”, “sem estados”, e “sem moeda”, ou seja, sociedades desprovidas de coerência orgânica. Sabe-se que na ótica materialista, hegemônica e linear do Ocidente e do Oriente Médio, a expressão “escrita”, a organização em “estados” e a utilização de “moeda” são sinônimos de inteligência, superioridade e civilização (MOORE 2010, p. 18).

E assim, os brasileiros, nas escolas, foram ensinados sobre uma África vazia, que não faz nenhum sentido a não ser quando entram na história do Brasil os “escravos”, numa ordem de narrativa que chega a “fazer sentido”, já que aqueles que vieram para trabalhar nas lavouras brasileiras são descritos como “sem cultura”, “sem escrita”, quase animalizados, portanto sem direito a serem considerados como os brancos. Nesse tempo, de 1517⁸ até aqui, componentes determinantes das culturas negras, a exemplo das narrativas orais, estão excluídas do conteúdo e dos currículos escolares no Brasil. Desconsidera-se o enorme contingente de afrodescendentes nesse país, razão que deveria ser suficiente para outro tratamento da história dos povos africanos.

Figura 3 – Autoridades do Terreiro Unzó Congo Mutalenguzo. Tata Hiata de Gongobila e Makota Kididi (Ioná Pereira)



Fonte: Acervo do Terreiro, 2017.

1.1.2 O Lugar da Oralidade para os povos africanos

A oralidade constitui o pilar da tradição na África e por sua vez sustenta os valores que precisam ser mantidos como forma de respeito à ancestralidade e de equilíbrio da sociedade. Essas narrativas também favorecem a continuidade de uma memória coletiva e o reforço do lugar de pertencimento que se faz necessário

⁸ Data em que consta (LOPES, 2011) a primeira ação do tráfico humano da África para o Brasil.

quando consideramos a identificação e a identidade dos sujeitos. As narrativas acompanhadas de elementos que envolvem a catarse, o lúdico e o didático, se configuram também um elemento de resistência ao colonizador com seu aparato letrado, que é seu aliado.

A oralidade, que nos dias atuais, vista como herança africana, resgata o sujeito pós colonial trazendo à tona a sua identificação, o seu pertencimento a uma comunidade linguística que não ficou num continente distante, perdido no tempo, mas vive nos movimentos e fluxos que reconstroem continuamente histórias, trajetórias e valores de vida.

Essa africanidade encontrada nos terreiros faz a religação com a ancestralidade e estabelece um vínculo de pertencimento entre os afrodescendentes de hoje e os homens e mulheres que chegaram ao Brasil trazendo seus elementos simbólico-religiosos. Esses, que hoje são significados através das religiosidades de matriz africana, que em geral são fundamentadas em princípios transmitidos pela tradição oral, elemento marcante deste vínculos com a África.

Na opinião de Vansina (2010) definir tradição oral é uma tarefa complexa. Não é fácil encontrar uma definição para dar conta desse termo em todos os seus aspectos. A tradição oral baseia-se em testemunho, que dá conta de uma mesma sequência de acontecimentos. Uma tradição (propriamente dita) transmite evidências para as gerações futuras; é uma mensagem transmitida de uma geração para a seguinte, em geral, portadora de orientações e ensinamentos que trazem benefícios para esta.

Porém, nem toda informação verbal é uma tradição, por isso há uma grande preocupação com a pureza dos ensinamentos transmitidos. O testemunho é de grande importância, tanto que os guardiães da tradição precisam se comprometer com a verdade; caso cometam alguma incoerência, perdem a credibilidade, pois aquele que falta com a verdade mata a sua própria pessoa como ser social e coletivo (VANSINA, 2010).

A tradição oral engloba um conhecimento de grande amplitude, relacionado a um conjunto de saberes norteadores da vida em comunidade e, do conhecimento sobre o mundo. Visto essa magnitude, Amadou Hampatê Ba (2010, p. 168) afirma: “Se formulássemos a seguinte pergunta a um verdadeiro tradicionalista africano: ‘O que é tradição oral?’, por certo ele se sentiria muito

embaraçado. Talvez respondesse simplesmente, após longo silêncio: “É o conhecimento total”.

O poder criador da palavra falada é tanto que se acredita que a realidade pode ser produzida pelo que se fala, sintetizando, pode-se dizer que “palavras criam coisas” (HAMPATÊ BA, 2010, p.168). As sociedades africanas permaneceram através dos tempos utilizando a oralidade para compor suas redes de informações e transmitir ensinamentos, códigos de conduta, narrativas heróicas e outros textos que são de interesse social, como os orikis.⁹Tais conteúdos só permanecem atuais constituindo a memória da coletividade, porque a tradição oral os mantém. É o que confirma Hampatê Ba (2010, p. 167):

Quando falamos de tradição em relação à história africana, referimo-nos à tradição oral, e nenhuma tentativa de penetrar a história e o espírito dos povos africanos terá validade a menos que se apóie nessa herança de conhecimentos de toda espécie, pacientemente transmitidos de boca a ouvido, de mestre a discípulo, ao longo dos séculos. Essa herança ainda não se perdeu e reside na memória da última geração de grandes depositários, de quem se pode dizer são a memória viva da África.

Não cabe aqui fazer comparações entre o valor da escrita e da oralidade, mas vale dizer que para as civilizações tradicionais africanas, a escrita não consegue simbolizar todo o conteúdo das narrativas consideradas essenciais para esses povos. Através da tradição oral é que se propaga todo um conjunto de saberes fundamentais para o equilíbrio social e as práticas comunitárias. O conjunto de tradições é transmitido com rigor, como forma de manter o funcionamento das organizações e a vida em sociedade. Para Vansina (2010):

Tudo o que uma sociedade considera importante para o perfeito funcionamento de suas instituições para uma correta compreensão dos vários status sociais e seus respectivos papéis, para os direitos e obrigações de cada um, tudo é cuidadosamente transmitido (VANSINA, 2010, p.146).

Essa cultura vibrante e dinâmica dos povos da África não precisa da escrita para ser perpetuada, uma vez que há um cuidado especial com o conteúdo que é transmitido. Sobre a relação com a escrita, Hampatê Ba (2010) mostra como essa ferramenta, nesse contexto, é concebida como elemento passível de manipulação:

⁹Informação oral veiculada no Curso de Yorubá através do professor Eduardo Pereira Odùdùwa. Juazeiro-Bahia, 03 a 05 de março de 2017

Nada prova *a priori* que a escrita resulta em um relato da realidade mais fidedigno do que o testemunho oral transmitido de geração a geração. As crônicas das guerras modernas servem para mostrar que, como se diz (na África), cadapartido ou nação “enxerga o meio-dia da porta de sua casa” – através do prisma das paixões, da mentalidade particular, dos interesses ou, ainda; da avidez em justificar um ponto de vista. Além disso, os próprios documentos escritos nem sempre se mantiveram livres de falsificações ou alterações, intencionais ou não, ao passarem sucessivamente pelas mãos dos copistas – fenômeno que originou, entre outras, as controvérsias sobre as “Sagradas Escrituras”. O que se encontra por detrás do testemunho, portanto, é o próprio valor do homem que faz o testemunho, o valor da cadeia de transmissão da qual ele faz parte, a fidedignidade das memórias individual e coletiva e o valor atribuído à verdade em uma determinada sociedade. Em suma: a ligação entre o homem e a palavra (HAMPATÊ BA, 2010, p. 169).

Dessa forma, percebemos como a tradição oral para o povo africano é um elemento fundante para seu modo de viver e conviver. Lopes (2011, p. 147) referindo-se aos registros feitos pelo Padre Mongameli Mabona¹⁰ explica que esse pesquisador discorre sobre a importância “entre os africanos, da palavra como símbolo criador, como energia que gera e cria dimensões e realidades novas e através da qual se estabelecem pactos e alianças.” A palavra, tanto para povos utentes das línguas do ramo lingüístico banto quanto para os utentes do yorubá e suas línguas próximas, assim como para os demais ramos lingüísticos, é um recurso que aproxima o homem da divindade, uma forma de potência.

Tanto que os idosos são considerados, por muitos povos africanos, a exemplo dos Xonas¹¹ como “bibliotecas ambulantes.” A arte de falar está equiparada à arte de cozinhar bem, de cumprir os rituais as cerimônias, de tocar bem o tambor, etc. Através da tradição oral os muitos povos africanos conseguiram manter sua cultura por séculos, chegando a constituir um acervo grandioso de saberes filosóficos, artísticos, tecnológicos outros que possibilitaram a manutenção da sociedade em suas condições específicas, até a invasão dos colonizadores europeus, que seja para se beneficiar com a mão de obra escravizada ou de riquezas como pedras preciosas, promoveram as mais violentas formas de dispersão entre os povos.

Para se ter a dimensão desse impacto para os grupos étnicos que aqui chegaram, vejamos o que diz Hampatê Ba (2003, p. 23): “diferente da concepção

¹⁰ Data de 1964 a fonte apresentada por Lopes (2011)

¹¹Lopes, 2011, p. 151

européia sobre família, na África tradicional, o indivíduo é inseparável de sua linhagem, que continua a viver através dele e da qual ele é apenas um prolongamento”. Percebemos, ainda, que os ensinamentos transmitidos através da oralidade, têm uma função primordial relacionada à coesão dos grupos sociais, nesse processo de alimentação da continuidade:

Toda instituição social, e também todo grupo social, tem uma identidade própria que traz consigo o passado inscrito nas representações coletivas de uma tradição, que o explica e o justifica. Por isso, toda tradição terá sua “superfície social”, utilizando a expressão empregada por H. Moniot. Sem superfície social, a tradição não seria mais transmitida e, sem função, perderia a razão de existência e seria abandonada pela instituição que a sustenta (VANSINA 2010, p. 146).

Numa cultura peculiar, que sempre se constituiu com base na palavra e no ensinamento, não há como conceber a continuidade social sem o auxílio permanente da tradição oral. É preciso, portanto, considerar a oralidade enquanto um modo de existir e não como uma carência social. Nas palavras de Vansina (2010, p. 139) “A oralidade é uma atitude diante da realidade e não a ausência de uma habilidade”, ou seja, podemos considerá-la um potencial daquela comunidade, uma riqueza cultural, utilizada dentro de uma filosofia de vida. Novamente Vansina (2010, p. 139) defende: “Uma sociedade oral reconhece a fala não apenas como um meio de comunicação diária, mas também como um meio de preservação da sabedoria dos ancestrais, venerada no que chamamos de elocuições-chave, isto é, a tradição oral” (VANSINA, p. 140).

Ao serem obrigados a se dispersarem pelos continentes através do tráfico de pessoas para atender ao capitalismo em seu estágio pré industrial, os africanos escravizados não trouxeram a prática da escrita, recurso não utilizado em seus lugares de origem, a não ser em raras exceções. De acordo com o relato de Lopes (2011), os africanos malês e hauçás, que vieram convertidos ao Islamismo dominavam a escrita árabe, e isso constituía motivo para os senhores dar-lhes ocupações diferenciadas dos demais.

As sociedades que não se valem da escrita, têm na transmissão oral o mecanismo adequado para garantir que todo o conjunto de saberes seja conhecido pelas gerações futuras. Esses saberes, em geral, são legitimados pela ancestralidade, o que dá o caráter sagrado a tais conhecimentos. Nesse sentido, Ki-Zerbo complementa:

Por mais útil que seja, o que é escrito se congela e se desseca. A escrita decanta, disseca, esquematiza e petrifica: a letra mata. A tradição reveste de carne e de cores, irriga de sangue o esqueleto do passado. Apresenta sob as três dimensões aquilo que muito frequentemente é esmagado sobre a superfície bidimensional de uma folha de papel (KI-ZERBO, 2010).

Viver numa sociedade grafocêntrica nos coloca num lugar de julgamento acerca das civilizações que não utilizam a escrita. Nessa cegueira cultural, tomamos em geral os nossos modos de ser e viver pelos mais importantes ou adequados, passando a considerar outros modos a partir da negação. Porém, as sociedades que não têm na escrita o centro dos seus processos históricos, têm na oralidade o uso democrático dos saberes, os quais são acessíveis a toda a comunidade, diferente do que ocorre na sociedade em que a escrita é instrumento de poder e acaba associando-se às relações de exclusão que há na sociedade.

Nas sociedades ocidentais, a memória depende da escrita, tendo esta uma importância que dá aos acontecimentos o *status* de serem dignos de registro. Já nas sociedades orais, de acordo com Vansina (2010, p.146):

Numa sociedade oral isso é feito pela tradição, enquanto numa sociedade que adota a escrita, somente as memórias menos importantes são deixadas à tradição. É esse fato que levou durante muito tempo historiadores, que vinham de sociedades letradas, a acreditar erroneamente que as tradições eram um tipo de conto de fadas, canção de ninar ou brincadeira de criança (VANSINA, 2010, p.146).

Há um discurso construído (KI-ZERBO, 2010) sobre as línguas africanas, em comparação com as indo-europeias, no qual estas são consideradas “mais avançadas” enquanto que as africanas seriam mais atrasadas, ou pobres, e com isso, menos importantes. No entanto, como nos mostra Ki-Zerbo (2010, p. 40), para o africano, a palavra é pesada. “Ela é fortemente ambígua, podendo fazer e desfazer[...]. A palavra é envolvida por apologias, alusões, subentendidos e provérbios claro-escuros para as pessoas comuns, mas luminosos para aqueles que se encontram munidos das antenas da sabedoria”. Conclui o autor, dizendo que na África, “a palavra não é desperdiçada”. E contestando o pensamento eurocêntrico excludente, que relega um lugar de inferioridade à tradição oral, o historiador advoga:

Indubitavelmente, a tradição oral é a fonte histórica mais íntima, mais suculenta e melhor nutrida pela seiva da autenticidade. Três fontes principais constituem os pilares do conhecimento histórico:

os documentos escritos, a arqueologia e a tradição oral. Essas três fontes são apoiadas pela linguística e pela antropologia, que permitem matizar e aprofundar a interpretação dos dados, por vezes excessivamente brutos e estéreis sem essa abordagem mais íntima. Estaríamos errados, entretanto, em estabelecer a priori uma hierarquia peremptória e definitiva entre essas diferentes fontes (KI-ZERBO, 2010, p. 36).

A importância da oralidade só pode ser compreendida quando observamos, por exemplo, as particularidades das línguas africanas. Tomando como exemplo o yorubá, as línguas africanas tonais, com tríplex ritmo de intensidade e duração, tornam necessário a audição do conteúdo para que se compreenda a mensagem, que pode ser expressa com ajuda da música – tambores falantes – ou até somente por ela¹². Explicando sobre esses tambores e os mecanismos que associam o som à comunicação, Ki-Zerbo (2010) explica:

Veículos da história falada, esses instrumentos são venerados e sagrados. Com efeito, incorporam-se ao artista, e seu lugar é tão importante na mensagem que, graças às línguas tonais, a música torna-se diretamente inteligível, transformando-se o instrumento na voz do artista sem que este tenha necessidade de articular uma só palavra. O tríplex ritmo tonal, de intensidade e de duração, faz-se então música significativa, nessa espécie de “semântico-melodismo [...]”. (KI-ZERBO, 2010, p.42).”

Compreendemos assim, o que explica Ki-Zerbo (2010) ao dizer que “na verdade, a música encontra-se de tal modo integrada à tradição que algumas narrativas somente podem ser transmitidas sob a forma cantada.” O *griot*, como ensina Hampatê Ba (2010) é a figura de destaque na sociedade oral, pois é ele quem transmite ensinamentos pela palavra, a tradição histórica depende de seu repasse. Também chamado de *dieli*, “está próximo do *doma*, o grande conhecedor das coisas. É uma autêntica biblioteca pública” (p. 195). O poder da palavra, e as possibilidades que a palavra conduz, são presentes nos rituais dos terreiros, mantendo as línguas ancestrais vivas, e dessa forma, marcando o pertencimento e a identidade dos filhos e filhas de santo.

¹²Informação oral veiculada no Curso de Yorubá através do professor Eduardo Pereira Odùdùwa. Juazeiro-Bahia, 03 a 05 de março de 2017

Figura 4- Área externa do Terreiro Bandaleongo no bairro Palmares I, Juazeiro-BA.



Fonte: Acervo da casa/2017.

Figura 5 - Fachada do terreiro Unzó Congo Mutalenguzo, bairro Juazeiro IV, Chácaras do Morrão, Juazeiro-BA.



Fonte: Acervo da casa/2017.

1.1.3 Oralidade e suas vinculações

Captar o sentido ou os sentidos da oralidade requer um olhar apurado sobre suas inter-relações com diversas formas de representação, que podemos chamar de escritas, corporais, ou ainda performáticas. O que entendemos como linguagem oral vincula-se com linguagens sutis, pictóricas, simbólicas, icônicas, movimentos corporais e gravação de símbolos. Como destaca Calvet (2011), a ausência de tradição escrita (alfabética) em determinado povo não significa ausência de tradição gráfica: “Em muitas sociedades de tradição oral, existe uma picturalidade muito viva, nas decorações de potes e de cabaças, nos tecidos, nas tatuagens e nas escarificações (...)” (CALVET, 2011, p. 11). Como ele destaca, mesmo não tendo a função de registrar a fala, esses registros participam da manutenção da memória social; os diversos tipos de grafismos encontrados nas sociedades orais têm um grande leque de representações, inclusive sobre a cosmologia dos povos.

Calvet (idem) destaca a utilização do tambor “mensageiro” na África, descrevendo ostoques do *cyóndo*, um tambor de madeira utilizado pelos luba (povo do oeste do Zaire) para enviar mensagens. Esse instrumento, feito com um tronco de madeira, possui uma cavidade com bordas em espessuras desiguais, que emite sons baixos e altos: a duração (vogais breves/longas) e a tonalidade dos sons que podem ser alto, baixo ou complexo. Nessa descrição de Calvet (idem), o entendimento da mensagem se faz pelas batidas do percussionista na borda feminina para os tons baixos e na borda masculina para os tons altos, e a duração sendo percebida pela vibração prolongada do som.

Para expressar uma narrativa dessa forma, o percussionista se utiliza da técnica da amplificação, que é basicamente desenvolver um texto ou uma idéia de base, podendo usar ainda o recurso das holófrases (mensagens estereotipadas que podem se constituir de um único verso ou de vários). Essa transposição requer um exercício mental e material no sentido de fazer o instrumento - *cyóndo*- comunicar uma informação que é complexa, de modo simplificado. O exemplo do *cyóndo* é mais um sobre os “tambores falantes”, que citamos também ao falar da cultura yorubá, indicando que vários povos do continente africano desenvolveram maneiras elaboradas de incrementarem a comunicação.

Essa possibilidade de transformar a palavra em outras formas de linguagem remete a um conhecimento de mundo muito amplo, talvez próximo do

entendimento dos filósofos e poetas. Paulo Freire (2001) já introduzia o termo “palavramundo” e Manoel de Barros diz poeticamente: “uso a palavra para compor meus silêncios”¹³. Para Muniz Sodré (1983, p. 122) “As palavras estão no mesmo plano dos gestos”. Zumthor (2007) fala da abstração da voz no mundo contemporâneo e da forma como ela, de certa forma, além de ser reproduzida pela tecnologia pode ser até criada por ela. Advoga que a voz não é a palavra, está para além desta, com sua polissemia. Posso acreditar que a voz expande a palavra ou as vozes ampliam a palavra e todos os seus sentidos, marcando um terreno extenso e sem fronteiras.

Os exemplos e as considerações apresentados por Calvet (2011) são muitos, e estes mostram que é muito pouco estabelecer uma relação de suposta inferioridade da tradição oral comparando-a com o registro escrito: são dois mundos diversos, que ora se aproximam, se cruzam, ou se distanciam em determinadas circunstâncias, como nas situações plurilíngues.

A oralidade requer ainda a presença do corpo, seu instrumental físico para se materializar, e adquire diferentes expressões. A expressão se corporifica e se traduz em gestos, atuações e performances, como lembra Zumthor (2007) ao relacionar o conceito de performance na linguagem com “o sensorial e o engajamento do corpo” (ZUMTHOR, 2007, p.5). No caso específico dos terreiros de candomblé/umbanda, a palavra nem sempre consegue canalizar tudo o que é preciso para transmitir os sentidos contidos nos atos litúrgicos da religião. Há todo um conjunto de elementos multissensoriais que não podem ser expressos pela palavra, como assinala Castillo (2010).

Não podemos incorrer no erro de considerar, como é comum em outras análises, os povos que utilizam a oralidade pelo viés da negação, ressaltando o que supostamente lhes falta (CALVET, 2011). Entendo que o papel da oralidade é amplo e decisivo inclusive para o aprendizado de qualquer língua. Nas sociedades onde a escrita alfabética ou não, os demais códigos são tão importantes quanto, não há essa hierarquização de papéis. O mundo da escrita é tão diverso que há escritas antigas de povos já desaparecidos no continente africano que até hoje não foi possível decifrá-las; assim também ocorreu com os Maias, Astecas e Incas na América ocupada por espanhóis e portugueses.

¹³<http://www.revistabula.com/2680-os-10-melhores-poemas-de-manoel-de-barros/>

Há, portanto, que se dar atenção aos entrelaçamentos do que é linguagem oral e suas formas pictóricas/simbólicas, dos grafismos que contam histórias do mundo e da experiência humana, possibilitando compreender que oral/escrito não constituem necessariamente, dicotomias, e nem demarcam terrenos mais ou menos legítimos ou “civilizados”.

Figura 6 - Saída de Eked/Makota no Terreiro Bandalecongo, ocasião da festa do Caboclo Sultão das Matas.



Fonte: Marques, 2017.

1.1.4 Oralidade, Candomblé e suas vinculações com a escrita.

Os terreiros de candomblé são templos sagrados, tanto do ponto de vista espiritual quanto cultural. Tudo o que é imaterial e circula nesses ambientes alimenta os modos de ser e de viver dos integrantes do culto. A maneira como se dá a aprendizagem dos elementos litúrgicos - como as rezas e cantos rituais nas casas de santo- é pela aprendizagem oral. Como afirma Caputo (2012), os terreiros são espaços educativos, onde se aprende pelo exemplo, pela vivências e pela linguagem: “As trocas espalhadas nas redes educativas dos terreiros distribuem os conhecimentos[...]participam em iguais condições crianças, jovens e adultos, respeitando-se sempre as hierarquias dos cargos e o tempo de iniciado”(CAPUTO,

2015, p. 790). As línguas que conhecemos hoje dentro dos terreiros são remanescentes de três grandes grupos etnolinguísticos:

Tabela 1 – Grupos Etnolinguísticos

GRUPOS	POVOS	ÁREA DE CHEGADA
Bantu	• Benguela	Maranhão
	• Angola e Congo (Zaire)	Rio de Janeiro
	• Cabinda	Bahia
	• Moçambique (de Moçambique, etc)	Pernambuco
Sudanês	• Yorubá (Nagô) da Nigéria	Bahia
	• Dahomean (Ewe) do Daomei (ou jeje) atual Benin	
	• Fanti-Axanti (Mina) da Costa do Ouro atual Gana	
	• Hauçás do norte da Nigéria	
Sudanês Islamizado	• Peul (Fula) – todo o norte da “África Negra” desde o Atlântico ao lago Tchad (incluindo Guiné Bissau)	Bahia
	• Mandinga (Mali) acima da Serra Leoa	
	• Tapa (Nupê) norte da Nigéria	

Fonte: Cacciatore, Olga G.(1977) reproduzido por Mary Francisca do Careno (2010)¹⁴

Essas línguas remanescentes, também atuaram como elemento aglutinador dos grupos étnicos na organização de novos espaços/lugares de culto, conforme Lima (2010) documenta, tomando por base os estudos de Bastide:

Num contexto adverso, de desagregação, de subordinação econômica e social, africanos tiveram que criar outras formas de solidariedade capazes de reagregar etnias e civilizações várias. No Brasil, em especial, o candomblé cumpriu esse papel ao aproximar divindades de grupos étnicos vizinhos na medida em que se mostraram eficientes no domínio da desesperança, da dor pelos castigos e humilhações, na reconformação de atitudes afetivas, de

¹⁴ In: COSTA, LOPES E CASTRO, 2010, p. 79-80.

laços de parentesco, na definição de uma corporalidade insubordinada e categorias de pensamento autônomas (LIMA, 2010, p. 132).

Nesse sentido, o candomblé sintetiza outra forma de apropriação simbólica e religiosa, no Brasil, utilizando-se dos elementos orais remanescentes. Para Caputo (2007) “A oralidade não é apenas a fala do pai-de-santo; é antes, sua estrutura, sua constituição.” Isso significa que as religiões de matriz africana - e nesse caso específico o candomblé, que adota elementos da umbanda ou não – se utiliza da palavra para estabelecer seus elementos de culto, numa perspectiva do poder divino que a palavra conduz.

Os fundamentos da religião são transmitidos em expressões orais, cantos, rezas e ritos falados, dançados e tocados, onde a força da oralidade está presente, conjugada a outras formas de expressão como a dança e o toque dos tambores. Tudo o que se faz no terreiro tem como base a tradição oral: os ensinamentos, os comportamentos, a forma como determinados aspectos do culto devem ser realizados, são prescritas e transmitidas pelos mais velhos ou pelas entidades quando incorporadas, utilizando-se da palavra falada.

É importante destacar o jogo divinatório do Ifá, oriundo da tradição yorubá que tem grande prestígio na África e que é praticado por sacerdotes preparados para manusear esses búzios e contas, dentro dos preceitos aprendidos na tradição. Também chamado de *Eridinlogun* (que também significa o número dezesseis em yorubá) esse jogo tem grande importância para as religiões de matriz africana, e seu conhecimento é totalmente embasado na oralidade. Sobre isso, afirma o prof. Dr. Ajibola Isau Badiru¹⁵ (2017): “O Ifá tem nexos com aplicações sociais, culturais, etc. Elos que fazem com que o tempo se torne um momento encantado”. As decisões mais importantes são tomadas pela consulta ao Ifá. O professor e sacerdote nigeriano também afirma sobre a palavra e seu poder: “A palavra expressa o axé. Se alguém é picado por uma cobra e o sabe o nome do veneno diz “sai” e o veneno sai”.

Essa forma de manutenção do conhecimento e memória ancestral embasada na tradição oral não seria considerada tão importante ou verdadeira se fosse veiculada por outros canais ou suportes. Afirma Ki-Zerbo: (2010) que a tradição acomoda-se muito pouco à tradução. Desenraizada, ela perde sua seiva e

¹⁵ Palestra em 19/09/2017 na UNEB campus III, Juazeiro-BA.

sua autenticidade, pois a língua é a “morada do ser”, e esse sentido é de grande importância para as religiosidades de matriz africana.

Por ter na palavra a transmissão do axé, da força vital, as práticas litúrgicas ocorrem em rituais precisos, em que o que se diz, corresponde ao que se faz, para que tudo possa se realizar na harmonia dos trabalhos. Ao passar pelo processo de iniciação no candomblé, a pessoa significa sua vida pelos ensinamentos que vai recebendo durante o tempo que estiver recolhido (período que em geral dura de 17 a 21 dias)¹⁶, todos eles através da oralidade.

Conforme a descrição de Caputo (2012, p. 67): “É nesse recolhimento que ocorrem as bases dos ensinamentos do candomblé, e onde a pessoa que se inicia também será orientada e observada a fim de aprender a controlar as manifestações de seu santo”. A mesma autora também salienta que nesse período o iniciante está recolhido e passa por rituais detalhados e que não podem ser vistos nem descritos para quem não é de dentro da religião. São praticados atos que envolvem o “segredo” que é a base de toda a prática dos terreiros.

Caputo (2012 p. 74), novamente reforça o poder dos rituais embasados na oralidade, informando que na iniciação ou “feitura de santo”, “as palavras têm poder e ação”, e não se pode ignorar aquilo que é pronunciado no decorrer de um rito. Além disso, transmite-se também o axé diretamente de um ser a outro, através da respiração e do hálito, “que dão vida à matéria inerte e atingem os planos mais profundos da personalidade” (p. 74). Resume Caputo (2012, p. 74) que:

A oralidade serve à estrutura dinâmica nagô[...] a expressão oral renasce constantemente e é produto da interação em dois níveis: o individual e o social. Social porque a palavra é ouvida, comunica e transmite o Asé dos antepassados a gerações presentes. E individual porque expressa e exterioriza um processo de síntese no qual intervêm todos os elementos que constituem o indivíduo.

Contradizendo a ideia de que ser educado é ser letrado, nos terreiros a educação se dá por ensinamentos que tem centralidade nos idosos e nas crianças. E são transmitidos através de literatura, provérbios, poemas (oriki) contos e cantigas. Esses elementos constituem o patrimônio vivo dos rituais religiosos e são estruturantes para a religião de santo. Assim, entendo que a permanência do candomblé e outras religiões de matriz africana nas terras brasileiras deve-se muito

¹⁶ Caputo (2012) e Beniste (2002). Esse período de recolhimento varia de acordo com a dinâmica do terreiro e com as circunstâncias; por exemplo, se o iniciado é criança, ou está vinculado a outros fatores que exijam redução desse tempo.

aos grupos étnicos conhecidos como nações Keto/Yorubá, Jeje/Fon e Banto ou Angola. Esses, entre os muitos grupos que chegaram ao Brasil, são os que mais contribuíram com a formação do patrimônio religioso que conhecemos (RAMOS, 1979; BENISTE, 2002; LOPES, 2011).

Há muitos nomes para identificar as numerosas etnias e grupos lingüísticos espalhados pela diáspora, mas nesse estudo me detenho em dois grupos específicos: os povos de raiz banto ou Angola e os de raiz yorubá ou ketu, antigo reino de Oyó, território hoje ocupado pela Nigéria. Junto a esses dois grandes grupos, situo também os *jeje*, que geograficamente são próximos dos yorubá, mas mantiveram ao longo do tempo uma constante rivalidade. Os *jeje* ou *fon* são o mesmo grupo étnico-lingüístico, os quais têm uma certa proximidade com a língua yorubá, sendo vizinhos destes na fronteira leste. São o povo do antigo reino de Dhaomé. Dentro do grupo lingüístico *jeje*, situados onde hoje é o Benin, também existiam outras etnias, tais como os Abomei e os Ashantis.

Como essas etnias, nem sempre amigos em suas terras de origem, aqui possibilitaram o nascimento de práticas religiosas que de certa forma estivessem vinculadas ao seu universo cultural na distante África, é uma questão que está longe de ter uma única resposta. Para Sodré (1988),

A forma mítica era essencial ao impulso nagô de preservação dos dispositivos culturais de origem. E como se tratava de uma cultura desterritorializada, constituíam-se associações (*ebé*), que, com o *pretexto religioso* [...] se instalaram em espaços territoriais urbanos, conhecidos como *roças* ou *terreiros* (SODRÉ, 1988, p.120-121).

Sodré (idem, p. 121) situa os terreiros como espaços de resistência à ideologia dominante, uma forma de oposição à lógica do poder vigente. Provavelmente, a própria diáspora e as condições a que foram submetidos os africanos geraram a possibilidade de fomentar tais práticas rituais. Isso revela o quanto foi preciso que os negros e negras investissem em estratégias de sobrevivência tanto física quanto simbólica, superando algumas diferenças e promovendo as semelhanças nos cultos.

Dessa forma, hoje pesquisadores identificam uma grande proximidade entre as práticas rituais e elementos litúrgicos das nações banto, keto e *jeje*, e casos em que alguns elementos de uma nação foram absorvidos por outra, porém todas mantenedoras de seus traços lingüísticos, fazendo permanecer a cosmologia desses grupos com forte valorização da ancestralidade. Sodré (1988, p. 127),

documenta que “para a ordem humana negra, entretanto, vida e morte, aiê e orum, não são termos que se opunham disjuntivamente, na base de uma mútua exclusão radical. O ancestral (morto), pai ou mãe, está sempre presente no grupo como um aliado...”

É na esfera da linguagem que encontramos a memória dos antigos nos rituais religiosos: “A oralidade manteve entre nós o candomblé e suas línguas” (CAPUTO, 2015, p. 5). Essa declaração de Stela Caputo resume bem a importância da tradição oral para os povos que instituíram aqui as bases da religiosidade africana e afrodescendente. Para essa pesquisadora, tudo o que compõe a estrutura do candomblé passa de geração em geração através da palavra falada, “trazendo essas culturas desde a escravidão até nossos dias” (idem). O povo de santo começa a conviver com as línguas africanas faladas nos terreiros, desde os primeiros contatos com esse ambiente.

De acordo com Caputo (2015), no caso específico do terreiro por ela estudado, todos os membros adquirem um repertório em yorubá para manejar os rituais e de certa forma acabam ficando bilíngues, embora dominar o repertório não significa dizer que conhece todos os significados das palavras e expressões aprendidas. Confirmando a ampla significação da utilização de uma língua africana nos cultos, a pesquisadora (2015, p. 9) documenta que o ensino de yorubá não se dá na escola, “mas é impregnado de processos educativos que tecem sentidos para os que participam da sua cultura”. Nesse mesmo aspecto, Castro (1983) refere-se à operacionalização das línguas rituais que ela denomina “línguas de santo”, a qual:

Compreende uma terminologia religiosa operacional, de caráter mágico-semântico e de aparente forma portuguesa, mas que repousa sobre sistemas lexicais de diferentes línguas africanas que provavelmente foram faladas no Brasil durante a escravidão(CASTRO, 1983, p. 4).

Assim, a língua cria um sentido de unidade e de identificação que, no espaço do terreiro, promove a ligação entre os filhos da casa, o que se torna um elemento de constituição da identificação, ou da identidade desses afrodescendentes.

Castillo, (2010) em sua pesquisa acerca da oralidade e escrita em terreiros de Salvador, demonstra numa análise embasada em falas de pessoas que viveram tempos mais antigos do candomblé, que a documentação escrita esteve presente

na história dos candomblés da Bahia. Notadamente, se considerarmos aqueles ligados à tradição yorubá, como o *Gantois*, e o *Ilê Axé Opô Afonjá*, dois dos terreiros mais conhecidos e considerados pela sua vinculação ao que se considera “tradição africana.”

Segundo a estudiosa, sempre houve a necessidade de algum tipo de registro escrito nas casas de santo, como a identificação, o nome da casa ou da entidade que ali tinha assento, faixas com nome dos cargos de quem era consagrado, etc. Num outro momento, ela explica que a escrita era também utilizada para a comunicação externa (avisos, comunicados) e também nas práticas rituais para pedidos aos Orixás e Nkisis. Atualmente, a pesquisadora faz referência a um número crescente de sacerdotes e sacerdotisas baianos e de outros estados que têm se envolvido de forma crescente com a escrita, inclusive alguns destes tendo publicado seus próprios escritos e adentrado no mundo acadêmico (CASTILLO, 2010).

Para essa autora, um dos fatores que manteve os candomblés longe do registro escrito foi o fato de as mães e pais de santo não serem alfabetizadas. Porém, com a abertura dos terreiros a pessoas que sabiam ler - pessoas influentes como pesquisadores, escritores e outros - o cotidiano dos terreiros foi começando a ser revelado pelo poder da escrita. Inclusive, nesse sentido, a autora descreve a passagem de Pierre Verger pelos candomblés da Bahia chegando a ficar um tempo na Nigéria, período em que pesquisou e escreveu um livro narrando todo o trabalho com as folhas sagradas (Ewè, 1995). Antes mesmo de ir à África, Verger deixou muitos escritos documentando cenas dos terreiros, sendo duramente criticado por sua conduta, até nos dias atuais¹⁷.

¹⁷Em entrevista a esta autora, (setembro de 2017) o historiador e sacerdote Taata Komanannji relata que os terreiros de raiz banto nutrem uma grande aversão pelas publicações de Verger devido à exposição que este teria feito das questões sagradas e elementos do culto, que fazem parte, segundo ele, dos segredos da religião.

Figura 7 - Evento de lançamento do livro “A Voz do Tempo” com a presença dos participantes do Encontro Nacional da Nova Cartografia Social do Brasil, no Terreiro Bandalecongo. Setembro, 2017



Fonte:Foto do acervo pessoal de Mãe Maria de Tempo¹⁸.

Mesmo predominando a tradição embasada na oralidade, o lugar da escrita no terreiro também precisa ser considerado, embora numa dimensão menos ampla, porem crucial. Sendo a escrita e a oralidade elementos que não se excluem, no cotidiano dos terreiros esses dois elementos se cruzam em algum momento. Exemplo bem claro é o caderninho de fundamentos que cada iniciado recebe para anotações dos ensinamentos (orais) que vai recebendo durante o período do seu recolhimento. Castillo (2010) se refere à existência desse caderno que circula nos terreiros contendo ensinamentos primordiais e informações necessárias à conduta do recém iniciado, o qual gradativamente vai tendo acesso a informações de cunho mais específico (mais conhecimento sobre o “segredo”). No entanto, o conteúdo desse caderno não deve ser acessado por nenhuma outra pessoa. Sobre isso, a autora confirma que: “É este aspecto do caderno de fundamento, a possibilidade de ser acessado por terceiros para adquirir saber de uma forma desvinculada da

¹⁸ Na imagem, esta pesquisadora apresenta o livro do qual é organizadora, às pessoas presentes no evento.

experiência, que faz com que se torne uma prática tão secreta”(CASTILLO, 2010, p. 90).

Ficou evidente no contato como cotidiano dos terreiros, que a escrita é uma das formas atuais de sistematizar o conhecimento, porém sozinha perde seu sentido¹⁹. Sempre é ressaltada a importância da vivência e da experiência como fonte maior de aprendizado, o “aprender vendo e vivendo.” Essa concepção também é compartilhada por Castillo (2010, p. 30), quando afirma que a palavra precisa de elementos multissensoriais para poder transmitir toda a simbologia referente ao culto. Segundo suas pesquisas, a palavra escrita não poderia, na opinião das autoridades de terreiros ouvidos pela pesquisadora, transmitir conhecimentos em sua completude, muito menos o axé, que se dá na transmissão através da experimentação da experiência. Explicita também que o componente verbal é apenas uma parte de todo o conjunto dos ensinamentos, que perpassa principalmente pela gestualidade, pela autoridade de quem ensina e tem como base o axé.

¹⁹Castillo (2010) refere-se à publicação em *sites de internet*, de muito material que relatam práticas privativas dos terreiros, até mesmo como fazer determinados trabalhos e *ebós*. Outras informações são referentes ao jogo de búzios, etc. Segundo as autoridades de terreiro entrevistadas por ela, essas informações, embora banalizem o terreiro, não seriam tão “eficientes” porque não dispõem do axé transmitido pela autoridade dos mais velhos de santo. Faltaria algo essencial. E como uma fotografia que retrata a pessoa, mas “não é” a pessoa.

Figura 8 - Yalorixá Mãe Maria de Tempo em noite de festa do Orixá da casa



Fonte: Juracy Marques, 2017.

1.1.5 Banto: Uma Raiz Linguística extensa

Banto é um grupo etnolinguístico que compreende cerca de quatrocentas línguas, cada uma correspondente a um agrupamento étnico, espalhados na região central do continente africano. O tronco linguístico comum é o “pronto-bantu” falado há milênios. O que conhecemos como nação Banto ou Angola, ou ainda Congo, pode ser definido como um grande contingente de povos que passaram por migrações internas - resultado de ações dos colonizadores europeus que incitaram grupos rivais - ocupando a região central da África, a região subsaariana. Os povos bantos se espalham por uma superfície de mais de 9 milhões de quilômetros quadrados, povoando assim praticamente um terço do

continente. Falar desses povos significa tratar de costumes de grupos que não só no campo linguístico desenvolveram parentesco, mas constituíram vínculos culturais a partir de diversas práticas e simbologias.

Figura 9 - Mapa da África localizando a região de influência das línguas banto.



Fonte: CASTRO, 2001.

Sendo os grupos etnolinguísticos de raiz banto tão numerosos, não há consenso entre os especialistas sobre sua classificação e subclassificações (LOPES, 2011); também não se tem registro sobre quais desses teriam vindo para o Brasil, de forma precisa. Cada grupo possui muitos subgrupos, como informa Lopes. Citando os estudos de Obenga (1985), Lopes (2011, p. 97-106) cataloga 28 grandes grupos de povos banto que teriam sido “comprovada ou presumivelmente traficados para o Brasil.” Dentro desses, aparece um quantitativo de 288 grupos étnico-linguísticos diferentes, os quais ainda se subdividem, a exemplo do grupo

Bantos do Equador que é composto de 8 subgrupos, com várias etnias cada: o primeiro subgrupo é composto de 12 etnias.

Os bantos do Centro - os primeiros africanos a chegarem ao Brasil - são os que deixaram “profundas influências” no português brasileiro (LOPES, 2011) cujas línguas Quimbundo e Quicongo - esta última, a mais comum em Angola - povoaram os territórios para onde vieram africanos dessa região. Como afirma Careno (2010, p. 78), a Bahia também recebeu muitos povos do grupo banto, “contradizendo a concepção de que nesse estado só tivesse existido o Iorubá”. Por representar um conjunto de numerosos povos e idiomas com uma proximidade entre si, através da raiz linguística, esse “aparentamento” facilitou a consolidação de vínculos entre eles, tanto que Miller (2008, p. 53) afirma sobre esses grupos: “procuravam meios de colaboração dentro da escravidão”, e dessa forma o sentido de ser “congo” na diáspora foi inventado no cotidiano.

De acordo com D. Olderogge (2010) tem sido difícil para os linguistas e etnógrafos determinarem a “gênese do Banto”. Entre as várias hipóteses levantadas, alguns situam a origem desse grupo lingüístico entre os Luba e os Bemba no Alto Zaire. O autor afirma que: “Alguns arqueólogos associam a difusão do ferro na parte meridional do continente à migração dos Banto, que teriam introduzido aquela tecnologia superior.” E assim os caracteriza:

Ora, importa não insistir em procurar tipos puros na evolução histórica. De fato, os povos Bantu diferem grandemente do ponto de vista antropológico: cor da pele, altura, dimensões corporais, etc. (...) também há grandes variações no tipo de atividade econômica e na organização social. Alguns grupos bantos são matrilineares, outros patrilineares (OLDEROGGE, 2010, p. 274).

Historiadores como Miller (2008), entre outros, narram a colonização e catequização de grupos africanos ainda em sua terra natal, onde foram constituídas povoações onde esses eram “aculturados” antes mesmo de serem embarcados para o Brasil e outros países. Alguns foram alcançados pelas estratégias de aproximação através do propósito religioso do catolicismo. Ainda na África, foram catequizados, de forma que chegaram a aprender minimamente o português e se aproximaram bastante do modo de vida dos portugueses antes de serem trazidos ao Brasil (MILLER, 2008).

O professor/historiador Raimundo Silva²⁰ em entrevista para esta pesquisa afirma que os povos do ramo banto chegaram pela primeira vez ao Brasil ainda no século XVI,- grupos de escravizados da etnia kicongo chegaram ainda em 1557 - e continuaram vindo em épocas diferentes, de regiões diferentes do continente africano para variados lugares do território brasileiro, tendo a região do Congo e de Angola como centros onde floresceu durante séculos, o tráfico humano praticado por Portugal e outros países da Europa. Isso indica a existência de uma grande diversidade de grupos étnicos originários do ramo banto no Brasil. Esse pesquisador afirma que há um número muito maior de línguas do ramo banto, do que de outros ramos lingüísticos, citando as que são mais comuns na atualidade: quibundo, umbundo, muxicongo, kicongo Assim, conforme o que defende o estudioso, o grupo etnolingüístico banto seria o mais numeroso e o que mais tem deixado influências para a sociedade e a cultura brasileiras.

Muitos povos levados da África central e de outras partes do continente, até meados do século XVII, foram escolhidos para a escravização nas colônias portuguesas por já terem uma familiaridade substancial com o mundo da cultura dominante no qual estavam prestes a entrar. Havia a idéia de que os congolezes, pelo contato com o cristianismo imposto pelos portugueses, fossem, por isso, mais dóceis e conformados (MILLER, 2008).

Ainda sobre os modos de vida dos povos banto Thornton (2004, p. 81) informa: “Os habitantes da África Central nos séculos XVI e XVII possuíam um sistema religioso e cerimonial bastante estável, cuja maior mudança não procedeu da instabilidade, mas da introdução do cristianismo”. Para esse autor, as crenças existentes entre os bantos/congos é que esses africanos acreditavam em uma variedade de seres espirituais residentes no “outro mundo” (p. 86). Miller (2008) informa que o termo “congo” adquiriu vários significados menos precisos que mudaram através dos tempos, e variavam de uma nação européia para outra. Para esse pesquisador:

Etnógrafos, nos tempos modernos, têm acrescentado um sentido lingüístico ao termo “congo”, estendendo-o aos povos que vivem ao longo da costa, ao norte da foz do Zaire até a parte inferior do rio Ogowe[...] eram frequentemente designados como a língua ou o agrupamento de línguas quicongo (MILLER, 2008, p.52).

²⁰Mais conhecido como Taata Komanannji, sacerdote e estudioso das línguas banto

A religiosidade do povo congo era composta por crenças que incluíam um numeroso panteão de seres sobrenaturais, e mesmo sendo os primeiros povos que se permitiram submeter ao cristianismo, não o praticavam fielmente. É o que documenta Thornton (2004, p. 94): “A conversão ao cristianismo raramente envolvia qualquer mudança religiosa fundamental.” Afirma também que:

Às vezes, o clero (português) menosprezava o cristianismo do congo porque sua visão congoleza de fé continha elementos substanciais de sua religiosidade original, ou porque os congolezes deixavam de honrar o clero da maneira como estes achavam ter direito (THORNTON, 2004, p. 94).

O desenvolvimento dos povos banto atingiu a arte, a arquitetura e outros aspectos, conforme descreve Lopes (2011, p. 149). A essência da filosofia banto é a importância que atribuem à ancestralidade: “De fato, parece que em todas as religiões bantas os espíritos dos ancestrais são intermediários entre a divindade suprema e o homem. Assim, são eles que levam as oferendas dos fieis e intercedem em seu favor junto a Nzambi, Suku, Kalunga, etc”. Outra afirmação de Lopes (2011, p. 148) revela a vivência espiritualizada desses povos: “A noção de força vital ente os Bantos chega até os seres inanimados”. Os modos de serdos povos banto também é revelado por Lopes quando cita exemplos da linguagem oral desses povos, cujo significado aponta no sentido de uma convivência harmoniosa entre os grupos humanos:

Em Quimbundo o verbo *kubinga* significa tanto *dever* quanto *precisar*, em Suáli *kuhi-taje* quer dizer não só *precisar* como *querer*, e em Umbundo o verbo *laka* tem o significado tanto de *querer* quanto de *precisar*. Assim, entre os Quimbundos, só se *precisa* do que se *deve precisar*; entre os povos que falam o Suáli, só se *deseja* (quer) o que se *precisa*, e entre os Umbundos, só se *deseja* o que se *deve desejar* (LOPES, 2011, p.147-148).

Essa compreensão do sagrado envolvendo toda a extensão da vida na terra e incluindo os seres humanos, está em harmonia com a visão espiritualista que Fu-Kiau (1991) expõe em seu belo texto “A visão Bântu Kôngo da Sacralidade do Mundo Natural,” quando trata da interação homem-natureza na filosofia banto envolve todos os elementos vivos no planeta. Esse é um aprendizado que acompanha as pessoas em todas as gerações:

O mundo natural é o mais seguro e rico laboratório da raça humana. É um laboratório sem paredes, que os Bântu continuam a

descobrir desde a sua mais tenra idade. O processo fundamental de aprendizagem para os jovens Bântu tem lugar dentro desses laboratórios sem paredes. As pessoas andam dentro deles silenciosamente, por causa da sua sacralidade, e elas ficam de pé ali assim como diante de monumentos (FU-KIAU, 1991, p. 7).

Na visão daquele historiador, o mundo natural é secreto e sagrado. Valores esses que passados de geração a geração como o único meio de manter a mãe Terra segura e sadia para continuar a fornecer a vida, dentro do equilíbrio contido nesses dois termos: o segredo e a sacralidade (FU-KIAU, 1991, p. 4).

Figura 10 - Entrevista do Taata Komanannji a esta autora e ao pesquisador do PPGECH Robson Marques. Juazeiro, 2017.



Fonte: Foto de Daniela Santos.

No entanto, dispendo de tamanha sabedoria, as narrativas construídas sobre os povos bantos no Brasil seguiram caminhos bem diferentes, não revelando seus aspectos de sofisticação filosófica/artística, nem espiritual. A forma como os bantos foram retratados pela historiografia brasileira reflete uma visão estereotipada e extremamente preconceituosa. Conforme declara Lopes (2011), os povos do ramo linguístico Banto, Congo ou Angola, no imaginário colonial foram concebidos como aqueles grupos mais passivos ou mesmo, mais preguiçosos, considerados “manhosos” e “insolentes.”

Na análise de Lopes (2011), toda a narrativa brasileira sobre os povos bantos é cheia de equívocos e predominantemente racista, o que revela a forma

como se constituiu um discurso perverso sobre os africanos de modo geral na sociedade brasileira. É o que se percebe nas obras de Nina Rodrigues, Afrânio Peixoto, Braz do Amaral, entre outros. Sobre os bantos, de modo específico, escreveram esses nomes ilustres: “A preferência de todo o Brasil, exceto a Bahia, por Angola, é que embora mais feios, menos cultos, eram mais dóceis e obedientes ao trabalho”²¹.

Por outro lado, é importante que se diga de como esses povos bantos não aceitaram pacificamente a dominação portuguesa. Há registros de que a rainha Nzinga, (que reinou nas terras do Hembe e Matambe, fronteira norte de Angola com a República Democrática do Congo nas primeiras décadas do século XVII), legendária por seus feitos históricos e pela diplomacia, reúne seu exército para combater os portugueses. Essa rainha destacou-se pela estrutura de poder que implantou na corte e pelo perfeito funcionamento burocrático do seu governo, num período em que toda a região vivia em guerra permanente. Torna-se embaixadora do irmão, seu adversário político, em Luanda, para negociar a paz com o governador de Angola, Congo e Benguela, o português João Correia de Souza (LOPES, 2011). Ela permitiu ser batizada para ganhar a confiança dos portugueses, ganhando o nome de Ana, mas não se converteu ao cristianismo. Organizou seus exércitos em vários momentos para combater os portugueses e encontrou meios de neutralizar lideranças colonialistas, até quando morreu aos 81 anos. Os bantus, com sua grande extensão geográfica, sua multiplicidade de grupos e grande legado cultural, representam uma África rica, que não está distante de nós, mas permanece alimentando vínculos entre o presente e o passado, e nos terreiros, fazendo permanecer a presença da ancestralidade.

²¹Afrânio Peixoto (1980), citado por Lopes (2011, p. 93)

Figura 11 - Filhas e filhos de Santo do Terreiro Bandalecongo



Fonte: Acervo de Mãe Maria de Tempo/ 2017.

1.1.6 Yorubá: Língua dos herdeiros de Odùdùwa

O yorubá é uma das 250 línguas ainda faladas na região da Nigéria e proximidades. Os povos que conhecemos como falantes do yorubá são os que ocuparam e ocupam o território nigeriano e adjacências, com uma população calculada entre 12 e 14 milhões de pessoas, sendo que na fronteira esquerda encontra-se o grupo étnico *jejeou fon*, tradicionais inimigos dos yorubá. Alguns estudiosos apontam que os yorubá reivindicam o reconhecimento como o primeiro povo a habitar o planeta e por isso, querem que essa também seja a língua de referência, ou seja, o primeiro idioma da humanidade, o mesmo que possibilitou que a cosmologia yorubá chegasse ao Brasil. De acordo com Maniacky (2010), das 6.000 línguas faladas no planeta, as africanas são entre 1.500 e 2.000, representando praticamente $\frac{1}{4}$ dos idiomas do mundo.

O yorubá é uma das línguas africanas mais conhecidas fora do continente; calcula-se que há cerca de 6 milhões de falantes de yorubá espalhados por diversos países, inclusive o Brasil, devido à diáspora. Esse povo acredita ter na sua origem o mito fundador de Odùdùwa que está na base da explicação mítico-

filosóficas para a criação do mundo, narrativa que inclui a participação de Odùdùwa numa parte do continente que seria a cidade de Ifé, ou Léfé, capital do reino de Oyó. Nessa crença, o primeiro rei de Ifé (Odùduwá) é considerado o pai de todos os yorubás e de todos os seres humanos, enfim, pai de tudo o que tem vida. Ifé, então, seria o centro da terra porque é o ponto onde desceu dos céus a primeira divindade, Odùduwá. O principal elemento da religiosidade yorubá é um deus criador, que dá origem a todos os outros e dá sentido à vida humana.

Na verdade, Odùdùwa, o personagem lendário existiu, tendo sido sequestrado pelo Islão quando jovem, conseguiu fugir de Meca e voltar a Léfé, a cidade sagrada, onde constituiu seu reinado. Os filhos de Odùdùwa deram continuidade ao governo do fundador, tendo iniciado as diversas dinastias yorubás cujo apogeu ocorreu entre os anos 600 e 900 da Era Cristã. Esse povo ficou conhecido por serem excelentes artistas e comerciantes.

A língua yorubá chegou ao Brasil com os escravizados que vinham das proximidades do rio Níger, e no processo de constituição dos cultos de matriz africana em território brasileiro, esse povo (também conhecido como nação ketu) teve papel determinante. Como afirma Ojo-Ade (2010, p. 45), esse povo “foram dos últimos a chegar nas sociedades escravocratas da diáspora.” Nos atuais terreiros, o yorubá é vivenciado nos amplamente nos rituais; em rezas, saudações, cumprimentos, cantigas, oriki (poemas, frases de louvação ao orixá) ou nos nomes das comidas oferecidas às entidades. Conforme explicita Caputo (2007, p. 7):

A língua yorubá está presente tanto nas narrativas de mãe Beata, em quase todos os cantos, como no universo do candomblé de uma maneira geral. Não propriamente como língua corrente, mas como língua ritualística, o que revela uma forma não só de mantê-la viva, mas também de criar/ preservar/atualizar uma pertença étnico-racial.

Nesse movimento diaspórico, entendemos como Hall (2009, p. 43) que “Estamos sempre em processo de formação cultural. A cultura não é uma questão de ontologia, de ser, mas de se tornar.” Nessas trocas, a entrada de elementos brasileiros como os caboclos nos cultos trazidos da África, não é de se estranhar, como afirma Ojo-Adé (2020, p. 55): “A cultura yorubá é conhecida por respeitar todas as outras”. Assim, a cosmologia própria dos povos de nação ketu/yorubá, permanece até os dias atuais recebendo empréstimos a partir das interações com outros grupos étnicos - a exemplo dos *jeje* e dos *bantu*, além dos

indígenas que aqui também cultivavam suas crenças- a qual determina boa parte dos cultos do candomblé na Bahia, organizada como afirma Beniste (2002, p. 77):

Os yorubá designam as divindades servidoras da humanidade pelo nome genérico de Òrìsà, que é aceito pela modalidade de culto aqui estabelecida com o nome de Candomblé de Kétu ou Nàgó, numa alusão conjunta às suas origens étnicas. Da mesma forma como Olóodumaré criou o òrun e o àyé, assim como todos os habitantes, igualmente criou as divindades e espíritos a fim de servirem ao seu mundo.

Figura 12- Mapa onde se observa a localização do antigo reino de Oyó (Nigéria) que se estendia até o sul do Benin, antigo Reino de Dahomé. Os grupos yorubá (ketu) e Jeje (fon) habitantes desses dois domínios eram rivais²².



Alguns historiadores descrevem a destinação dos povos yorubá preferencialmente para a Bahia, quando da produção açucareira. Ramos (1979, p.189) documenta que “a grande massa de negros Yoruba foi introduzida na Bahia e lá tomaram a denominação geral de *nagôs*, termo que davam os franceses aos

²²Fonte: <http://raizesdgente.blogspot.com.br>

negros da Costa dos Escravos que falavam a língua *yorubá*²³. Afirma que esse povo veio em maior número de Oyóe descrevesuas características: “os negros nagôs foram desde logo os preferidos nos mercados de escravos da Bahia. Eram altos, corpulentos, valentes, trabalhadores, de melhor índole e os mais inteligentes de todos. Usavam tatuagens “marcas de nação”, na face”(RAMOS, 1979, p. 190). Na narrativa de Ramos (idem) abaixo, compreendemos a importância atribuída a esses povos: “A Bahia tornou-se o ponto de predileção para o estudo da cultura *yorubá*. E desde Nina Rodrigues até nossos dias, pôde-se reconstituir o forte contingente cultural aqui trazido pelos negros nagôs”(RAMOS, 1979, p. 190).

Nessa mesma perspectiva, porém com o olhar de um estudioso africano, Ojo-Ade (2010, p. 39), tratando das especificidades culturais dos *yorubá*, afirma a sua sofisticação enquanto artistas e construtores, haja vista a cidade de Ilê-Ifé (Lèfé). Afirma que “antes de ficar presa ao enigma do colonialismo, a cultura *iorubá* tinha se expandido para além do continente africano”. Situados numa faixa de terra entre o deserto e a grande selva, os *yorubá* valiam-se da água abundante, desenvolvendo sua civilização.

Por outro lado, as suas terras localizam-se na rota obrigatória para quem que vai do norte para o oceano, o que favorecia as trocas entre vários povos. O esplendor dessa civilização deu-se entre os séculos 12 e 14, sendo o apogeu da sua capital, que é considerada um centro sagrado, no século 13. Dessa maneira Ojo-Ade (2010) descreve o povo e a cultura *yorubá*, já fazendo uma relação com a dispersão e as consequências do que o autor chama de modernidade:

A cultura *loruba*, sem nenhuma dúvida, possui uma delicadeza toda sua, uma complexidade, e uma qualidade que resultam em sua permanência e seu aproveitamento em muitos outros locais de presença e sobrevivência negras. Etudo começa com o Verbo. O Verbo transporta em si o conteúdo da cultura, e os conhecedores da língua atestam da sua adaptabilidade a todas as circunstâncias, e a sua capacidade de expressar noções que são impossíveis de traduzir para qualquer outra língua. Daí o horror de se aperceber que a língua se tem perdido na alienação e na confusão da suposta modernidade (OJO-ADE, 2010, p. 40).

O historiador africano mostra sua preocupação em relação à continuidade da língua *yorubá*, que por sua vez conduz a cultura, e por isso preza tanto o seu

²³ De acordo com informação oral (Curso de *yorubá*-Juazeiro-Bahia em 03 a 05 de março de 2017) os povos *yorubá* e os *fon* sempre foram inimigos, sendo que *nagôs* era como os *fon* apelidava os *yorubá*. Os europeus (franceses, no caso), registraram esse nome e assim passaram a chamar os *yorubá*.

papel como língua viva. Nesse sentido, cabe afirmar a importância dessa e de outras “línguas de santo” serem consideradas vivas e atuais e ao mesmo tempo a necessidade de se compreender quais os movimentos que ocorreram no sentido dessa fusão linguística decorrente da diáspora e da elaboração dessa identidade mesclada que é verificada nos terreiros, como uma marca dos tempos pós modernos.

1.2 IDENTIDADE OU IDENTIDADES?

Que quer o homem? Que quer o homem negro? Mesmo expondo-me ao ressentimento de meus irmãos de cor, direi que o negro não é um homem. Há uma zona de não-ser, uma região extraordinariamente estéril e árida [...]. O homem não é apenas possibilidade de recomeço, de negação[...]. O homem é um SIM vibrando nas harmonias cósmicas (FRANTZ FANON; 2008, p.24).

“A liberdade requer um mundo de Outros”(GORDON, 2008, p. 16)

O que é identidade cultural numa situação de diáspora? Essa é uma pergunta que Hall (2009 p. 28) lança, ao questionar, de maneira muito própria: “como podemos conceber ou imaginar a identidade, a diferença e o pertencimento, após a diáspora?” Para quem aprende pensar a identidade num *continuum* de “indivisibilidade e mesmice” (HALL, *idem*), presumindo que esta seja fixada no nascimento, torna-se fundamental pensar os diversos impactos dos movimentos que ocorrem numa diáspora e nas pequenas diásporas por dentro dela.

O sujeito moderno que era tido como unificado (HALL, 2009) passa a constituir-se fragmentado. Numa época de constantes transformações, os indivíduos estão de forma permanente atuando sobre seus modos de ser e atuar socialmente, isso inclui suas identidades. Esse conceito não pode mais ser considerado fixo, monocromático; mas “identidade” é hoje um conceito em construção e desconstrução. Os estudos de Stuart Hall (2009, 2014), assim como as considerações de Woodward (2014), Giddens (2009) Thomaz Tadeu da Silva (2014) mostram claramente que esse é um terreno escorregadio no qual transitam elementos políticos (além de outros), muito próximos das convicções pessoais e simbólicas.

Silva (2014) suscita-nos a problematizar a constituição das identidades e das diferenças, avançando para além de apenas “respeitá-las.” Define: “assim como a identidade depende da diferença, a diferença depende da identidade. Identidade e diferença, são, pois, inseparáveis” (p. 75). “A identidade e a diferença têm que ser ativamente produzidas[...] são criações sociais e culturais”. Nesses conceitos estão embutidas relações de poder.

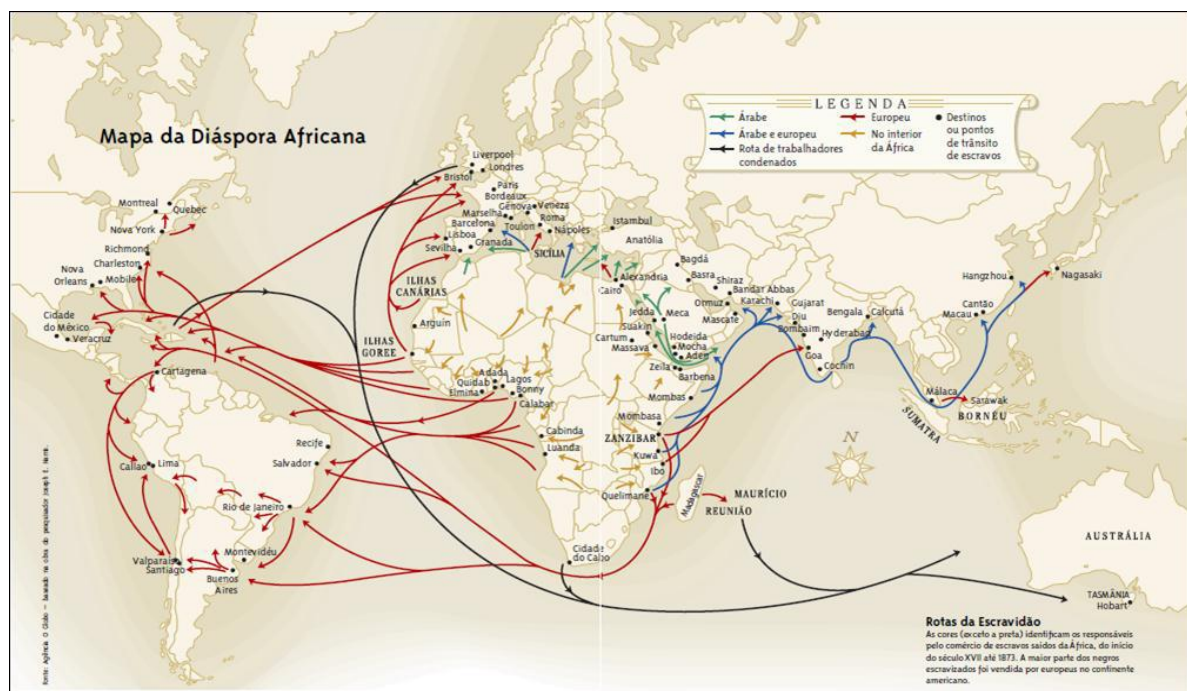
Na discussão acerca do que se entende por identidade, é importante fazer um contraponto com a “tradição”. Na opinião de Ranger (2008) as tradições são inventadas, e a relação que o presente mantém com o passado é uma continuidade artificial. Nisso, percebemos uma afinidade do pensamento de Ranger com a mobilidade das identidades contemporâneas, atravessadas por constantes mudanças e contínuas definições, afirmada por Hall (2009; 2014), Silva (2014) e outros. Ranger, como historiador, mostra o contraste entre “as constantes mudanças e inovações do mundo moderno e a tentativa de estruturar de maneira imutável e invariável ao menos alguns aspectos da vida social[...]”(RANGER, 2008, p. 10).

Ao estabelecer a diferença entre “costume” e “tradição”, ele afirma que o primeiro é aquilo que pode se estabelecer a partir de uma necessidade. A tradição é um conjunto de acessórios que viabilizam o costume, segundo ele. Diz que “o costume não pode se dar ao luxo de ser invariável, porque a vida não é assim, nem mesmo nas sociedades tradicionais”. Para Ranger (2008, p. 10) “o costume, nas sociedades tradicionais, tem dupla função de motor e volante”, pois não impede as inovações e pode até mudar um pouco o rumo, mas a tradição quer que tudo seja compatível ou idêntico ao precedente. Observo hoje que “tradição” é uma palavra muito utilizada quando se conversa com pessoas dirigentes de terreiros. Entretanto, ao reclamarem a necessidade que a tradição seja mantida, esses dirigentes também reconhecem a dinâmica da sociedade em que nada pode ser conservado definitivamente imune às transformações.

Assim, esse impacto da experiência que ocorre nas mudanças naturais da vida em sociedade, localizada num determinado lugar e tempo, produz também seus efeitos sobre as identidades dos sujeitos. Isso, no caso específico dos terreiros, interessa-nos, no sentido de compreender como a dinâmica das tradições em movimento tem implicado no seu fazer cotidiano, onde são alimentados os aspectos identitários dos sujeitos pela prática litúrgica oral. As

identidades, que para Hall (2009) são fluidas e continuamente em construção, são também atingidas pelas contingências da ordem econômica, pois o capitalismo nos coloca diante de uma ordem globalizante perversa e massificadora. Pensar sobre as identidades dos homens e mulheres que foram retirados da África e se encontram em várias partes do mundo, leva-nos a elaborar novas compreensões sobre pertencimento, num contexto de conflitos e negações verificado em diversos pontos da terra.

Figura 13 - Mapa da Diáspora Africana



Fonte: Google²⁴

Primeiramente, explicando o termo “diáspora”: De acordo com o dicionário *online* “inFormal,”²⁵ “O termo diáspora define o deslocamento, normalmente forçado ou incentivado, de grandes massas populacionais originárias de uma zona determinada para várias áreas de acolhimento distintas.” Tratando-se desse movimento diaspórico, em que ao longo dos 500 últimos anos a população africana vem sendo obrigada a espalhar-se pelos continentes, observa-se que tal deslocamento vem possibilitando a intersecção de grupos e suas culturas (GILROY; 1993; HALL, 2014 a), chegando a aglutinar/desaglutinar as identidades

²⁴<https://www.google.com.br/search?q=mapas+da+diáspora+africana&espv=2&tbm=isch&imgil>

²⁵ <http://www.dicionarioinformal.com.br/di%C3%A1spora/>

dos sujeitos e fazê-las uma constante busca por definição. É o que afirma Hall (2009)²⁶:

A globalização vem ativamente desenredando e subvertendo cada vez mais seus próprios modelos culturais herdados essencializantes e homogeneizantes, desfazendo os limites[...]. As identidades, concebidas como estabelecidas e estáveis, estão naufragando nos rochedos de uma diferenciação que prolifera (HALL, 2014a, p. 43).

Dessa forma, considera-se que todas as “heranças” trazidas da África tem sido atingidas por esse movimento de constantes mutações/definições ao longo do tempo e assim, interessa-nos saber qual tem sido o impacto desse movimento e trocas entre os diversos segmentos culturais para a tradição oral e as línguas yorubá e banto que permanecem sendo utilizada nos terreiros²⁷.

1.2.1 Um breve panorama histórico

Embora Lopes (2011) situe no ano 1517 os primeiros embarques de humanos traficados da África para o Brasil, há registros que desde 1452 Portugal já havia construído em território africano o forte da Arguim (região do Senegal).²⁸ Na mesma época, registra-se também o sequestro de um casal de africanos pelo português Antão Gonçalves, na atual costa da Mauritânia. O referido português tinha o intuito de comprovar que tinha estado no “país dos negros” (LOPES, 2011). Nas palavras do autor:

Inaugurava-se aí, segundo alguns autores, a primeira modalidade de tráfico de escravos africanos para a Europa: aquela em que europeus pura e simplesmente *capturavam* negros, como se caça uma fera, um animal (LOPES, 2011, p. 41).

Essa foi a condição a que os africanos foram submetidos, durante os quatro séculos em que foram tirados de seu território, e a forma como foram reduzidos à força de trabalho já sabemos suficientemente, porque isso os livros didáticos fizeram e fazem muito bem: disseminar a ideia de negros “escravos”, como se antes de saírem de seus lugares na África fossem vazios de história e de vida em sociedade.

²⁶Trecho que se encontra num artigo escrito por mim em co-autoria com o professor Dr. Juracy Marques e publicado na Revista REVASF (UNIVASF, janeiro de 2017).

²⁷*Idem*.

²⁸ Lopes (2011, p. 43).

No contexto do tráfico e do grande enriquecimento proporcionado aos negociantes de humanos estabelecidos em Portugal, África e Brasil, é importante que se registre todo o empenho dos traficantes e compradores desses escravizados em descaracterizá-los enquanto indivíduos, provocando, nas palavras de Lopes (2011), um conjunto de traumas que permanecem na nossa memória coletiva:

Da escravidão é que vem, também, os incontáveis traumas que até hoje martirizam gerações e gerações de descendentes de africanos. Porque a escravidão era, sob todos os aspectos, algo extremamente desumano e cruel; tanto pelas torturas físicas e psicológicas quanto pela dureza do regime de trabalho; tanto pelo aviltamento moral insidioso, minando a vontade do escravo, quanto pela intenção deliberada de fazê-lo perder seus laços familiares, de amizade, religiosos, sua identidade, enfim (LOPES, 2011, p.56).

As atrocidades tornaram cada vez mais difícil aos povos traficados viverem sob o regime escravista, e minaram sua constituição identitária. Porém, de acordo com o mesmo autor, foi possível que estratégias fossem criadas pelos escravizados no sentido de garantir minimamente a sobrevivência dessas identidades africanas, inclusive no aspecto simbólico-religioso. Lembremos também que boa parte dos homens e mulheres embarcados nos navios que os traficava, eram compulsoriamente batizados nos rituais católicos ou ainda nos portos da África (Luanda, Lagos) ou assim que desembarcassem em terras brasileiras. Era comum que eles tivessem uma cruz feita com ferro quente no peito, para marcar sua nova condição de “convertidos” ao cristianismo” (LOPES, 2011).

É importante que se registre as inúmeras formas em que esse contingente de africanos encontrou para fazer frente às condições desumanas a que foram entregues pelos capitalistas emergentes no Brasil, isso para não entrarmos em detalhes sobre os casos de rebeliões ocorridos nas Antilhas, no Haiti, por exemplo. Sodré (1988) relata além das estratégias de fuga e da organização velada dos cultos, a compra de alforria através da arrecadação solidária de fundos entre os escravizados. Além disso, as constantes revoltas, a fuga para os quilombos e outras formas de combater as atrocidades, como o envenenamento e o assassinato de senhores, é relatado por muitos historiadores. Reis (2008) assim retrata um período de rebeliões na Bahia:

Na década de 1820, continuaram as revoltas no Recôncavo [...]. A mais séria, em abril de 1827, envolveu pelo menos dez engenheiros de São Francisco do Conde. Em março do ano seguinte uma

revolta aconteceu em engenhos próximos a Salvador, e em abril, mais duas se verificaram em Cachoeira. As autoridades provinciais restringiram-se a instruir as locais a apertarem a vigilância sobre os escravos (REIS, 2008, p.79).

A mão de obra escrava não só nos engenhos foi quem possibilitou todas as formas de enriquecimento de um grupo privilegiado de portugueses e seus descendentes no Brasil e na Bahia. Isso se registrou em todos os ciclos da economia e modalidades de exploração do trabalho, até fins do século XIX. Basta tomarmos como exemplo o caso da produção de açúcar na Bahia. Para ilustrar a cômoda situação financeira dos senhores que enriqueciam com o trabalho escravo, vejamos o que diz Reis (2008) sobre os engenhos baianos das primeiras décadas do século XIX:

A cana era cultivada e processada nos engenhos do Recôncavo por escravos de origem africana e seus descendentes, cujos números aumentaram dramaticamente com a intensificação do tráfico que acompanharia a boa fortuna da economia baiana da época (REIS, 2008, p. 17).

O mesmo autor relatando ainda a prosperidade dos negócios do açúcar demonstra as precárias condições de existência dos escravizados, exemplificando com os altos índices de mortalidade destes, quando era mais comum importar pessoas para o trabalho do que contar com a multiplicação dos que aqui estavam. Falando sobre o engenho Trindade, no Recôncavo baiano, ele descreve:

Acompanhando a tendência ascendente dos negócios do açúcar na década de 1830, o Trindade iade vento em popa, a se julgar pela capacidade de seu proprietário para renovar a força de trabalho, sobretudo através do tráfico, e, bem mais modestamente, da reprodução natural [...] era menos de uma a porção de crianças para cada mulher em idade de parir – as denominadas no inventário como “moças” e de “meia-idade”- uma taxa de fecundidade baixíssima, também indicativa de alta taxa de mortalidade infantil (REIS, 2008, p.66-67).

O autor cita ainda, no inventário dos engenhos, características atribuídas aos homens como “rendido da virilha” - hérnia – ou “quebrado” – incapacitados ou com problemas na coluna – o que evidencia “o estrago que a escravidão fazia em seus corpos” (REIS, 2008, p. 67). Dessa maneira, percebemos a prática dos donos de engenho, os senhores, que também determinavam a vida e a morte de seus subordinados, condenando-os a uma condição sub-humana. Aprendemos bastante nos livros de história das escolas sobre os castigos, o tronco, os instrumentos de

tortura dos mais variados requintes utilizados para punir negros e negras, além da exaustiva carga de trabalho, e da alimentação com o mesmo padrão da que se destinava aos porcos.

No entanto, os negros permaneceram. Ao contrário do que queriam os brancos representantes da elite, não desapareceram. Esse era o desejo dos senhores de engenho do Recôncavo quando escreveram uma carta a Sua Alteza Real (provavelmente na década de 1820) solicitando a vinda de “cem famílias brancas de artistas e lavradores” para a região - a fim de diluir a concentração de negros - e se ofereciam para financiar os custos dessa operação. Terminam a carta em tom otimista, afirmando: “Em poucos anos crescerá a Povoação Branca a ponto de não haver o menor receio de insurreição de pretos” (REIS, 2008, p.79). Dentre a população de Salvador e Recôncavo, o autor cita a estimativa de que houvesse menos de 1/5 de brancos.

Contrariando todas as tentativas de embranquecimento, aqui estão os negros. São os descendentes dos que embarcaram nos navios negreiros e conseguiram sobreviver à viagem que estão aqui hoje, na Bahia, e mais precisamente neste sertão do São Francisco. Distantes do Recôncavo, mas de lá fugindo ou vindo para o desbravamento dos “sertões” que abrigaria as criações de gado. São estes os povos da diáspora aqui e agora, e que nos instigam a pensar sobre identidades em constante movimento.

1.2.2 Construção de identidade e pertencimento: exercício contínuo

O conjunto de dispositivos identitários e culturais trazidos pelos povos africanos sobreviveu, de certa maneira, graças à reinvenção de suas práticas religiosas como o candomblé, e continuam resistindo de forma majoritária nos terreiros, onde ainda se pratica a língua yorubá, banto, ijexá, onde ainda é possível a manutenção de rituais e elementos míticos a partir da transmissão oral²⁹.

A relação entre passado, presente e futuro é algo muito sutil que está no traçado das crenças dos povos de terreiro, em que um tempo convive com outro, sem grandes preocupações com uma linha divisória entre o material e o imaterial. De acordo com Giddens (2009; p. 50): “O tempo não está vazio, e um “modo de

²⁹ Parágrafo que consta num artigo de minha autoria com o Prof. Dr. Juracy Marques. publicado na Revista REVASF (UNVASF, janeiro de 2017).

ser” consistente relaciona o futuro ao passado. Além disso, a tradição cria uma sensação de firmeza das coisas que normalmente mistura elementos cognitivos e morais”. É essa a discussão que se estabelece nesse trabalho, a busca por confrontar a tradição oral e a identidade dos sujeitos – filhos e filhas de santo – como elementos que se interpenetram. Novamente Giddens (2009, p. 54) nos desafia tocando na elaboração da auto-identidade: “não é algo simplesmente apresentado como resultado das continuidades do sistema de ação do indivíduo, mas algo que deve ser criado e sustentado, rotineiramente nas atividades reflexivas do indivíduo”.

Nesse sentido, como se pensam as identidades afro-brasileiras hoje? Qual o lugar da discussão etnolinguística? Como situar a religiosidade de matriz africana no pertencimento desses homens e mulheres? O que ainda pode ser considerado herança da África? E o que foi (re)elaborado a partir das diásporas? Discutir essas questões nos faz voltar aos aspectos históricos e pensar sobre a riqueza cultural daqueles que nos antecederam, tanto em conhecimento tecnológico quanto linguístico.

A chegada de muitos grupos etnolinguísticos africanos ao longo dos séculos, faz compreender a necessidade de situar as muitas línguas trazidas por estes como elementos que vinculam o passado e o presente. Isso, de forma sistemática, no cotidiano dos terreiros, onde filhos e filhas de santo vivenciam suas identidades enquanto negros e candomblecistas, num tempo fragmentado, uma relação metafórica com a África mãe, que se realiza no aqui/agora material e espiritual das suas vivências sagradas.

Não se pode esquecer que esse é um terreno de negociações e construções de sentido, já que estamos vivendo num mundo “de brancos” como nos lembra Fanon, (2008, p. 23), marcado pela intolerância, machismo e racismo. Trabalhando com uma reflexão neste mesmo sentido, Silva (2014) propõe um debate sobre o que é ser branco, ser negro, ser de um determinado grupo étnico, na atualidade, mostrando o quanto muitas vezes somos invisibilizados como negros, ou nos tornamos invisíveis a partir dos pesos e das medidas que nos são impostas como “naturais”:

A identidade normal é “natural”, desejável, única. A força da identidade normal é tal que ela nem sequer é vista como uma identidade, mas simplesmente como a identidade. Paradoxalmente, são as outras identidades que são marcadas como tais. Numa

sociedade em que impera a supremacia branca, por exemplo “ser branco” não é considerado uma identidade étnica ou racial. Num mundo governado pela hegemonia cultural estadunidense, “étnica” é a música ou a comida dos outros países. É a sexualidade homossexual que é “sexualizada” e não a heterossexual. A força homogeneizadora da identidade normal é diretamente proporcional à sua invisibilidade (SILVA, 2014, p. 83).

O autor afirma ainda que “a diferença é parte ativa da formação da identidade”, e mais adiante que: “O processo de produção da identidade oscila entre dois movimentos: de um lado, estão aqueles processos que tendem a fixar e a estabilizar a identidade; de outro, o processos que tendem a subvertê-la e desestabilizá-la” (SILVA, 2014, p 84). Nesse caso, o que nos define é o que o outro diz que somos, e muitas vezes aprendemos que “não somos”, além daquilo que nos dizem. Essa discussão aproxima-se da perspectiva de Fanon (2008), quando trata da língua como fator identitário. Lewis R. Gordon, no prefácio de “Pele Negra, Máscaras Brancas” (2008), sustenta que:

A questão da língua também levanta outras questões mais radicais sobre seu papel na formação dos sujeitos humanos. Fanon argumentava que a colonização requer mais do que a subordinação material de um povo. Ela também fornece os meios pelos quais as pessoas são capazes de se expressarem e se entenderem. Ele identifica isso em termos radicais no cerne da linguagem e até nos métodos pelos quais as ciências são construídas. Trata-se do colonialismo epistemológico (GORDON, 2008, p. 16).

Na discussão sobre identidade, Fanon (2008) problematiza a relação com o outro. Compreende o homem negro num jogo de forças e de poder que começa numa hegemonia branca e perpassa pelas atitudes dos colonizados (física e mentalmente), que para ele determina uma submissão abrangente do ser. Sobre essa flutuação identitária do negro e tudo o que a envolve, Fanon declara:

Desenraizado, disperso, confuso, condenado a ver se dissolverem, uma após as outras, as verdades que elaborou, é obrigado a deixar de projetar no mundo uma antinomia que lhe é inerente. O negro é um homem negro; isto quer dizer que, devido a uma série de aberrações afetivas, ele se estabeleceu no seio de um universo de onde será preciso retirá-lo (FANON, 2008, p. 26).

E tocando na questão da linguagem, ele mostra o quanto esse fator tem sido utilizado pelo colonialismo como forma de dominar as consciências: “Todo povo colonizado — isto é, todo povo no seio do qual nasceu um complexo de inferioridade devido ao sepultamento de sua originalidade cultural — toma posição diante da linguagem da nação civilizadora” [...] (FANON, 2008, p.34) Dessa forma,

entende-se que através do elemento linguístico a colonização se fortalece, e que todo indivíduo que é submetido a uma “aculturação” passa a utilizar a língua do seu colonizador, como forma de acomodar-se, fugindo do seu pertencimento original, da “sua selva”. Assim Fanon descreve esse processo: “Quanto mais assimilar os valores culturais da metrópole, mais o colonizado escapará da sua selva. Quanto mais ele rejeitar sua negridão, seu mato, mais branco será” (FANON, 2008, p.34). Ainda reforça que: “Um homem que possui a linguagem, possui, em contrapartida, o mundo que essa linguagem expressa e que lhe é implícito. Já se vê aonde queremos chegar: existe na posse da linguagem uma extraordinária potência” (*Idem*, p. 35).

Tais considerações de Fanon são bastante apropriadas a essa discussão por tratar de aspectos que são fundamentais na questão da identidade, uma vez que entre os fatores constituintes do pertencimento étnico dos indivíduos, um deles é a língua. Vivendo em um país onde além da herança africana, temos a herança indígena, deveria causar estranheza nenhuma dessas línguas dos povos nativos serem hoje conhecidas e utilizadas amplamente. Apenas a língua do colonizador ganhou espaço, neutralizando qualquer outra. O lugar onde essa herança afro-indígena está bem representada são os terreiros, onde houve e continua acontecendo o cruzamento de elementos indígenas e de várias nações africanas, constituindo um culto rico de simbologias. Como bem assinala Lima (2007):

No nosso país, então, as culturas africanas e indígenas convivem com o padrão eurocentrado imposto, num jogo de forças em que as primeiras saem perdendo; mas isto não significa impermeabilidade em nenhuma delas, pois essas culturas que convivem, não harmoniosamente, em território brasileiro, se entrecruzam, se interpenetram, sendo que as tradições mantidas secularmente pelos negros e indígenas, faz preservar aspectos culturais que não se mantêm em sua forma original, resistindo, porém, aos ataques culturais de que são vítimas (LIMA, 2007, p. 43).

Sendo seres incompletos, que constituímos nossas identidades em modos de ser e fazer mediados pelas crenças, simbologias e subjetividades, as práticas que alimentam nossos espíritos também são elementos definidores nesse trajeto. As heranças dos povos que nos constituem, tanto africanos quanto indígenas, judeus, ciganos e outros, estão na raiz daquilo que nos marca, embora nem sempre tenhamos consciência de tal pertencimento. Compreender, portanto, esse intrincado desenho das marcas identitárias que nos torna quem somos enquanto povo afro-brasileiro e enquanto indivíduos, ligados por suas histórias e dos seus

antepassados, é o desafio de quem se propõe a estudar as identidades nesse contexto continuado de diáspora.

Figura 14 - Criança em colo do pai (Ogã) no terreiro Bandalecongo



Fonte: Juracy Marques, 2017.

Nos terreiros, a identidade está muito relacionada à língua e à memória. Em várias falas dos entrevistados ocorre essa associação. De acordo com o Tata Komanannji (2017)³⁰ “para saber quem você é, tem que conhecer seus antepassados.” E em outro momento afirma: “A língua vai dizer quem são seus antepassados; pela língua se sabe seu pertencimento.” A identidade dos povos de origem banto está registrada e representada nos terreiros do sertão

³⁰Entrevista a ALVES, Maria Rosa A. e MARQUES, Robson; em 26/09/2017.

sanfranciscano, em especial o Bandaleongo e o Unzó Congo Mutalenguzo. Nesses casos específicos, a língua identificada é o “Muxicongo”, idioma também do ramo banto que é reconhecido em algumas casas deste espaço sertanejo.

A constituição identitária dos homens e mulheres de terreiro e a relação de pertencimento que se constrói nesses espaços possibilitam que essas pessoas adotem posturas que negam as “máscaras brancas” (expressão que Fanon utiliza para referir-se ao comportamento que muito negros adotam para sobreviver no sistema que ele chama de “metrópole”). Esse é um processo que envolve negar-se ou assumir-se com determinada identificação, mediante as pressões e negociações sociais, num contexto que em geral é excludente e racista.

Tome-se como exemplo o caso das línguas de santo invisibilizadas, como se não existissem. Isso vale também para as pessoas que participam dos cultos: ou lutam para “existir” e “resistir” na cidade, ou são colocadas como invisíveis ou indesejáveis. O homem negro e a mulher negra, praticantes do candomblé, na sua forma específica de relacionar-se com o sagrado, assumem sua posição identitária e de pertencimento. Ser negro e negra, identificar-se com a descendência africana e fazer disso um ato político gera consequências numa sociedade cada vez mais intolerante.

Giddens (2002) acrescenta que o processo de identificação é particular e ao mesmo tempo se dá em relação com o entorno do indivíduo. “A questão existencial da auto-identidade está mesclada com a natureza frágil da biografia que o indivíduo “fornece” de si mesmo”. A identidade de uma pessoa não se encontra no comportamento nem - por mais importante que seja – nas reações dos outros, mas na capacidade *de manter em andamento uma narrativa particular*. O que Giddens chama de biografia do indivíduo não pode ser inteiramente fictícia, mas dialoga continuamente com eventos do mundo exterior, no que ele chama de “estória” em andamento. A sensação de auto-identidade para Giddens (2002) é simultaneamente frágil e sólida. Também corroborando o que atesta Hall (2014), as identidades são cambiantes e mediadas pelo mundo.

Ser afrodescendente se situa num terrenomulticonstituído que requer dos sujeitos opções, quando conscientes do seu pertencimento político e étnico, em face das inúmeras “máscaras brancas” permanentemente oferecidas e aceitas socialmente por negros e negras. A construção da identidade e do pertencimento africano não se dá em linha reta; perpassa, cotidianamente, pelas opções e

crenças dos sujeitos num contexto de constantes disfarces, negações e negociações (GILROY 1993, p. 34). O autor, tratando das identidades diaspóricas, afirma que estas, em geral, são duplas, e: “ocupar o espaço entre elas ou tentar demonstrar sua continuidade tem sido encarado como um ato provocador e mesmopositor, de insubordinação política.”

Identificar-se é um processo político, para além do pessoal, e vincula-se às escolhas que o indivíduo faz, como bem assinala Woodward (2014, p. 34) “o pessoal é político”. A autora destaca que “as identidades são construídas em momentos particulares no tempo” (idem). Hall também citado por Silva (2014) relaciona as identidades às práticas discursivas: é o que declaro sobre mim e sobre o outro que também me constitui enquanto sujeito ontológico.

Hall (2014 b) retoma a noção de identidade a partir do conceito da identificação construída “a partir de uma origem comum, ou de características que são partilhadas com outros grupos ou pessoas, ou ainda, a partir de um ideal”. Contrastando com o *naturalismo* dessa definição, a abordagem discursiva, diz Hall (2014, p.106) “vê a identificação como uma construção” ou um processo continuamente incompleto. Pode-se sempre, ganhá-la ou perdê-la; e a identificação pode ser sustentada ou abandonada. Mesmo tendo as condições determinadas de existência, a identificação está sujeita ao jogo da diferença. Nesse sentido, o pessoal nunca está distante do coletivo. Marques (2015, p. 15) tratando da relação eu-outro nesse processo constituinte do que somos, afirma:

No campo das subjetividades humanas, nosso pinga no Outro é que nos faz “nós”, sujeitos únicos; é o que constitui nossos territórios subjetivos, nossas almas oceânicas. Essa imensidão de água, o Outro, só existe porque o supomos como algo de nós, um externo interior, um êtimo, um oceano que pinga numa gota, que escorre num rio que nunca seca: a subjetividade humana

Subjetiva e concretamente humanos, importa compreender o outro numa relação de pertencimento que diz respeito a um corpo além do físico, além da carne e osso, uma vez que a subjetividade do indivíduo aponta para seu constituinte espiritual. Nos terreiros de candomblé/umbanda esse processo identitário se alimenta, principalmente, das subjetividades.

Figura 15 – Caminhada pela Paz no Quidé organizada pelos terreiros do bairro (2015).



Fonte: Acervo Pessoal de Mãe Maria de Tempo

1.3 OS TERREIROS E O LUGAR DA PALAVRA: TERRENO DE ESPIRITUALIDADE, RESISTÊNCIA E IDENTIDADE

Nós somos sagrados porque o nosso mundo natural é sagrado (FU-KIAU, 1997, p. 8).

“Existe uma causa fundamental para toda existência” (MARQUES, 2015).

O candomblé é uma religião em que as vivências, o axé e a palavra constituem os canais de sua efetivação. Castillo (2010) referindo-se a outros estudiosos como Elbein e Bastide reafirma a oralidade como um dos três pilares da religião, junto com a tradição e o axé. Esta palavra que em yorubá significa “nós fazemos”, está relacionada a todas as práticas e ações no cotidiano dos terreiros. Nas palavras de Mãe Maria de Tempo (2016)³¹ “tudo é energia, tudo é Axé”. Nas palavras de Ojo-Ade:

O Verbo é capaz de mover montanhas, quando envolto no Asé, isto é, na autoridade, no poder e no destino inextricável de um

³¹Em entrevista concedida a esta pesquisadora em 16/06/2017.

povo cuja cultura e a civilização contribuíram imensamente ao desenvolvimento de um mundo que, infelizmente, recusa em reconhecer aquelas contribuições (OJO-ADE, 2010, p. 40)

Assim, segundo esse historiador, o Verbo é o início de tudo e “transporta em si o conteúdo da cultura, e os conhecedores da língua atestam da sua adaptabilidade a todas as circunstâncias, e a sua capacidade de expressar noções que são impossíveis de traduzir para qualquer outra língua.”Essa afirmação pode ser entendida no âmbito da singularidade da expressão através da palavra, uma vez que a emissão vocal é acompanhada da energia vital, o axé.

Os terreiros, enquanto lugares de vivências sagradas da religião, aglutinam pessoas como família, que é a família de santo. Sua ligação com a questão identitária é muito forte, pois é naquele terreno que todos vivenciam seu pertencimento. Essas relações são fortalecidas pelo sentido de familiaridade, a exemplo do respeito aos mais velhos, a bênção que é tomada àqueles e a obediência a regras de convivência, tal como disse uma Yalorixá entrevistada para este trabalho: “Aqui na minha casa, meus filhos de santo não podem desenvolver relacionamentos entre si...”. Os filhos de santo se referem ao Babalorixá ou à Yalorixá como “meu pai”, “minha mãe” e isso é algo muito sério para o convívio familiar num terreiro. Há também, a “*dijína*” ou nome ancestral que é trazido pelo Orixá na feitura de santo do iniciado, que passa a ser seu segundo nome na família do terreiro.

A palavra dá forma e direcionamento à crença. E o pertencimento religioso, a crença em algo que está além da materialidade, move o homem através dos tempos. Compreendo que o homem é essencialmente um ser com uma “alma”, um “espírito” e que essa é a caracterização mais importante a seu respeito. Nesse ponto, defendo que somos seres espirituais vivendo a experiência humana, que cada um busca a sua forma de conectar-se e de expressar sua vivência transcendental conforme seus princípios, opções e afinidades. A presença das línguas do ramo banto e a língua yorubá são funcionais como elementos de conexão com o divino, com o que há de sagrado para os povos de terreiro: as divindades Orixás e Nkisis.

Compreender a tradição oral na construção das identidades das pessoas de terreiro, é também perceber toda a simbologia que emerge da experiência

mística do povo de santo. Nesse sentido, é importante situar a importância da espiritualidade para essas pessoas, assim como para outros povos considerados tradicionais. No caso dos afrodescendentes, a maneira de conectar-se com o sagrado é através da sua religiosidade específica, que em cada casa assume uma “identificação” própria, cujos fundamentos são transmitidos através das línguas chamadas “de santo”. Conforme conversa com yalorixás, ogãs, pais pequenos e ekedis, no dia a dia das idas aos terreiros e em outros momentos de encontros, fica bem evidente o valor das línguas yorubá e das línguas de raiz banto como elementos essenciais para essa conexão.

A palavra e seu poder é um elemento de extrema importância nas casas de axé, da mesma forma que na tradição africana, tanto que como exemplifica o prof. Dr. Ajíbola³² “se pudéssemos enxergar o poder do que falamos, certamente iríamos ficar maravilhados”. Essa relação está bem expressa na fala de um entrevistado, quando diz: “A palavra é a própria memória. A língua é atemporal, permite que se entre nos espaços sagrados.” Ao ouvir os cantos entoados nas cerimônias e festas, assim como as rezas – o *ngorossi*, por exemplo, que é a reza do Orixá específico da casa – percebemos a reverência com a qual as palavras são entoadas, justamente pelo grande significado que adquirem no aspecto religioso.

Buscando captar o sentido que tem as palavras em idiomas africanos para essas pessoas de santo, percebo que cada palavra é proferida com respeito e convicção, embora nem sempre haja o conhecimento estrutural daquele idioma. A palavra, para o povo de santo, também tem um sentido forte de resistência. E resistir tem sido a palavra de ordem dos terreiros, ao longo do tempo. Não só nos séculos anteriores quando a prática dos cultos nos terreiros (chamados de batuques, conforme documenta REIS, 2008) era proibida e combatida pela polícia, mas ainda nos dias atuais quando esses templos e seus sacerdotes/sacerdotisas têm sido vítimas de ataques, ofensas e humilhações³³.

³² Em palestra no DCH da UNEB Campus III, 19/09/2017

³³ Fato amplamente noticiados pela imprensa nacional e local, haja visto os recentes, ocorridos no Rio de Janeiro e em Juazeiro-Bahia, no ano de 2015

No uso cotidiano das línguas africanas nos terreiros, pode haver casos em que seja dito algo que não corresponda ao que se acredita corresponder, mas nessas situações o valor que tal palavra ou expressão tem para aquele filho ou aquela filha de santo é extrema; a palavra se faz sagrada, pois é uma palavra litúrgica, como afirma Beniste (2001), e carregada de axé (OJO-ADE, 2010). É nesse campo simbólico/religioso que reside o maior interesse do presente trabalho, pois a palavra litúrgica relaciona-se com o pertencimento do indivíduo, e com sua identidade, uma vez que o papel exercido pela palavra falada ou cantada nos cultos é determinante para a concretização do contato entre a divindade e o humano.

Novamente considerando a narrativa do prof. Ajíbola, a palavra, junto com elementos performáticos como o som dos tambores, representa um chamamento direto à subjetividade do indivíduo. Exemplificando sobre um canto que é entoado para Oxalá (ou Orinxalá), ele afirma que as pessoas, ao ouvirem os primeiros toques do tambor já sabem que aquele tipo de sinalização é para aquele Orixá. Diz: “as pessoas identificam: é ele, Baba arugô, é ‘o velho!’” E só os primeiros toques já é o suficiente para desencadear um processo de identificação dos filhos de santo.

Todos os rituais dos terreiros estão vinculados à palavra, ao som; às vezes o toque e a dança dizem mais do que uma narrativa. Basta compreender. Tomando como exemplo o processo de iniciação, também conhecido como “feitura do santo”, onde se dá o “nascimento daquela pessoa para a religião”³⁴, vemos que todo o ensinamento é oral, todo o conteúdo a ser transmitido se faz pela palavra falada. Ao sair do recolhimento do ronkó (também conhecido como camarinha), o iniciado terá seu caderno de fundamentos - elemento referido por Castillo (2010), que contém a síntese dos principais preceitos e ensinamentos religiosos a serem utilizados no decorrer da vida do filho ou filha. Esse caderno contém o que na religião é chamado de “segredo”, elementos e informações que não podem ser acessados por qualquer pessoa externa à comunidade religiosa do terreiro.

Dentro do tempo em que passa recolhido, um dos processos de grande importância é a entrega da *dijína* ou nome ancestral, (que ocorre nos terreiros

³⁴Expressão utilizada por Mãe Maria de Tempo em entrevista para este trabalho (2016).

de tradição Angola, conforme informação do Taata Komanannji) que é trazido pelo próprio Orixá daquele que está em processo de “feitura”. Segundo a Makota Kididi (maio de 2017) entrevistada para a elaboração deste trabalho: “essa é uma das principais histórias do processo de iniciação, o Orixá traz seu nome ancestral.” Para ela, a *dijína* é uma importante construção que se dá durante o período de recolhimento; “esse nome traz a sua história e o seu vínculo com a ancestralidade, é uma das etapas da iniciação”(MAKOTA KIDIDI Ioná Pereira, maio/2017). É prática comum entre os participantes de um mesmo terreiro que eles se conheçam pelo nome ancestral. No terreiro Unzó Congo Mutalenguzo essa prática é muito presente, em que todos se conhecem pelo nome da individualidade, e são chamados pelo título (Baba, Makota, Mãe, Pai) ou dijínas como Uracilê, Yalomifã, entre outros.

Essa relação com a identidade construída no terreiro tem um lastro diretamente ligado às línguas africanas (yorubá/banto) que liga o humano e o simbólico, trazendo na sua essência o pertencimento do indivíduo, retomado e descoberto no período em que se consagrou ao santo, ou seja, no ritual sagrado do recolhimento, consagração ou iniciação. Essa vivência do espiritual está, em grande parte, relacionada ao que consideramos cosmogonia e filosofia africana, um conjunto de tradições e crenças que tem como base a natureza e sua sacralidade.

Figura 16 - Acompanhando a visita do Taata Komanannji no terreiro Unzó Congo Mutalenguzo, ao lado do Taata Hiataem 26/09/2017



Fonte: Foto de Ioná Pereira.

Figura 17 - Palestra do Prof. Dr. Ajibola Isau Badiru na UNEB Campus III Juazeiro-Ba sobre Diáspora Identidade e Línguas Africanas



Fonte: ALVES, 2017

1.3.1 Relação Corpo-Espírito e a construção do pertencimento religioso no candomblé/umbanda

Embora essa relação envolva uma dimensão subjetiva, a qual não pretendo esgotar, situar a religiosidade ou espiritualidade do povo de terreiro se faz necessário, por conter particularidades que se relacionam à temática em estudo. A espiritualidade para os povos tradicionais é muito articulada como os elementos naturais; exemplo disso são os povos indígenas. Nas religiões de matriz africana, notadamente o candomblé com elementos da umbanda que encontramos nos terreiros pesquisados, não se faz uma separação rígida entre o que é domínio do mundo físico e o que é domínio do mundo espiritual.

O candomblé - assim como os rituais da umbanda que se misturam em muitos dos terreiros do sertão - rompe com a lógica da divisão entre corpo/espírito, colocando lado a lado Orixás, que mesmo sendo seres divinizados, são também “humanizados”, têm comportamentos, sentimentos, virtudes e defeitos humanos. Orixás e *Nkisis* com suas características humanas são presentes na vida dos filhos e filhas de santo. Isso rompe com a dualidade/dicotomia das religiões ocidentais cristãs. Muitas vezes, a compreensão de uma entidade do Orum (céu) passa pelo que ela representa no Ayê (Terra). Exemplo disso é a referência feita a Yansã como aquela que sabe bem varrer uma casa³⁵. De forma semelhante, o respeito à natureza como a presença do sagrado também é marcante. Esse respeito/cuidado é referenciado em leituras, reportagens³⁶ e conversas com pessoas que foram entrevistadas.

A vivência espiritual é algo presente no cotidiano das pessoas. Caputo (2012, p. 14), entrevistando Mãe Beata de Yemonjá, diz que sua religião é a vivência do dia a dia, semelhante ao que afirma também a Yalorixá Maria de Tempo: “a gente que é da religião, vive o tempo todo nela”³⁷. Essa presença marcante na vida das pessoas de terreiro, faz a espiritualidade ser um elemento natural incorporado à vida diária. A religião dos Orixás é

³⁵Informação coletada durante observação participante, como parte desta pesquisa (junho/2017)

³⁶ Makota Valdina (Valdina Pereira) 2003 e Fu Kiau (1993).

³⁷ Em entrevista para este trabalho, julho/ 2017

essencialmente ecológica; vive da relação homem-natureza-divindade. O sentido místico do candomblé alcança o homem como um ser relacional que não vive sem o axé, a força vital, energia que comanda tudo o que existe. Na filosofia bantu, é emblemático o que descreve Fu-Kiau acerca de como essa cultura compreende a terra e tudo o que nela existe. Para os bantos, há uma destinação sagrada em toda a natureza, e ela está oferecida aos seres humanos, numa relação de parceria:

A terra é um pacote de essências e medicamentos par a vida na terra, é parte da totalidade das totalidades. Para adentrar à mata, é preciso que se faça um ritual de preparação e purificação. Através da natureza, se vê refletida a beleza de Kalunga (FU KIAU 1993, p. 1).

A relação homem/ambiente que respeita a beleza divina refletida na natureza é, de igual maneira, o que Marques (2015 p.22) também documenta em *Ecologia da Alma*, abordando como se dá a cosmovisão desses povos tradicionais:

Um indígena que acredita que nas cachoeiras moram seus encantados, seus ancestrais, e outras formas de espíritos da natureza, jamais faria nela uma barragem para geração de energia. Um praticante do candomblé ou da umbanda, para o qual as árvores são sagradas, pois nelas estão os fundamentos dos seus orixás, caboclos e outras entidades ancestrais, jamais as derrubaria para fazer móveis, pastos, para destiná-las às indústrias ou para quaisquer outros fins.

Provavelmente, a sociedade contemporânea, marcada pela racionalidade materialista, ainda precisa aprender o caminho da sobrevivência da nossa espécie com essas comunidades de povos que sentem-se dependentes da natureza, e por serem parte desse mundo sagrado, aprendem, desde cedo, a cuidá-lo. O terreiro é lugar dessas e outras aprendizagens, onde desde cedo os filhos e filhas de santo desenvolvem o cultivo dos vários aspectos da crença, que se relacionam com a vida pessoal e comunitária. Nesse sentido Castillo (2010) e Caputo (2012) afirmam também em suas pesquisas o processo educativo, a importância da vivência para que os membros do terreiro adquiram o conhecimento necessário para sua prática, assim como a sua formação pessoal. Castillo(2010, p. 29) relata: “A aquisição do saber religioso decorre da integração social do indivíduo à vida da comunidade, o que estimula uma compreensão intuitiva”. O prof. Ajíbola

(2017) também salienta a experiência educativa das casas de santo quando diz: “Quem não foi para uma universidade, vá para um terreiro. Lá tem Orixá: tem o conhecimento universal”. Nesses espaços sagrados, em especial nos que foram *locus* desta pesquisa, foi possível perceber a relação natureza/indivíduo/espiritualidade mediada pela tradição oral, consolidando a identidade afrodescendente de homens e mulheres de santo.

Figura 18 -Assentamento de Xangô (Pedra no salão principal do Terreiro Unzó Congo Mutalenguzo)



Fonte: Acervo da casa, 2017.

CAPÍTULO II – METODOLOGIA

“A história é sagrada. Toda existência é sagrada.” (AJIBOLA I. BADIRU)

Esta pesquisa tem um caráter dialógico enquanto abordagem, filiando-se à proposta do método dialético, e por sua vez, inserida no paradigma dos estudos culturais neste território semiárido. O caminho metodológico trilhado neste trabalho é a pesquisa quali-quantitativa de base Etnográfica. A pesquisa qualitativa permite uma aproximação de fato com o objeto da pesquisa, de forma a compreender suas particularidades através das vivências dos envolvidos. Por outro lado, por tratar-se de uma pesquisa com sujeitos onde quantifico alguns elementos (quantidades de línguas de raiz banto, quantidade de pessoas que assumem responsabilidades nos terreiros, etc.) esta pesquisa também tem fatores quantitativos.

A escolha do método dialético dá-se, entre outras razões, por considerar as contradições da sociedade, e em específico, neste contexto de diáspora, em que os sujeitos que hoje se identificam com a África em todos os seus significados, embora vivendo a situação adversa do preconceito e da intolerância religiosa, no tocante às suas escolhas. Conforme Trivinos (1987, p. 69) “Os contrários interpenetram-se” e nessa configuração se estabelece a identidade de uns, diferenciando-os de “outros”. Na percepção dos contrários em seu movimento de aproximação/distanciamento percebemos além da contradição de classe, a constituição da própria identidade desses povos na diáspora.

Para esta pesquisa, de modo específico, considero a importância dessa aproximação com os sujeitos dos terreiros de candomblé por ser este um elemento de cunho sociocultural. Para Minayo (2013, p. 63), “na pesquisa qualitativa, a interação entre o pesquisador e os sujeitos pesquisados é essencial [...] não se pode pensar num trabalho de campo neutro.” A mesma autora também considera que tanto o pesquisador quanto seus interlocutores interferem no conhecimento da realidade, de forma que corrobora o caráter não neutro da pesquisa social.

Para Moreira e Calefe (2006) a etnografia tem como característica focar o comportamento social no cenário, confiando em dados qualitativos, em que as

observações e interpretações são feitas no contexto da totalidade das interações humanas. Nesse mesmo sentido, os dados quantitativos oferecem embasamento para a discussão de fatores como o tempo de existência de cada terreiro, o tempo de iniciação dos “filhos de santo”, a quantidade de pessoas “feitas” na casa. Todas essas informações compõem um acervo de dados que dão embasamento ao estudo sobre a importância da oralidade na transmissão dos conhecimentos ritualísticos nos terreiros, como forma de fortalecimento das identidades das pessoas, através das línguas yorubá e banto.

Considerando o que Geertz (2008) apresenta como trabalho etnográfico em estudos culturais, esta pesquisa parte da consideração de cultura como elemento simbólico, e, portanto, o pesquisador deve ir ao encontro dos sujeitos pesquisados sabendo que encontrará um terreno bastante subjetivo. Ao propor uma Metodologia para este Projeto, pela natureza da pesquisa a ser desenvolvida, caracterizo-a como de base etnográfica.

Entendo que pesquisar sobre a tradição oral nos terreiros como elemento constituidor da memória e da identidade dos afrodescendentes requer um olhar “de dentro para fora” do lugar onde essas mulheres e homens se encontram. Primeiramente, por saber-me também afrodescendente e entender a necessidade de nos apropriarmos de estudos que dêem conta desse entendimento sobre memória/oralidade/identidade.

Também, o método etnográfico permite pensar sobre o conhecimento acerca do que encontrei nos locais sagrados de culto: identidades em construção, sempre em um movimento dialético. Isso implica em fazer algumas considerações a respeito da postura descolonizadora. Como defende Boaventura de Sousa Santos (2001), a dominação epistemológica que ainda vivenciamos causa uma “relação extremamente desigual de saber-poder que conduziu à supressão de muitas formas de saber próprias de povos e/ou nações colonizadas”. Assim, considero que o “epistemicídio” - como também se refere o mesmo autor – já tem sido bastante praticado ao longo do tempo em que somos colonizados, principalmente em relação ao conhecimento das tradições e culturas africanas e afrodescendentes.

Mediante esse viés, percebo que há uma história de preconceitos e crenças embasadas em dogmas religiosos que têm ao longo do tempo procurado desqualificar as práticas das religiosidades de matriz africana. Assim, nesta pesquisa, busquei elementos que respondam a essas ideologias do racismo e da

intolerância religiosa, tornando assim a riqueza humana e simbólica dessas religiões visibilizadas em toda a sua inteireza e diversidade. Na opinião de Macedo (2015):

À medida que os saberes experienciais vêm aos poucos sendo reconhecidos e vem se criando um cenário de respeito e acolhimento tanto epistemológico quanto heurístico e profissionalmente para esses saberes, percebemos um empoderamento técnico e cultural em relação à sua valorização, ao lado de um parasitismo neocolonialista que anda persiste em ficar e em algumas situações se amplia (p. 18).

Utilizar a etnografia é relevante, porque permite que outras vozes, até então silenciadas, possam ser ouvidas, numa perspectiva de compreender o outro e as razões que o mobilizam nos seus fazeres cotidianos, que envolve também suas crenças e um conjunto de elementos que chamamos de “cultura”. Nas palavras de Sodré (1988), ao tratar do que seria a cultura para a antropologia:

[...] cultura já não é mais a tradição transmissível de comportamentos aprendidos, mas um complexo diferenciado de relações de sentido, explícitas e implícitas, concretizadas em modos de pensar, agir e sentir [...] toda e qualquer cultura dispõe de seus diferentes modos de elaboração e participação, assim como de seus diversos canais de comunicação (SODRÉ; 1988, p.14).

Tratando-se de compreender esse conjunto de elementos simbólicos e suas significações para os indivíduos, busco também em Geertz (2008) as suas indicações sobre o fazer do pesquisador etnógrafo: para ele, fazer etnografia é como tentar ler um manuscrito estranho, não convencional, num cenário de comportamentos transitórios. Isso requer do pesquisador uma disposição para ouvir, para se despir de conceitos antes concebidos, para adentrar ao mundo do outro com respeito, em busca não só de investigar determinados acontecimentos, práticas ou situações, mas principalmente com o intuito de interpretar as significações ali desenvolvidas.

Figura19 - Barracão onde é realizado o culto ao caboclo Tupinambá, no Terreiro Unzó Congo Mutalenguzo.



Fonte: Foto de Ioná Pereira, 2017.

Esse movimento de aproximar-se do lugar do outro em busca de compreendê-lo nem sempre é facilmente delineado, uma vez que o pesquisador continua sendo o indivíduo que pensa e sente a partir do seu próprio mundo, e este não pode ser colocado à parte. Nesse sentido, trago a perspectiva de G. Lapassade (2005) sobre a pesquisa participante, quando trata da implicação do pesquisador nesse processo, com sua experiência e sua visão de mundo:

Falar do papel do pesquisador, de seu grau de implicação, de sua maneira de participar, que pode evoluir no decurso do trabalho, é descrever o trabalho de campo (*fieldwork*) a partir de sua referência central: o pesquisador na sua relação com a situação (LAPASSADE, 2005, p.72).

O autor se refere às possibilidades de o pesquisador participante envolver-se em diferentes graus com a pesquisa, podendo chegar à “conversão”, ou manter-se no perfil de simplesmente coletar dados para seu processo de pesquisa, sem

nenhum vínculo mais profundo. Para Lapassade (2005), a implicação pode ser de três maneiras: a periférica, em que o pesquisador participa suficientemente daquilo que se passa sem, contudo, chegar a ser considerado “membro” da comunidade onde desenvolve sua pesquisa. A implicação ativa, na qual o pesquisador se esforça para desempenhar um papel e adquirir status no interior do grupo, mas ainda assim com uma certa distância. A implicação completa, segundo Lapassade (idem), se dá por duas vias: a oportunidade ou a conversão.

A partir dessas considerações, parece ser uma conduta interessante o acesso à comunidade com uma perspectiva de implicação ativa, uma vez que mediante esse tipo de participação, o pesquisador não chega a mergulhar totalmente na comunidade onde desenvolve sua observação, o que o faz manter-se em equilíbrio na condução do seu objetivo.

O trabalho do pesquisador na perspectiva etnográfica é, no dizer de Geertz (2008, p. 20) uma constante elaboração: “A análise cultural é intrinsecamente incompleta”. Compreende-se, então, que ao estudar objetos culturais, “o objetivo é tirar grandes conclusões de fatos pequenos, mas densamente entrelaçados”, porque nos deparamos com elementos simbólicos cuja significação é imensa para os rituais dos terreiros, tais como as rezas e cantos litúrgicos. O fato de pesquisar num contexto onde uma grande quantidade desses elementos significativos (expressões, rezas, toques, danças, indumentárias e gestuais) se entrecruzam no cotidiano dos terreiros, permite uma leitura subjetiva daquilo que constitui a identidade das mulheres e homens naqueles espaços.

Compreender as implicações do simbólico é adentrar nos sentidos que adquire a cultura na comunidade. As palavras de Geertz (2008, p. 20) explicitam essa questão: “em etnografia, o papel da teoria é fornecer um vocabulário no qual possa ser expresso o que o ato simbólico tem a dizer sobre ele mesmo – isto é, sobre o papel da cultura na vida humana”. Nesse sentido, situo a pesquisa participante como elemento decisivo para adentrar à realidade simbólico-religiosa dos terreiros e buscar apreender seus sentidos na construção da identidade dos sujeitos.

Por ser uma pesquisa participante e valorizar aspectos da experiência nesse percurso, busco a perspectiva de Macedo (2015) que fala da experiência como elemento fundamental para o processo da pesquisa de base etnográfica, afirmando que: “toda experiência de pesquisa traz consigo uma experiência formadora” (p.

52); diz também que: “Pesquisar-*com* a experiência significa encontrar mundos subjetivados, incertos, ligados ao acontecer, ao singular”. Portanto, acompanhara experiência é mostrar as relações que ela estabelece com os acontecimentos:

A experiência do *outro* está colocada na pesquisa com o *status* de um modo *outro* de criação de saberes, acontece no entre-nós no entre-dois, proporcionado pelas interações no processo mesmo da pesquisa. O pesquisador e os atores sociais implicados, via encontros generativos, produzem a heurística da pesquisa, sem descartar a experiência das pessoas e nem a experiência e a responsabilidade do pesquisador por aquilo que conclui como resultado das suas ações de pesquisa (MACEDO, 2015, p. 30).

Por ser esta uma pesquisa participante de base etnográfica, concordo com Macedo (2015) quando trata da postura do pesquisador, enfatizando sua “atitude de pesquisa” participante (p. 17). Nesse aspecto, entendo que a presença do pesquisador no ambiente onde se dá seu estudo, representa uma vivência que somente ele poderá experimentar, como enfatiza o autor: “a experiência humana é irreduzível, é um fenômeno mediado por múltiplas referências.” (p. 18) E ainda: “os saberes da experiência resultam do *vivido pensado* (p.18-19).”

No conjunto de experiências vividas pelas pessoas nos terreiros, notadamente em relação à utilização das línguas yorubá e banto, é que centralizo esta pesquisa, buscando refletir sobre essas vivências e seu significado para a identificação de homens e mulheres com o seu pertencimento africano/afro-brasileiro. E para isso é que o processo de coleta de dados mediante a observação e a entrevista semiestruturada contribuiu de forma valiosa.

Assim, conforme explica Macedo (2015) refletir sobre esse “vivido”, e suas formas de adquirir materialidade e significado em diferentes nuances, possibilita ao pesquisador desenvolver uma análise ao mesmo tempo “de dentro” e “de fora” sobre o seu campo de pesquisa, uma vez que mesmo vivenciando a participação - ou a experiência, como se refere Macedo – ele mantém seu olhar de pesquisador, não esquecendo do seu papel como articulador/produtor de uma síntese sobre o campo.

Minayo (2013) também afirma a importância do envolvimento entre pesquisador/pesquisado na pesquisa qualitativa, salientando esse processo de interação: “[...] ao contrário do que muitos possam pensar, é fundamental o envolvimento do entrevistado com o entrevistador. Em lugar dessa atitude se constituir uma falha [...] ela é a condição do aprofundamento da investigação e da

própria objetividade” (MINAYO, 2013, p. 67-68). Entendendo a pesquisa participante como situação em que se constitui a experiência, concordo com Macedo (2014, p. 25) quando define: “experiência se configura através de tudo o que nos passa, tudo o que nos acontece, que produz sentido para nós, mas que também que nos faz viver o sem-sentido.” De tal forma que:

A experiência não é algo que sucede, é o que nos *implica*, portanto nos afeta, nos toca, nos mobiliza e também nos impõe, nos compromete. A experiência nunca nos deixa indiferentes. ... Experiência e subjetividade são inseparáveis na sua constituição (25). O vivido pensado, simbolizado, é o acontecer da experiência(...) a experiência institui uma memória incorporada, ou seja, o corpo cria e, ao mesmo tempo, é habitado pela experiência. Portanto, o corpo é o lugar onde se inscreve cada história singular, onde pensamentos e sentimentos se manifestam em palavras, em imagens. Aqui emergem os sentidos do vivido. Ademais, vivendo a incompletude humana, a experiência vive a finitude das realidades humanas (MACEDO, 2014, p. 25-26).

Para o autor, o desafio principal e a centralidade da etnopesquisa é compreender o processo experiencial. Esse não pode ser entendido como um método espontaneísta, mas possui um “rigor outro” que se configura contra os padrões metodológicos rígidos que enquadra a pesquisa em modelos e acabam reduzindo a experiência a dados manipulados. Entender como os filhos e filhas de santo atribuem sentido às suas identidades através da utilização das línguas yorubá e banto nos terreiros é o verdadeiro sentido da experiência desenvolvida através desta pesquisa.

A experiência do outro, que constitui sua subjetividade, se dá no âmbito rizomático, conforme descreve Macedo (2014). Essa metáfora botânica indica a horizontalidade, o olhar estratégico do enfrentamento e da resistência. “O rizoma se estende e se desdobra num plano horizontal, de forma acêntrica, indefinida[...] abrindo-se para a multiplicidade” (MACEDO, 2014, p. 52). Nessa perspectiva, estudar a tradição oral nos terreiros de candomblé/umbanda da forma mais próxima com a comunidade, possibilitou o estabelecimento de um vínculo entre pesquisadora e pesquisados de forma respeitosa que trouxe novos conhecimentos acerca da identidade dos sujeitos mediadas pela tradição oral através do yorubá e línguas banto.

2.1 ÁREA DE ESTUDO

Figura 20 - Festa dos Erês (também conhecidos como Cosme e Damião) no Terreiro Bandalecongo.



Fonte: ALVES, Setembro/2016

Esta pesquisa situa-se na linha de estudos culturais dentro do Programa de Pós-Graduação já referido, buscando relacionar os aspectos simbólico-religiosos dos povos tradicionais de terreiros à construção das identidades afro-brasileiras dos filhos e filhas de santo, tendo como instrumento a linguagem oral. Foi desenvolvida nos terreiros de candomblé/umbanda Bandalecongo e Onzó Congo Mutalenguzo localizados em Juazeiro-Bahia, onde os participantes diretos são os responsáveis pelos rituais – pai ou mãe de santo, ogãs e ekedis.

2.2 LOCUS DA PESQUISA

Figura 21 -Salão principal do Terreiro Unzó Congo Mutalenguzo em festa de Iansã



Fonte:ALVES, outubro/2016

Terreiros de candomblé ou de culto cruzado são presenças constantes nesse território sertanejo, embora nem sempre sejam considerados como espaços religiosos legítimos onde os adeptos cultivam sua fé.³⁸Foram catalogados cerca de 400 casas de culto nas duas cidades vizinhas (Juazeiro e Petrolina) durante Cartografia realizada em 2015, o que indica uma vigorosa atividade dessas casas de santo. A chegada do candomblé em Juazeiro reporta às primeiras casas do bairro Quidé, onde Mãe Filhinha e Pai Henrique estabeleceram os cultos aos Orixás e Caboclos, seguidos pelo descendente Manoel Rosa, de onde outras casas tiveram origem. O registro oral dá conta que os fundamentos que ambos implantaram em suas casas vieram de uma casa de Salvador.

Os terreiros envolvidos nesta pesquisa situam-se em dois bairros periféricos da cidade de Juazeiro, descritos a seguir: O terreiro Bandaleongo, no bairro Palmares I, contíguo ao Quidé, foi fundado em 1994 contando atualmente com cerca de 70 membros, é regido pelo Orixá Tempo, também conhecido pelo nome de *Iroco*. É uma casa de nações cruzadas, ou seja, tem rituais banto e keto. Está sob a responsabilidade da yalorixá Mãe Maria de Tempo, (53), a qual dirige as atividades do terreiro com a assessoria de 6 ekedis e 11 ogãs. O principal momento festivo desse terreiro é a “Festa de Tempo” que ocorre no mês agosto. Em outros períodos

³⁸Ainda há situações de intolerância, chegando a agressões contra terreiros e pessoas (filhos/as de santo).

do ano acontecem festas, celebrações e eventos que marcam momentos significativos para a comunidade do terreiro, tais como a festa dos Erês (que na versão católica é a tradicional festa de São Cosme e São Damião) no mês de setembro, a festa de Iansã dia 8 de dezembro, entre outras.

A interação da yalorixá com as pessoas da comunidade do Quidé foi considerada um elemento importante para o contexto desta pesquisa, uma vez que ela tem desenvolvido uma boa relação com vizinhos, parentes, e até com pessoas de uma igreja evangélica em frente ao terreiro. Devo destacar também a participação dos terreiros do bairro num bloco de Afoxé carnavalesco que desfila no carnaval da cidade. Isso mostra uma capacidade de interação e diálogo na vivência identitária desses grupos.

O segundo terreiro Campo desta pesquisa, o *Onzó Congo Mutalenguzo*, situa-se numa chácara no bairro D. José Rodrigues, também conhecido como Juazeiro IV. O local é afastado da concentração urbana, porém com uma ampla área verde onde ocorrem os rituais para os orixás e para o caboclo Tupinambá, que também tem seu assentamento na casa.

O terreiro está na responsabilidade do babalorixá Pai Hiata de Gongobila, (48) que é o líder espiritual do terreiro desde 2016, funcionando na atual localização, Chácara Tupinambá, no bairro citado. O terreiro é regido por Oxóssi e pelo caboclo Tupinambá, o que traduz o cruzamento entre as linhas keto e banto, reunindo elementos indígenas e africanos. Atualmente, o terreiro tem 8 membros: sendo que uma ekedi, uma mãe pequena, uma makota, 3 ogãs.

Figura 22 -Esta pesquisadora num momento de conversa com Mãe Maria de Tempo



Fonte: Foto de Robson Marques, 07/07/2017

2.3 PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS

As práticas rituais foram observadas através da participação efetiva no cotidiano dos terreiros, principalmente em ocasiões festivas e rituais públicos, além de visitas, entrevista semiestruturada, observações e conversas informais com integrantes dos terreiros. Todo esse contato teve o intuito de coletar informações, observar e registrar por fotografia e vídeo os acontecimentos, o desenrolar dos eventos, e de forma especial, anotar palavras e expressão em línguas africanas de uso comum no interior dos terreiros; registrar em áudio dos cânticos ritualísticos nesses idiomas, identificando de que forma as comunidades dos dois terreiros se utilizam desses idiomas nas suas vivências. Além da observação participante, foi também aplicada a entrevista semiestruturada (anexo) com a finalidade de coletar dados entre os responsáveis pelos terreiros acerca de suas impressões sobre a prática da tradição oral e a implicação dessa para a constituição de suas identidades.

Conforme cita Minayo (2013, p. 64) a entrevista semiestruturada “combina perguntas fechadas e abertas em que o entrevistado tem a possibilidade de discorrer sobre o tema em questão sem se prender à indagação formulada.” A

técnica da entrevista, de acordo com Minayo (idem) é uma forma privilegiada de interação social e “sujeita às mesmas dinâmicas das relações existentes na própria sociedade” (MINAYO, 2013, p. 65). Dessa forma, entendo que a coleta de dados através da observação e da entrevista oportunizou a apropriação de informações fundamentais ao desenvolvimento deste trabalho.

2.4 ANÁLISE DE DADOS

A análise compreende os dados coletados mediante a observação participante, a entrevista semiestruturada (6 entrevistados) e a gravação/transliteração de cantigas nos terreiros (6 cantigas). Para tanto, utilizo a Análise de Conteúdo – AC – como método de interpretação. A partir dos estudos de Bardin (2016) foi possível determinar algumas categorias de análise, mediante determinadas palavras escolhidas para a partir delas estabelecer os sentidos que guardam para além do escrito ou verbalizado.

A escolha dos terreiros Unzó Congo Mutalenguzo e Bandalecongo deu-se por duas razões: pelo fato de já ter um vínculo de amizade com pessoas que os frequentam, de forma a facilitar o acesso e a compreensão da dinâmica e funcionamento desses lugares sagrados. Outro motivo é o fato de ambos os terreiros se denominarem de nação Angola (língua banto), mas praticarem também o uso da língua ketu e de outras práticas dessa nação (yorubá) em seu cotidiano ritualístico que seguramente proporcionará o contato com fragmentos dessas duas línguas africanas.

Conforme expõe Gomes (2013, p.80) sobre a AC, o tratamento dos dados passa por um processo que inclui três etapas ou três possibilidades, as quais seriam: análise, interpretação e descrição. Analisando conceitos trabalhados por Walcott³⁹, Gomes apresenta a diferença entre os termos análise, interpretação e descrição. Na descrição, “as opiniões dos informantes são apresentadas da maneira mais fiel possível, como se os dados falassem por si próprios[...]” (GOMES, 2013, p.80). Na análise, faz-se uma decomposição dos dados e busca-se uma relação entre as partes, e por fim na interpretação, “busca-se sentido das

³⁹Gomes faz referência a Walcott (1994).

falas e das ações para se chegar a uma compreensão ou explicação que vão além do descrito e do analisado” (GOMES, 2013, p.80).

Dessa forma, meu intuito ao analisar as falas dos entrevistados, as informações da observação participante, assim como a análise das cantigas feita em parceria com os estudiosos convidados é o de transformar as impressões coletadas em subsídios para compreender toda a dimensão do que se deseja analisar através da pesquisa de campo. Tal compreensão tem como elemento motivador determinar como a tradição oral relaciona-se com a construção das identidades afrodescendentes nos terreiros de candomblé/umbanda em Juazeiro-Bahia.

Figura 23 -Grupo de filhos e filhas de santo do Terreiro Bandalecongo



Fonte:Acervo Pessoal de Mãe Maria de Tempo/ 2016.

2.5 DETALHANDO O MÉTODO: A ANÁLISE DO CONTEÚDO (AC) FRANCESA E SUAS INTERFACES

Compreender o que há além das palavras sempre foi uma busca da humanidade. Desde os antigos textos sagrados, a natureza e seus sinais, a escrita nos céus, nas nuvens, e a cartografia das estrelas desenhando mapas astrológicos responsáveis por guiar os navegantes – tudo careceu de interpretação do conteúdo implícito. Bardin (2016) refere-se aos livros sagrados como a análise do conteúdo primeira, onde eram buscados sentidos para além do escrito, a revelação divina através da palavra.

A Análise de Conteúdo (AC) é recente com método interpretativo, tendo sido sistematizada na década de 1920, depois tomando a forma atual entre as décadas de 1940-1950. Bardin (2016) em sua descrição sobre o método da AC o define como a leitura do que está por trás das palavras, ou seja: a AC trabalha com o sentido implícito, que não está dito, ou o que está “nas entrelinhas”, buscando encontrar significados que emergem da fala dos sujeitos.

Esse método de análise é adequado para esta pesquisa uma vez que trabalha com a subjetividade, e é na subjetividade dos indivíduos que busquei captar suas marcas identitárias e de pertencimento. A autora francesa comenta que a AC “oscila entre dois pólos: o rigor da objetividade e a fecundidade da subjetividade” (BARDIN, 2016, Prefácio). Para a autora, se a linguística é o estudo da língua, a AC “procura conhecer aquilo que está por trás das palavras sobre as quais se debruça”. Por acreditar na fecundidade dos elementos subjetivos que estão impressos nos rostos das pessoas, na maneira de olhar, na entonação, na pausa ou na tentativa de sublinhar bem uma frase ou oração durante a conversa, é que escolhi a AC como matriz de análise dos discursos encontrados durante o percurso da pesquisa, notadamente as entrevistas semiestruturadas. A AC atualmente compreende

Um conjunto de instrumentos metodológicos cada vez mais sutis e em constante aperfeiçoamento que se aplicam a “discursos”

(conteúdos e continente) extremamente diversificados. O fator comum dessas técnicas múltiplas e multiplicadas (...) é uma hermenêutica controlada, baseada na dedução: a inferência (BARDIN, 2016, prefácio).

Nesse processo de entendimento das nuances do conteúdo discursivo, como afirma Bardin (2016), o investigador é absorvido pela atração daquilo que está escondido, o latente, o não aparente, “o potencial de inédito”, retido por qualquer mensagem. Tratando-se de um universo simbólico e extremamente subjetivo, a AC por possibilitar essa ultrapassagem do material para o subjacente, mostra-se como mecanismo ideal para a interpretação do material recolhido nesta pesquisa.

De acordo com Câmara (2013) citando Bardin, a utilização da AC prevê três fases fundamentais, que são: a pré-análise, a exploração do material e o tratamento dos resultados, que compõe-se de inferência e interpretação. A pré-análise se constitui na organização onde são definidas o esquema e os procedimentos do trabalho. Nessa etapa se escolhem os indicadores que orientarão a interpretação. Ocorre a transcrição de entrevistas e este resultado constitui o *corpus* do trabalho. A exploração do material é a fase onde se determina a escolha de categorias, e classificações devido ao interesse da pesquisa. Após definida a unidade de codificação, passa-se então à classificação em blocos nessa perspectiva, do levantamento de semelhanças ou outros aspectos relevantes.

Interessa, no caso específico deste trabalho, as cinco categorias que foram eleitas para a observação na fala dos seis (6) entrevistados, que elementos foram mais significativos em cada fala, em relação a cada categoria. A escolha dessas categorias está determinada pelo tema em questão neste trabalho, do qual derivou a necessidade de estabelecer núcleos de sentido. Bardin (2016, p. 136) situa o tema como o eixo “ao redor do qual o discurso se organiza. Recorta-se o tema e agrupa-se à sua volta tudo o que o locutor exprime a seu respeito”. O tema geral de onde foram selecionadas as categorias é “Tradição Oral e Identidade”, e as categorias que emergiram dentro deste, foram: a) Identidade, b) línguas banto/yorubá c) Memória d) Oralidade e) Espiritualidade/Religiosidade.

Na análise das cantigas gravadas nos terreiros, em línguas do grupo banto e na língua yorubá, lidas em conjunto com os professores Ajíbola (yorubá) e Komanannji (banto) foi aplicada a interpretação através da AC, que

proporcionou um olhar apurado e profundo acerca desse elemento litúrgico que são os cantos rituais dos terreiros, como será detalhado no próximo capítulo. Ao analisar o conteúdo das falas recolhidas nas entrevistas, abre-se um leque de interpretação que amplia o campo de visão da pesquisadora, uma vez que a subjetividade está presente e serve como ferramenta de investigação das estruturas subjacentes da linguagem, fugindo assim da mera observação física dos dados. É o que Macedo (2015) salienta, ao tratar da fertilidade que contém a experiência vivida. É o que também encontra-se em Boaventura Sousa Santos, quando se refere a uma nova e possível epistemologia, que ultrapasse as barreiras do formalismo.

Pela via da AC, partindo do que está implícito no discurso, compreendo a necessidade de superar conceitos em que a dualidade prevalece, excluindo um fator para incluir outro. Sem precisar excluir a escrita da oralidade, nem a umbanda do candomblé, acredito, corroborando o que diz Lima (2015) que quebra-se assim a perspectiva dominante, revelando a religiosidade do povo de terreiro como um espaço de vivência e fruição do sagrado em que a oralidade, mesmo quando precisa se apoiar no registro escrito, é o veículo de transmissão e manutenção da religiosidade, e por sua vez, do pertencimento identitário dos homens e mulheres de santo. Assim expressa Lima (2015) seu pensamento a respeito do jogo binário a que estamos acostumados a enquadrar nosso olhar:

Nessa perspectiva dominante, separa-se e exclui-se para conhecer a língua/literatura, o oral/escrito, a língua/fala, a teoria/prática, a alta/baixa cultura, privilegiando-se um dos polos, pensados de um ponto de vista hierárquico, em termos de superior/inferior.

A partir desse modelo, as culturas afro-brasileiras situam-se quase sempre no polo desprestigiado, inferiorizado em termos sociais, educacionais e também linguísticos; sendo assim, pergunta-se: como avançar em uma perspectiva de linguagem/educação que favoreça os modos de pensar africanos e/ou afro-brasileiros e que visibilize as identidades e culturas oriundas desta matriz civilizatória, (p. 47)

A presença dos elementos que marcam a identidade dos afro-brasileiros de terreiro expressa a matriz civilizatória africana, que se constitui também de simbologias como as danças circulares, o respeito à natureza, a solidariedade, a musicalidade (TRINDADE, 2005). Todo esse conjunto de práticas são tecidas

pela oralidade, e se mantêm vivas nesses lugares sagrados de culto, numa clara convivência de fatores múltiplos como são as culturas afro e indígena.

CAPÍTULO III - EXPOSIÇÃO E ANÁLISE DOS DADOS COLETADOS EM CAMPO

3.1 AS ENTREVISTAS SEMIESTRUTURADAS

Foram realizadas seis entrevistas com pessoas que assumem cargos em cada terreiro, sendo três em cada: uma Ekedí, um Ogã e o Pai ou Mãe da casa. As Ekedis são mulheres que têm uma função muito específica nos terreiros, sendo responsável pela assistência ao Yalorixá ou Babalorixá, atendendo-os em todos os rituais, e quando há incorporação das entidades (Orixá/Nkisi) acompanha todo o processo, inclusive a dispensa da entidade. As Ekedis ou Makotas⁴⁰ não rodam, ou seja, não recebem a incorporação de nenhuma entidade, trabalham com estas incorporadas, são suas assistentes, podendo ainda ocupar cargos mais específicos⁴¹. Os Ogãs são homens que fazem a função de cuidadores e guardiões do templo, sendo responsáveis pela manutenção física, tanto da casa quanto dos instrumentos musicais. Sabem cantar para cada divindade no momento de sua chegada ou convite, e sabem a função e a origem de cada reza ou canto.

Yalorixá é uma palavra yorubá que significa mãe do Orixá ou seja, aquela que é escolhida pela divindade para representá-lo na terra, junto à comunidade do terreiro, é a sacerdotisa. A mãe acolhe os filhos, os simpatizantes, os visitantes, a comunidade. Organiza o funcionamento da casa, estabelece a ordem e a fluência das atividades, sempre ouvindo os Orixás/Nkisi que são os cabeças da casa. A mesma função é exercida pelo Babalorixá, palavra que na mesma língua significa Pai, representante da divindade na terra, junto ao seu povo; é o sacerdote do terreiro.

Durante o percurso da observação participante, foram realizadas as entrevistas e a gravação de cantigas em língua africana, assim como o registro fotográfico que compõe este trabalho. A entrevista semiestruturada proporcionou que a conversa fosse fluindo dentro dos assuntos, e dessa forma, um conteúdo abordado em seguida conduzia ao outro, na sintonia da narrativa escutada. Nessas narrativas e conversas, encontrei respostas para perguntas que ainda não

⁴⁰ A palavra Ekedí é de origem yorubá, portanto utilizada na nação Keto. Makota é de origem banto, utilizada nas casas de nação Angola. Ambas têm o mesmo significado.

⁴¹ Uma das Ekedis entrevistadas tem o título de Makota Kididi, que significa “mãe da comunidade”, que a torna responsável inclusive pelas relações do terreiro com as pessoas de fora.

havia feito e nessa costura de sentidos, muito do que aprendi nessa investigação se construiu. É preciso dizer que durante as visitas, encontros informais e participação em festas dos dois terreiros, muitas coisas compreendi a partir de diálogos ocorridos de maneira informal. Isso aconteceu também no cotidiano de eventos onde me encontrava com algumas dessas pessoas, ou outros filhos de santo que acabavam me trazendo também informações preciosas para compor o meu quadro de tecituras e imersão nos terreiros. As entrevistas são descritas abaixo, destacando os elementos que nomeei como categorias de análise, dos quais extraí palavras recorrentes de um mesmo campo semântico como objeto da AC.

Tabela 2 - Categorias de análise associadas ao campo semântico representado por palavras recorrentes no discurso dos/das entrevistados/as

	Identidade	LínguasBanto / Yorubá	Memória	Oralidade	Religiosidade/Espiritualidade
Entrev.1	-É algo muito precioso para o povo de Santo. -É lá que me encontro como pessoa, encontro minha história. Identidade e memória coletiva se relacionam no candomblé	São utilizadas em tudo no terreiro, O aprendizado das línguas se dá de forma dinâmica, Há palavras que ficam registradas na memória e não são mais esquecidas.	O candomblé é uma religião que se alimenta da memória, e ela é uma memória de acolhimentos. Temos uma história de acolhimentos, isso se vê nas festas e outros momentos comunitários	Todos os ensinamentos são transmitidos através da oralidade. Os fundamentos da religião, principalmente. Existe o “caderno de fundamentos” mas ele é secundário. Somente os caboclos e os Erês falam, o Orixá raramente deixa uma mensagem. Eles falam através dos búzios. As vezes um caboclo ou preto velho está sentado ali e começa a cantar, e pede que todos cantem... aí se estabelece aquela cantiga.	A nossa religião é da coletividade. Entendo que o candomblé faz a manutenção dessa memória coletiva. Temos que cuidar para isso não se perder, porque tem surgido umas “invenções” que não podemos admitir.
Entrev.2	-A identidade se transforma na construção da nova pessoa que nasce na “feitura” de santo.	É a língua dos antigos e que ajuda a formação daqueles que estão nascendo para a religião. A iniciação é só o primeiro passo porque a língua vai sendo conhecida ao longo do tempo. O Orixá do iniciado pode se apresentar	A memória pra nos é tudo, porque é a vida dos nossos antepassados que vieram e nos ensinaram. E a preservação da memória acontece na maneira como	Através da palavra é que se aprende tudo num terreiro. Tem até alguma coisa de escrito hoje em dia, mas a base mesmo é a palavra como se fazia no tempo dos antigos. Tudo ensinado olho no olho dizendo “meu filho, é assim, assim...” Se aprende vendo porque tudo é assim. Como se prepara um prato de um Orixá, o que tem que ter, o que não tem que ter, etc. Tudo e um ensinamento.	A religião do terreiro é a fé. O respeito à essência da religião é tudo. O Orixá é um ser de luz que não precisa de luxo. Ele sente nossa vibração enós sentimos a dele. A essência não muda com o passar dos tempos. Existe uma ética que precisa ser mantida no trabalho

Entrev.3	<p>-A dijina acrescenta na identidade da pessoa q faz o santo. Por esse nome há o fortalecimento da pertença daquela pessoa à família espiritual.</p>	<p>como Keto ou como Angola e a depender dessa ligação ancestral o iniciado vai aprendendo.</p> <p>Essas línguas são uma riqueza e um aprendizado sem fim. Muitas vezes estamos tão acostumados que usamos palavras da língua dos santos no dia a dia, no trabalho, despertando o interesse e a curiosidade das pessoas de fora</p>	<p>realizamos os rituais , tudo seguindo como foi ensinado.</p> <p>A memória é tudo num terreiro. É ela que permanece e dá base a todo o fazer de hoje em dia. O conhecimento vem da memória dos nossos ancestrais e sem ela tudo se perde.</p>	<p>A transmissão oral é a base de tudo o dia a dia do terreiro. É o meio pelo qual ensinamos e aprendemos tudo o que há na casa. Os fundamentos vem dos s Orixás e tudo é na língua deles. Até pra saber o jogo tem que saber a língua deles.</p>	<p>Tudo o que dá forma a nossa religião e advindo da espiritualidade, e se ambas na palavra.</p>
Entrev.4	<p>-A pessoa deixa de ser o que era antes pra se reconhecer ali no candomblé na nova família de santo.</p>	<p>Os ensinamentos são passados através da língua dos Orixás e Caboclos. Por isso, quando nascemos para o candomblé vamos aprendendo como usar a língua dos nossos guias,</p>	<p>A memória é a presença dos antigos que continuam falado com a gente. Por isso a gente tem que guardar todos os ensinamentos que eles já trouxeram para não se perder. É preciso ter cuidado para</p>	<p>É o ensinamento de pai para filho ou de mãe para filha. Sem esse conjunto de ensinamentos tudo se perde na casa. E eles vêm pela oralidade.</p>	<p>A religião do candomblé é uma força na vida de todos nós de santo. Tudo o que precisamos está ali. As vezes a gente deixa de sentir tristeza angústia, porque estamos ali, no pé do Orixá.</p>

Entrev 5	-Somos repetidos porque temos um ori, um Orixá na cabeça. Minha identidade é ser filho de santo em todo lugar q eu vou.	As línguas Que devemos aprender e respeitar porque é dos nossos mais velhos. Não podemos desprezar desses que fizeram nos chegar aonde estamos.	não deixar os modismos tomar conta. A memória é o que fica e o que vai passando de geração em geração. É onde aprendemos tudo sobre a nossa religião. É a parte sagrada.	A transmissão dos conhecimentos acontece dos mais velhos para os mais novos e eles aprendem para um dia também passar para os que ainda vêm	A nossa religião é as vezes perseguida e apontada, mas ela é a nossa vida. É o que há de mais importante. Sem os Orixás, o que seia de nós?
Entrev.6	- Movimento libertário e prazeroso de encontro comigo mesma e com meus antepassados. É individual e é também coletivo.	Toda a reza e comunicação com o sagrado acontece por meio dessa língua. Usamos as duas e as vezes elas se misturam, porque a nação é Keto e Angola. É uma responsabilidade do cargo que assumo. Tudo o que fazemos, falamos, cantamos, dançamos é através delas. A importância das línguas africanas é para que possamos louvar, conversar e agradecer nossos orixás. Eles ficam satisfeitos quando	Ao pronunciar uma palavra africana, remetemos a uma história, a uma raiz, isso nos conecta ao povo africano, e temos uma raiz ancestral. As línguas yorubá e banto nos mostram de onde somos e quem somos. Utilizar essas línguas faz com que nossa história também permaneça.	A oralidade foi o que fez com que nossa religião permanecesse viva até hoje. Para mim, serviu como modo de resistência fortalecido por nossos ancestrais para que não acabassem com nosso culto. Tudo o que aprendemos é pela oralidade. Mesmo que tenho o caderninho no Ronkó, as rezas e ensinamentos que tem ali só vão fazer sentido na prática.	Trabalhamos nossa espiritualidade através da oralidade, da palavra cantada, rezada, Através de rezas, saudações, cumprimentos, O ritual e os fundamentos ganham vida através da língua que aprendemos no terreiro. Ela permite que os filhos se conectem com a espiritualidade.

podemos cantar pra
eles direitinho. A
palavra tem força e
transmite o axé.

Fonte: Elaboração da autora (2017).

A escolha das palavras-categorias de análise acima indicadas – Identidade, Língua, Memória, Oralidade, Religiosidade/Espiritualidade –deu-se de uma forma muito criteriosa por estarem situadas no tronco dessa pesquisa, demonstrando como as pessoas de terreiro se relacionam com esses aspectos fundamentais da sua subjetividade. A partir do que os entrevistados afirmam a respeito dessas cinco “palavras-chave”, ou “eixos” (cf. BARDIN, 2016), faço uma associação semântica das palavras que se repetem ou são próximas, em cada fala correspondente a cada uma das categorias.

Começando por **Identidade**. Tendo em vista esse conceito como algo bastante fluido, observei, entretanto, no cotidiano dos terreiros, algumas marcas que traduzem a importância da identificação com a família de santo para as pessoas que dela participa. Mediante essas observações torna-se presente o questionamento sobre o que essas pessoas pensam a respeito. O que os entrevistados consideram identidade? Como vêem seu pertencimento étnicorracial? Associa-o de alguma maneira à pertença afrodescendente e africana? A partir dessas indagações e das muitas respostas a elas, procuro buscar o sentido da identidade para os homens e mulheres que fizeram parte desta investigação.

Chama atenção a fala dos entrevistados e a menção sempre à palavra família, povo ou filho/pai/mãe na pergunta sobre ‘como vê sua identidade’. Em todas as conversas a referência a esses elementos são muito recorrentes, uma maneira de expressar que a família, o grupo social constituído pelo terreiro é constituidor da identidade/pertença do indivíduo. Procuro aproximar o sentido de identificação ao de pertença ou filiação, por entender como Silva(2014) que esse é um movimento de construção que passa por escolhas pessoais e de posicionamento político do indivíduo (WOODWARD, 2014).

Ao mencionar os elementos lingüísticos família, pai/mãe/filho os entrevistados se identificam com um campo semântico amplo que por sua vez representa idéias como “pertencimento”, “afirmação”, “proteção social”, “proteção individual”, “afeto”, “segurança”, “obediência”. Além disso, a história pessoal é referenciada: “É lá que me encontro como pessoa”, e “eu me enxergo no outro”, expressões ditas pelos entrevistados, são indicadores suficientes acerca da presença da “identificação” de cada um destes com a religiosidade que vivenciam,

de modo que a esta marca suas vidas. De tal maneira, a AC é a investigação do que está subjacente à palavra traz à luz a comprovação de que a família do terreiro é um elemento marcante na construção do pertencimento e da identidade das pessoas de santo.

A segunda categoria analisada, **Línguas Banto/Yorubá**, traz também aspectos subjacentes ao discurso, que emergem nas afirmações, como se vê: Quando pedi para que dissessem qual a importância das línguas yorubá e banto no terreiro, os entrevistados falam acerca destas, utilizando referentes como “memória”, “mais velhos”, “ancestrais”, “orixás”, “ancestralidade”, “guias”, “caboclos”. Dessa forma, o campo semântico que está envolvido nas afirmações abrange a memória ancestral, a espiritualidade, e por sua vez, a subjetividade dessas pessoas de maneira muito intensa, porque esse pertencimento espiritual já ficou demonstrado que é muito caro para essas pessoas. Um/a entrevistado/a afirma que a língua utilizada no terreiro se incorpora ao seu dia-a-dia, no ambiente de trabalho o que significa que ela se presentifica no cotidiano desses homens e mulheres, tornando-se importante parcela da sua maneira de se portar no mundo. Isso representa também o pertencimento e a construção de uma identidade coletiva, cujo lastro é a memória dos ancestrais e dos guias, tais como Orixás, Caboclos e Nkisis. Há o registro também de que o aprendizado da língua ocorre durante o processo de Iniciação ou feitura do santo, quando aquela pessoa está nascendo para a religião, e esse é um indicativo do valor simbólico que tem o yorubá e as línguas banto para as pessoas desses terreiros.

O processo de Iniciação é o grande momento em que a pessoa passa oficialmente a fazer parte da família de santo, e junto com seu Orixá, recebe também os ensinamentos para sua nova vida, incluindo a nova língua. Conforme entrevista com Mãe Maria de Tempo (maio/2017), as palavras no idioma da nação keto ou banto são ensinadas no Ronkó⁴² e ali aquele filho ou filha vai constituindo seu novo ser, numa forma de renascimento. Tendo em vista os idiomas yorubá e banto, os iniciados podem pertencer a uma ou a outra nação, a depender da língua trazida pelo seu guia. Há aí uma estreita relação que aparece na fala das entrevistas ligando língua/identidade como elementos complementares para as pessoas de terreiro.

⁴²Quarto onde a pessoa que está passando pela Iniciação ou feitura de Santo permanece durante o período de recolhimento que geralmente é de 21 a 30 dias.

Outra pessoa refere-se à necessidade de saber falar as duas línguas como uma das responsabilidades da sua função na casa. Novamente aparece a implicação social da família, da casa, ou seja, daquela comunidade de pertença da pessoa de terreiro numa relação direta com a língua africana. Independente do domínio de sua estrutura sintática, esta aparece como elemento de fortalecimento da função ou cargo, que, por sua vez, é elemento marcante da identidade, e do pertencimento do filho ou ilha de santo.

Merece ainda destaque a fala que diz: “tudo o que fazemos, falamos, cantamos, dançamos é através delas”. Essa declaração projeta as línguas africanas para além da comunicação verbal, situando-a no corpo, na cantiga, nos sons de tambores, na dança. O universo semântico desse discurso diz muito sobre o papel da oralidade nos terreiros e seu envolvimento com o fazer das pessoas, aquilo que constitui sua vida. Castillo (2010) demonstra em sua livro que a palavra sozinha não basta para expressar os ensinamentos, ela precisa estar revestida da autoridade, da sabedoria, do axé. E essa competência da língua “de santo” é compartilhada com elementos sensoriais que vão além da verbalização: é o tambor que comunica uma narrativa (CALVET, 2011), é o corpo performático (ZUMHOT, 2007), é o canto para um determinado Orixá que se identifica de longe pelos primeiros toques no atabaque, como exemplifica o estudioso Ajíbola (2017).

Sobre **Memória**, que considero um elemento decisivo para a compreensão das identidades afrodescendentes, os entrevistados responderam à questão “como relaciona memória/religião/identidade” com as afirmações acima, as quais referenciam elementos semânticos que emergem com as palavras “ancestralidade”, “antepassados”, “comunitários”, “nossos antigos”, que indicam o acesso ao conteúdo simbólico que pode ser considerado “ancestralidade”. Essa palavra tem um significado muito abrangente para o povo de santo, tanto que é recorrente em muitas falas, em momentos formais e informais, indicando um sentido de respeito, de pertencimento e de continuidade.

É importante ressaltar que essa memória ancestral também aparece conectada a uma história, que na abordagem dos entrevistados é um processo de ligação com o que foi e se projeta para o futuro, tanto que essa valorização está atrelada a uma preocupação com a preservação de elementos fundantes, para as futuras gerações. Uma pessoa entrevistada também cita seu pertencimento afirmando que língua e memória estão implicadas nesse processo: “falar essas

línguas diz quem somos e de onde somos.” Essa afirmação do “eu” e do “nós” constitui a memória como lugar de encontro entre as gerações, entre o que passou e o que virá. Dessa forma, o indivíduo e sua identificação está numa relação continuada com seu passado e o passado coletivo, numa perspectiva de futuro. Memória não é somente o passado, mas uma riqueza a ser preservada.

Sobre a **Oralidade**, perguntei qual a importância desta para a religião, e os entrevistados, em suas falas, trouxeram o campo semântico do aprender/ensinar, através dos referentes “conhecimento” “ensinamento”, “aprendizado”. Para além disso, há que se destacar a presença das palavras que remetem à família de santo que também são recorrentes no discurso dos entrevistados. Como compete à AC, lendo-se as entrelinhas desses discursos, a oralidade aparece marcada por um sentido de pertencimento. Lendo-se também o a fala de uma pessoa entrevistada acerca do conjunto de elementos implícitos no aprender/fazer/vivenciar, “aprender olho no olho”, como bem documenta Castillo (2010) ao falar sobre aspectos intangíveis do universo religioso dos terreiros. Comentando a obra de Joana Elbein dos Santos⁴³, ela afirma: “Praticamente inseparáveis, o axé e o saber são repartidos simultaneamente pelos mais velhos aos jovens, veiculados pela transmissão oral” (CASTILLO2010, p. 27).

Entra em discussão aqui os aspectos não verbais da transmissão do saber, assim como é a vivência nos terreiros, o axé que se apresenta e se distribui em danças, movimentos, reverências e outras formas de comunicação, como já citamos neste trabalho. Nesse aspecto da transmissão do conhecimento, Castillo (idem) salienta, com base no estudo de Elbein dos Santos, o envolvimento do inconsciente no aprendizado ou a transferência de um código complexo de símbolos e “aspectos paralinguísticos na produção de sentido semântico” que se dá pela transmissão oral, esta compreendida como elemento fundamental para a manutenção e a sobrevivência dos cultos, como também salientou uma pessoa entrevistada.

O último conjunto de palavras-chave, **Religiosidade/Espiritualidade** refere-se a algo que representa a motivação do candomblé, nesse caso específico, candomblé/umbanda, conforme já explicitado neste trabalho. Sobre como é viver a espiritualidade/religiosidade no terreiro, o que os entrevistados expuseram com

⁴³A obra de Joana Elbein dos Santos é “Os Nagô e a Morte”, lançado em 1984, uma das escritas mais abrangentes acerca do funcionamento dos terreiros nagôs ou de nação Keto.

suas declarações, revela um mundo de sentidos, de construções simbólicas que firmam as pessoas com suas identidades no espaço do terreiro que não é somente físico, mas extrapola a compreensão pela racionalidade. Palavras como “fé”, “vida”, “experiência”, “identidade” são marcantes para informar sobre um campo semântico que se abre porque se entrelaça com a própria vivência/experiência do povo de terreiro. É importante registrar um momento da fala do professor Dr. Ajibola em sua palestra (/2017), quando afirma sobre os terreiros: “a religiosidade é uma das linhas educacionais que asseguram o equilíbrio, a moral, e um ambiente de descoberta”.

A experimentação da religiosidade do povo de santo é permanente, como também considera Caputo (2012) no seu estudo etnográfico em terreiros do Rio de Janeiro. Afirmando que a religiosidade/espiritualidade desse povo é algo vivido de forma constante, que se tece também no corpo, a autora se refere a elementos como a organização e tecido dos colares de contas, que pode servir como metáfora da vida individual e coletiva desses espaços. Segundo ela, a expressão da religiosidade está no domínio do código cromático da Nação, na maneira como o aprendizado iniciático também passa pelos “símbolos do corpo, do santuário, da natureza, espaços no terreiro, todos comuns no plano dos homens e dos deuses” (CAPUTO, 2012, p. 32). A cor da roupa, as peças das indumentárias, o tipo de turbante, de *filá*, cores e bordados em peças masculinas e femininas, assim como tudo o que compõe os colares tem uma mensagem inscrita, que diz da Nação, do Orixá/Nkisi, do cargo ou das funções que aquele filho ou filha exerce na casa. E esses códigos exigem uma leitura, uma interpretação.

Para além dos símbolos, o conhecimento superficial das religiões de matriz africana tem, ao longo do tempo, provocado visões distorcidas e preconceituosas (impregnadas de racismo) acerca do povo de santo. Apesar de alguns avanços no terreno da legalidade, há em todo o país, registros recorrentes de agressões causados pela intolerância religiosa, como se vê numa fala dos entrevistados, na qual a pessoa mostra sua preocupação com essa discriminação sofrida pelas pessoas de terreiro. Esse é um fato notificado em nossa região⁴⁴, assim como em todo o país, a expressão de ódio e/ou intolerância tem crescido contra os terreiros,

⁴⁴ No bairro Quidé aconteceu em 2015 o ataque ao terreiro de Mãe Adelaide, provocado por fanáticos religiosos, caso que teve repercussão nos meios de comunicação local/regional, motivando manifestações da comunidade com apoio do poder público, em solidariedade a essa yalorixá.

o que afeta, de maneira direta, as pessoas que praticam a religião do candomblé/umbanda assim como outras denominações religiosas não hegemônicas.

A partir das falas dos entrevistados, evidencia-se, como também já foi comentada neste trabalho, a cosmologia da religiosidade africana, em que não há separação entre as coisas terrenas e as coisas celestes. Dessa forma, como também afirma Ajíbola Badiru (2017) “no mundo encantado é assim: não temos limites”. Em vista dessas análises, através do estudo embasado na AC foi possível compreender a importância dos elementos simbólicos que emergem do discurso em análise, configurando assim, uma íntima união entre a vida das pessoas dos terreiros e os processos que constituem seu pertencimento. Dessa forma, a identidade dessas pessoas, como comprovado nas falas a partir da teia de significados oriundos da associação semântica, está marcada pelo elemento simbólico da religiosidade na vivência de sua espiritualidade, que por sua vez, tem na tradição oral o fio condutor de sua expressividade.

3.2A OBSERVAÇÃO PARTICIPANTE

Durante os meses em que foi realizada a observação nos terreiros, tornou-se possível vivenciar diversos momentos de festa, encontros, ou simples conversas, tentativa de compreender o amplo universo da religiosidade do povo de santo, em especial a dinâmica religiosa dos dois terreiros, campo desta pesquisa. Em anexo encontram-se trechos das anotações do diário de campo, assim como fotografias que registram momentos formais e informais da imersão nessas casas.

Num espaço onde a religiosidade por tanto tempo foi - e ainda hoje é - mal compreendida, tendo que ser praticada muitas vezes sob o anonimato, é natural que haja restrições de acesso aos visitantes, não somente no ambiente físico, mas também de informações acerca de liturgias que são privativas das pessoas da casa. Nessa perspectiva, me mantive obediente e em muitos momentos evitei fazer perguntas, aguardando que a informação se completasse espontaneamente, o que de fato acabava acontecendo. Assim, soube tudo o que precisei saber, dentro do objetivo da presente pesquisa. Tanto a Yalorixá, quanto

o Babalorixá e os demais participantes das entrevistas em ambas as casas, leram e assinaram o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido - TCLE, assim como as pessoas que autorizaram suas fotos.

O aprendizado nesse tempo em que estive em contato direto com os terreiros levou-me a afirmar a importância das línguas na ritualidade do candomblé, seu valor como elemento que traz em si um universo simbólico que está presente como base da crença nos Orixás/Nkisi. Tive a oportunidade de participar de um curso de língua e cultura yorubá, ministrado em Juazeiro-Bahia, por um professor que também é de terreiro, e nessa vivência pude sentir a importância da ritualidade que se expressa por essa e outras línguas, no cotidiano dos terreiros. Esse curso foi extremamente valioso no âmbito da presente pesquisa.

Uma das principais ações desenvolvidas nas idas aos terreiros, foi a gravação de cantos em línguas banto/yorubá para em seguida fazer a transliteração e estudá-las com dois professores/historiadores que também são falantes desses idiomas. Um deles, o prof. Dr. Ajibola I. Badiru é nigeriano e mora no Brasil, leciona no Ensino Superior em Maceió-AL. Conviveu com a tradição africana em sua infância e juventude, desenvolvendo sobre esta, um vasto conhecimento. Sua contribuição foi comentar os textos das cantigas gravadas nos terreiros com o objetivo de identificar palavras ou expressões na língua yorubá. O historiador e sacerdote Taata Komanannji, é consagrado na Nação banto, estudioso das línguas desse ramo lingüístico-cultural, lecionando-as em comunidades tradicionais e preside a Associação Cultural de Preservação do Patrimônio Banto- ACBANTU. Sua contribuição foi identificar palavras/expressões das línguas de origem banto nos textos das cantigas coletadas e transliteradas.

É importante também destacar que a organização do livro “A Voz do Tempo” (Editora SABEH, 2017) juntamente com o prof. Dr. Juracy Marques representa uma forma de devolutiva desta pesquisa ao terreiro Bandalecongo e uma homenagem ao povo de terreiro deste território.

3.2.1. As impressões do professor Dr. Ajibola acerca da herança yorubá nas cantigas transliteradas.

Na palestra realizada na UNEB- Juazeiro no dia 19 de setembro de 2017, o prof. Dr. Ajibola tratou da Diáspora Africana e as línguas desses povos, assim como abordou a cultura africana no contexto atual e em outros momentos históricos. Sua fala fez inúmeras referências à potência da palavra como algo que ainda não tem sido compreendido plenamente pelas pessoas. Ressaltou a perda da tradição africana em todos os países, afirmando que “ao longo do tempo, toda cultura de berço oral tem sido capinada. Quebrou-se sua essência, a tradição”. Reafirmou que o conhecimento é necessário para lidar com o sobrenatural, que é parte do cotidiano. E este conhecimento está no passado, na memória. Disse sobre a força da palavra, se uma pessoa for picada por uma cobra e alguém souber o nome do veneno e disser “sai”, ele sai.

Sobre as línguas africanas na diáspora, afirmou: “A língua é fator de identidade. Quando perguntamos sobre a língua, perguntamos sobre o mundo”. Acerca também da linguagem em suas múltiplas formas e de escrita, ele deixou claro: “Não existe lugar que não seja escrito, tudo nessa sala está escrito. A escrita é diversa e está em toda parte”, tratando da subjetividade da escrita, e das maneiras que inscrevemos simbolicamente nos lugares e no mundo. Lembrou inclusive sobre a escrita árabe que foi praticada pelos Malês na Bahia, e afirmou que a escrita em árabe podia conter muito mais que conteúdo da religiosidade muçulmana.

Essa é uma questão também levantada por Castillo (2010) em que ela sinaliza a presença da escrita dos malês, hauçás, tapas, e como também afirma Lopes (2010) há uma forte tendência dos estudos em considerar o entrecruzamento do islã com ritos do candomblé na Bahia (Salvador e proximidades) dos séculos XVIII e XIX. Descrevendo inscrições feitas em antigas casas de culto em Salvador, Castillo chega à aproximação de palavras que trazem referências sincréticas, encontradas por Rodrigues ainda em 1896 na frente de um comércio pertencente a uma pessoa de candomblé. A inscrição, misturando elementos do islã e do cristianismo chama a atenção de Castillo que documenta uma “interação complexa entre referências iorubás, muçulmanas e cristãs no uso da escrita do candomblé no fim do século XIX”

(CASTILLO, 2010, p.65). Essa afirmação da autora reforça a ideia de que diversas escritas permearam a constituição da afirmação religiosa dos afro-brasileiros na Bahia e estiveram no cotidiano dos candomblés, de forma mais ou menos discreta. Essas diversas marcas linguísticas possivelmente se misturaram com o tempo e chegaram a lugares mais diversos, nesse processo de diáspora continuada, até os terreiros do sertão, tendo ganhado materialidade as línguas yorubá e as do ramo banto, que são comuns nas casas deste território.

Ao ler o conteúdo transliterado das cantigas coletadas nos terreiros, Ajibola buscou captar o que havia da línguayorubá, sua língua materna, naquele registro escrito. Após a verificação, informou que foram identificadas palavras em yorubá, entretanto com modificações na escrita, o que reflete as modificações orais sofridas ao longo do tempo. Algumas palavras foram identificadas soltas no texto das canções, a exemplo dessas, num canto para Oxalá: “Baba”, “Agô Ya”, “Babalaxé”. Essa última palavra chama atenção porque, segundo ele provavelmente seja “Alabalaxé”, que é um dos títulos de Oxalá, e significa “o dono do axé”. Explica: “É um título que é dado a Oxalá como sendo alguém que só pensando já está acontecendo. É a força de realização pelo pensar”. Ou seja, o conteúdo da palavra tem um sentido que permanece vivo, apesar da letra escrita apresentar as mudanças provocadas pelo uso e aproximações com a língua portuguesa e outras que circulam nos terreiros. É comum ouvir-se canções cuja letra é em parte entremeada com palavras do português⁴⁵

Ao fazer a leitura dos textos transcritos, o estudioso reafirma que precisaria ouvir a gravação para poder perceber outras informações presentes na cantiga, como a sua musicalidade, a altura do toque, a marcação, o ritmo. Ajibola Badiru afirma que não é possível saber exatamente o que eles estão cantando somente com o papel escrito. O texto escrito, nesse momento, embora pretendendo ser a cópia da oralidade, não conseguiu transmitir uma cantiga ritualística; certamente por ser apenas a representação gráfica, portanto, sem vida, sem energia, sem o axé que está impregnado na fala acompanhada de dança, movimento, reverências, e principalmente, do som dos tambores.

Esse aspecto parece extremamente importante porque abre uma perspectiva bastante ampla acerca do que se entende por oralidade/escrita e

⁴⁵ Um exemplo: na mesma cantiga para Oxalá encontra-se a expressão “Baba quemé”, onde primeiramente supomos que se trata de uma canção completamente em língua africana

suas vertentes. Não basta apenas pensar que a escrita “traduz” a fala, esse movimento dicotômico como se fossem polos distintos, perde sua funcionalidade quando se trata da representação de conteúdo simbólico-religioso. Castillo (2010, p. 29) toca nesse conjunto de simbolismos ao defender que há um “mundo” de possibilidades envolvidas no que se fala, que são os “diversos componentes da percepção sensorial[...]”. Ela traz a fala de um entrevistado que afirma: “o que você lê, você não está tendo a visão do que realmente acontece”. Dessa maneira, compreende-se o que está para além das palavras, o que vai além do conteúdo discursivo e não pode ser transportado, como uma fotografia da pessoa não traz a pessoa para o presente com tudo o que ela é.

“O som é inseparável do significado, mais que a letra” diz o prof. Ajibola tratando dos cânticos ou cantigas como produtos de grande conteúdo subjetivo afirmando que com o tempo, “o som se preserva, mas o texto não.” E afirma também: “A gente pode até não saber a letra, mas quem souber a letra, encaixa. O que não pode é perder o ritmo. O ritmo é a estrutura(...). Só pelo ritmo a gente sabe o quanto é original...” Ele apresenta o exemplo de uma cantiga (toada) para Oxalá em cuja marcação rítmica está um conjunto de informações sobre aquele a quem a canção é dirigida. Ele explica que a canção é composta de uma chamada e versos onde a distribuição sonora do ritmo tem a regularidade de uma locomotiva.

Apenas o ritmo da palavra “Orixalá” da maneira como é cantada marca o conjunto e denota que trata-se do “velho”, sendo que a expressão “Babarugó” (Arugó significa “velho” em yorubá) com entonação rítmica semelhante dá sequência a esse conjunto de informações. Tanto que apenas o toque do tambor na mesma altura em que é cantada as duas palavras exemplificadas acima já é suficiente para que todos acompanhem e saiba para quem está cantando. Diz ele que ao ouvir: “*tan tan tan tán*, aí você associa imediatamente: isso aí é Oxalá! Ele é o Baba Arugó!” Dessa forma, fica evidente o quanto a transmissão oral é um conjunto de elementos muito além da palavra. Nem sempre a escrita pode representar a fala, deixando-a descoberta e carente de outros fatores que venham a explicá-la.

De fato, como afirma Ajibola, a parte invisível da comunicação, aquela que ocorre pela sintonia, que está além da palavra, é que faz a ligação entre os mundos, e ela se ancora em energia, basicamente: “Há uma transcorrência de

energia do homem que interage com o elemento mais poderoso q pode ser a água, o ar, o fogo, a terra. Tudo tem vida”. Assim pode-se dizer que se dá a comunicação entre a terra e os mundos imateriais.

Da maneira como exemplifica Calet (2011), um tambor, com um toque alto médio ou baixo pode indicar o que se vai cantar, para quem ou para que tal cantiga é direcionada. Isso é mais contundente do que uma palavra através da sua representação pela escrita. Como já vimos, na tradição yorubá os tambores falam; os toques podem emitir um som completo em significados que dispensa as palavras, e isso é um fato nos terreiros. Para Ajibola, tem yorubá na letra das canções, mas para avaliar o quanto ela é original ou não, é preciso ter acesso a outros mecanismos, ou seja, ouvir a canção integralmente como é cantada. Afirma que está muito misturado, mas há yorubá nas canções

3.2.2 As impressões do estudioso da língua/cultura banto Taata Konananni acerca das canções dos dois terreiros

O Taata Komananni na condição de historiador e pesquisador da língua e cultura dos povos banto, além de viver a religiosidade na Nação banto, apresentou uma extensa análise do conteúdo das canções que foram transcritas⁴⁶. Porém, primeiramente ele também registrou a distância entre o que se fala e o que se escreve, principalmente no âmbito religioso. Afirmou que a escrita banto é completamente diferente do modo aportuguesado como registrei e passou a explicar também significados das palavras usualmente faladas nas casas, porém, sem que haja a consciência lingüística. Na sua opinião, a cultura banto fica “sufocada” devido a processos históricos, que de alguma maneira chega ainda hoje nos terreiros.

O sacerdote preferiu participar *in loco* de momentos em que foram cantadas as canções e conversar com as pessoas responsáveis pelo culto (Yalorixá e Babalorixá do Bandalecongo e do Unzó Congo Mutalenguzo) de forma a ouvir destes, informações importantes acerca da influência banto nessas casas, que como já foi dito na Introdução deste trabalho, praticam o culto “cruzado”. Indo pessoalmente a um momento festivo do Bandalecongo, o próprio Taata ouviu as

⁴⁶Entrevistas concedidas nos dias 25 e 26/09/2017

canções e cantou no xirê⁴⁷, sendo que no dia seguinte ele voltou a conversar a respeito, dando informações detalhadas acerca do que presenciou no terreiro.

Para ele, o que se pode identificar de bantosão formas mais tradicionais ou arcaicas da língua, que não são encontradas com facilidade atualmente. No caso específico do Bandalecongo, o estudioso começa fazendo uma explicação sobre o nome do terreiro: Banda (rei) le (de) Congo que traduzindo é “Rei do Congo”. A grafia, portanto, seria nessas três palavras. Para ele, essa casa apresenta traços muito fortes da cultura e idioma da família banto, que seria especificamente, da etnia Muxicongo. Então a língua ouvida nos cânticos de lá, em grande parte, traz essa herança, da língua Muxicongo.

Como os terreiros de Juazeiro se originaram de casas de Salvador, conforme já foi explicitado antes, pergunto qual teria sido a provável origem desse terreiro, ele afirma que “a base do Muxicongo é um terreiro que se chama Tumbeci, que é lá de Salvador.” Ressalta que esse povo foi um dos últimos a chegar, pois cada grupo étnico chegou em momentos diferentes, assim também com a organização dos cultos. O estudioso afirma que há uma diversidade de localidades onde vieram os grupos do ramo banto, tais como Moçambique, Angola, Congo e até de um aparte do Kênia. Diz: “A gente vê influências do Kênia aqui, a gente vê isso nos cânticos e na reza.” Segundo ele, há sistemática desvalorização dos grupos banto, até mesmo por setores da religião, mas é preciso que as pessoas de terreiros assumam essa identificação e busquem resguardar as fontes de sua cultura, e isso tudo passa pelo conhecimento.

Exemplifica que: “quando se diz Nação Angola não falamos de um país, nem de uma cidade; são vários países... é por isso que a cultura é vasta”. Ele afirma ainda que calcula-se um número aproximado de três mil línguas na família banto em território africano. O Taata Komanannji, ao ser questionado se ao longo dos quase 500 anos de diáspora africana no Brasil teria havido mudanças ou perdas muito profundas nesses idiomas, emite a seguinte opinião:

[...] Nós não perdemos não, porque quando os africanos vêm aqui ficam surpresos de saber como é que a gente mantém a língua... Eles ficam surpresos, aí nos perguntam como foi que nos conseguimos manter a língua matriz? Que eles lá já perderam. Que é evolução também, né, que língua não para. Língua é viva. E nós conseguimos manter a língua dele arcaica, a língua

⁴⁷Roda onde se canta e dança as cantigas sagradas para os Orixás. Ritual dos terreiros

ancestral que eles chamam, a língua ancestral (RAIMUNDO SILVA, TAATA KOMANANNJI, 26/09/2017) .

Diz também que a cultura é vasta, não somente a língua; "...a cultura banto ela tomou uma dimensão tão grande que você se perde...". Desse modo, ele salienta que muitas palavras no terreiro são de origem banto e as pessoas não se dão conta. Nessa abordagem, é importante compreender que o fato de ter uma *dijína*⁴⁸ é uma marca identitária da família banto. Todo terreiro onde as pessoas recebem *dijína*, há presença da cultura banto. Ele ressalta a importância da crença dos povos banto nas forças da natureza representada pelos Nkisis (Orixás para a tradição yorubá) e na grande sintonia com os elementos naturais que esse povo desenvolveu, como parte do seu modo de vivenciar a espiritualidade.

Visitando *in loco* outro o segundo terreiro que também foi campo desta pesquisa⁴⁹, o Taata Komanannji elencou várias informações acerca da presença banto naquela casa, utilizando primeiramente o exemplo do nome: Unzó Congo Mutalenguzo. Citou a importância do nome fazer referência ao Congo, que é um dos berços da cultura banto e fez diversas associações acerca dessas palavras com a descendência da casa. Referiu-se também à identificação do dono da casa (Tata Hiata de Gomgobila) afirmando a sua descendência de um Oxossi específico, que também advém da família banto. Certificou-se e afirmou que a língua praticada nesse terreiro também é o Muxicongo, que provavelmente a casa tenha a mesma descendência de Tumbeci, embora os atuais filhos não conheçam a história.

O historiador e sacerdote salienta a importância do conhecimento da língua e das origens dos terreiros, como forma de preservação e manutenção do patrimônio cultural e espiritual desses povos, que passa necessariamente pelos terreiros. Observou que muitas vezes aporuguesam as palavras do culto (canções e rezas) perdendo-se a oportunidade de aprender sobre essas palavras e todo o conjunto de elementos culturais que elas transportam.

Metodologicamente, essas entrevistas com os estudiosos concluem a parte de investigação mais técnica do que se ouve dos idiomas africanos nos terreiros. A análise do conteúdo das canções mostrou que a riqueza das línguas africanas

⁴⁸Nome ancestral que é recebido pelo iniciado durante o processo de iniciação ou "feitura do santo", passando a fazer parte de sua identidade espiritual.

⁴⁹Pude acompanhar essa visita como parte das atividades de campo, na observação participante.

não pode ser captada pela “transcrição” ou pela “transliteração”, de maneira integral. Há muitos sentidos que não se deixam representar pelas palavras, a língua é viva e extremamente dinâmica. Não se representa pelos símbolos lingüísticos apenas, o pertencimento, a devoção, o encantamento, a incorporação ou a presença espiritual de uma entidade, como chamadas de Orixás, Nkisi ou Caboclos.

A AC trouxe a possibilidade de compreender que as línguas utilizadas nos terreiros é um código sagrado que não necessita de tradução, enquanto representações de uma relação individual e coletiva entre as pessoas com o sagrado. A interpretação dessa proximidade entre os mundos mediada pela língua é tão complexa para ser descrita como é o transe ou a incorporação desses guias, fenômeno para outro tipo de análise.

O que ficou como certeza dessa investigação é que a partir do olhar dialético - que compreende os sujeitos em seu movimento identitário de afro-brasileiros situado num tempo e num espaço em constante transformação – percebo a oralidade como fato real numa ligação forte com o mundo simbólico que permeia a vida dos filhos e filhas de santo. Identidade e Oralidade se inter cruzam nessas pessoas de terreiro, marcando seu modo de ser dentro e fora da casa, tornando-os conscientes em maior ou menor grau da sua historicidade, a partir da crença e da relação com as forças ancestrais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nesta pesquisa, foi possível compreender alguns aspectos de grande importância desse universo que é a tradição oral e sua relação com a identidade dos homens e mulheres afro-brasileiros, em dois terreiros de candomblé/umbanda. Considerei primeiramente o lugar dessas pessoas a partir de um desejo de afirmação, primeiramente meu, mas que também está presente na maneira como as pessoas de santo se colocam na vida comunitária. A dedicação com que praticam e vivem sua religião é claramente a manifestação de comprometimento pessoal onde se afirma uma escolha. Nessa busca por saber como as identidades são impactadas pela religião, vi a complexidade do mundo yorubá e do mundo banto sendo captado por pessoas que traduzem toda essa riqueza em dança, em canto, em toque, e fazem isso como a parte mais importante de suas vidas.

A partir das leituras teóricas fui compreendendo a extensão da diáspora e sua proximidade com o território onde moramos, constatei que a África está aqui no Sertão do São Francisco e que ela se espalha como a metáfora do pertencimento, não a um mundo distante, mas um mundo atual, materializado nas relações vivas do quibundo, do quicongo, do muxicongo, do umbundo, do yorubá com a vida cotidiana do povo dos terreiros. Essas línguas são componentes culturais da sociedade, e como tal precisam ser vistas, escutadas, narradas e valorizadas.

Ficou evidente a tradição oral como um elemento capaz de aglutinar diversas “escritas”, estas que se produzem também no corpo, nos símbolos presentes nos colares, no toque dos atabaques e agogôs, na *performance*, na dança, nos processos simbólicos que escapam apenas à transcrição ou transposição para o papel. Abriu-se um horizonte diversificado que coloca o texto oral fora da polarização em que aparece como oposição da escrita, uma vez que esta tem ganhado espaço nos terreiros, até mesmo porque as comunicações virtuais provocam novas práticas de linguagem.

Os participantes do candomblé nos lugares por onde circulei, assumem-se como afrodescendentes, sendo negros de pele mais escura ou mais clara; independente disso, situam-se num sistema de familiaridade com as raízes africanas ancoradas na ancestralidade, o que possibilita que todos se identifiquem

como negros, a partir do sentido de comunidade que se estabelece através do respeito. Essa é uma construção que considero dialética e que representa a diáspora na atualidade.

Por sua vez, as identidades que estão “carimbadas” pelos falares africanos, circulam num ambiente onde está também a marca dos caboclos no mesmo espaço de espiritualização, produzindo o hibridismo cultural e a fluidez das construções identitárias que também são facetas do mundo pós-moderno. Diante dessas constatações, reafirmo que as línguas africanas são vivas, a herança dos povos bantose yorubá está presente no sertão sanfranciscano e a vivência espiritual nos terreiros é educativa e constituidora de práticas que favorecem a solidariedade, o respeito mútuo e o respeito à natureza em todas as suas formas como valores civilizatórios. A pesquisa, na forma de observação participante, tanto quanto a AC, possibilitaram uma imersão nesse campo onde o que não está dito pode dizer mais que o dito e o escrito, e assim, considero que o objetivo proposto nesta pesquisa foi alcançado. Entendo, de igual maneira, que esse foi apenas o primeiro passo de uma pesquisa que pode e deve se estender por outras mãos, em busca de explorar a importância e os significados das línguas banto e yorubá nesse território.

Desejo que este trabalho possa significar o reconhecimento a todos os grupos étnicos africanos que vieram para o Brasil e as Américas portando um grande cabedal de conhecimentos, e que seja possível gerar na sociedade um sentimento de respeito a todas as formas de crença, em especial a estas dos povos de terreiro. Que esta pesquisa constitua uma motivação para que outros pesquisadores busquem compreender o vasto mundo banto e yorubá na diáspora brasileira e que o saber-se negro e negra, o identificar-se com a pertença afro-brasileira, e da mesma forma “ser de candomblé” seja sempre motivo de orgulho.

REFERÊNCIAS

BARDIN, Laurence. **Análise de Conteúdo**. Trad.: Luiz Antero Reto e Augusto Pinheiro. São Paulo: Edições 70, 2016.

BASTIDE, Roger. **O Sagrado Selvagem**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. **As Religiões africanas no Brasil**. São Paulo: EdUSP, 1980.

BENISTE, José. **Orum-Aiyé: o encontro de dois mundos: o sistema de relacionamento nagô-yorubá entre o céu e a Terra**. 3ª. Ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

CALVET, Louis-Jean. **Tradição Oral e Tradição Escrita**. Trad.: Waldemar Ferreira Neto, Maressa de F. Vieira. São Paulo: Parábola Editorial, 2011

CÂMARA, Rosana H. Análise de Conteúdo: da teoria à prática em pesquisas sociais aplicadas às organizações. In: Gerais: **Revista Interinstitucional de Psicologia**, 6 (2), jul-dez- 2013, p. 179-191.

CAPUTO, Stela G. **Educação nos Terreiros**. Rio de Janeiro: Pallas, 2012.

_____, Stela G. Aprendendo Yorubá nas redes educativas dos terreiros: história, cultura africana e enfrentamento da intolerância nas escolas. **Revista Brasileira de Educação**, vol. 20, n. 62, julho-set. 2015.

_____, Stela G. & PASSOS, M. Cultura e Conhecimento em terreiros de Candomblé: Lendo e conversando com Mãe Beata de Yemonjá. In: **Revista Currículo sem Fronteiras**, v. 7, n. 2, p. 93-111, jul-dez 2007.

CARENO, Mary Francisca do. A Contribuição Africana para a formação do Português Vernáculo no Brasil. In: COSTA, Edil S., LOPES, Norma da S. e CASTRO, Ieda Pessoa de (orgs). **Acolhendo as Línguas Africanas**. Segundo Momento. Salvador, EDUNEB, 2010.

CASTILLO, Lisa E. **Entre a Oralidade e a Escrita: A Etnografia dos Candomblés da Bahia**. EDUFBA, Salvador: 2010.

CASTRO, Yeda Pessoa de. **Das Línguas Africanas ao Português Brasileiro**. *Revista Afro-Ásia* (1983). Disponível em: <https://portalseer.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/20822/13423>. Data de acesso: 22/10/2016

_____, Yeda P. De. **Falares Africanos na Bahia**. Um vocabulário Afro-Brasileiro. Rio de Janeiro: Topbooks, 2001.

FANON, Frantz. **Peles Negras, Máscaras Brancas**. Salvador: Edufba, 2008.

FU-KIAU, Kimbwandende K. B. **A visão Bântu Kôngo da sacralidade do mundo natural** (1991). Disponível em:

<http://www.acbantu.org.br/img/Pdfs/sacralidadedomundonatural.pdf>. Acesso em 13 de março/2017

GIDDENS, Anthony. **Modernidade e Identidade**. Rio de Janeiro: Zahar: 2002

GEERTZ, C. **A interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: Ed. LTC, 2008.

GILROY, P. **O Atlântico Negro**. São Paulo: Editora 34, 1993.

GOMES, Romeu. Análise e Interpretação de dados de Pesquisa Qualitativa. In: MINAYO, Maria C. (org.) **Pesquisa Social. Teoria, método e criatividade**. Petrópolis-RJ: Vozes, 2013.

GORDON, Lewis R. (Prefácio). In: FANON, Frantz. **Peles Negras, Máscaras Brancas**. Salvador: Edufba, 2008

HALL, Stuart. Pensando a Diáspora (Reflexões Sobre a Terra no Exterior). In: SOVIK, Liv. (org.) **Da Diáspora: Identidades e Mediações Culturais**. Trad. Adelaine La Guardia Resende. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da Unesco no Brasil, 2009.

_____, **A Identidade Cultural na Pós Modernidade**. Rio de Janeiro, Lamparina, 2014.

_____, Stuart. Quem precisa da Identidade? In: SILVA, Thomaz T. da. (Org.) **Identidade e Diferença**. Petrópolis-RJ, Vozes, 2014

HAMA, Boubou & KI-ZERBO, J. Lugar da História na sociedade Africana. In: **História Geral da África**. Editado por Joseph Ki-Zerbo. – 2. Ed. Ver. – Brasília: UNESCO, 2010.

HAMPATÊ BÂ, Amadou. A Tradição viva. In: **História Geral da África**. Editado por Joseph Ki-Zerbo. – 2. Ed. Ver. – Brasília: UNESCO, 2010.

KI-ZERBO, J. **Lugar da História na sociedade Africana**. In: História Geral da África. Editado por Joseph Ki-Zerbo. – 2. Ed. Ver. – Brasília: UNESCO, 2010.

LAPASSADE, Georges. **As Microssociologias**. Trad. Lucie Didio. Brasília, Liber Livro, 2005.

LIMA, Maria Nazaré M. de. **Identidades e Cultura Afro-brasileira: A Formação de Professores na Escola e na Universidade**. (Tese de Doutorado) Universidade Federal da Bahia. Salvador, 2007.

_____, Maria Nazaré Mota de. **Narrativas e Caminhadas no Conexões/UFBA: Diálogos, Conflitos e Epistemologias**. (Artigo). Programa de Pós Graduação em Estudos Literários da UFMG (Pós Doc); 2015.

LIMA, Ari. África, Africanismos e espirais do tempo na cultura tradicional. In: COSTA, Edil S.; LOPES, Norma da S. e CASTRO, Ieda Pessoa de (orgs). **Acolhendo as Línguas Africanas**. Segundo Momento. Salvador, EDUNEB, 2010

LOPES, Nei. **Bantos, malês e identidade negra**. 2.Ed. Belo Horizonte, Autêntica, 2011

MACEDO, Roberto Sidnei. **Pesquisar a Experiência**. Compreender/mediar saberes experienciais. Curitiba-PR: CRV, 2015

MANIACKY, Jack. O Estudo das Línguas Africanas. Por que é tão importante no Brasil como na África? In: COSTA, Edil S.; LOPES, Norma da S. & CASTRO, Ieda Pessoa de (orgs). **Acolhendo as Línguas Africanas**. Segundo Momento. Salvador, EDUNEB, 2010

MARQUES, Juracy & NOVAIS, J. **Candomblé e Umbanda no sertão: cartografia social dos terreiros de Petrolina/PE e Juazeiro/BA**. Paulo Afonso-BA: Editora da SABEH, 2015.

MARQUES, Juracy. **Ecologia da alma**. Petrolina: Franciscana, 2015.

_____. **Ecologia do Espírito**. Paulo Afonso: Editora da SABEH, 2016.

M'BOW, Amadou Mathar (Prefácio). In: **História Geral da África**, I: Metodologia e pré-história da África / editado por Joseph Ki-Zerbo. 2.ed. rev. – Brasília: UNESCO, 2010.

MILLER, Joseph C. África Central durante a era do comércio de escravizados, de 1490 a 1850. In: HEYWOOD, Linda M. **Diáspora negra no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2008.

MINAYO, Maria Cecília. O Desafio da Pesquisa Social. In: MINAYO, Maria C. (org.) **Pesquisa Social**. Teoria, método e criatividade. Petrópolis-RJ, Vozes, 2013.

MOORE, Carlos. Novas bases para o Ensino da História da África no Brasil. In: **Valores Afro-brasileiros na Educação**. Ministério da Educação. Boletim 22, novembro de 2015

OJO-ADE, Femi. A Cultura Iorubá na Diáspora: Confusão Atual, Vínculos Futuros. In: COSTA, Edil S.; LOPES, Norma da S. & CASTRO, Ieda Pessoa de (orgs). **Acolhendo as Línguas Africanas**. Segundo Momento. Salvador, EDUNEB, 2010

OLDEROGGE, D. Migrações e Diferenciações étnicas e linguísticas. In: **História Geral da África**. Editado por Joseph Ki-Zerbo. – 2. Ed. Ver. – Brasília: UNESCO, 2010

RAMOS, Artur. **As Culturas Negras no Novo Mundo**. São Paulo, Ed. Nacional, 1979.

REIS, João. **J. Domingos Sodré, um sacerdote africano**. Escravidão, liberdade e candomblé na Bahia do século XIX. São Paulo, Companhia das Letras, 2008.

SANTOS, Boaventura de Sousa & MENESES, Maria Paula. Epistemologias do sul. In: **Epistemologias do Sul**. Cortez, 2001.

SILVA, Thomaz Tadeu da. A Produção Social da Identidade e da Diferença. In: _____, Thomaz T. da. (Org.) **Identidade e Diferença**. Petrópolis-RJ, Vozes, 2014

SODRÉ, Muniz. **A Verdade Seduzida**. Rio de Janeiro: Ed. Francisco Alves, 1988.

THORNTON, John. **A África e os africanos na formação do mundo atlântico (1400 1800)**. Tradução Marisa Rocha Morta; Coordenação editorial Mary del Priore; Revisão técnica, Márcio Scalercio. Rio de Janeiro, Editora Campus / Elsevier, 2004.

TRINDADE, Azoilda Loretto da. Valores Civilizatórios Afro-Brasileiros na Educação Infantil. In: **Boletim Salto para o Futuro**, n. 22, Ministério da Educação. Brasília- DF: 2005

TRIVINOS, Augusto N. Silva. **Introdução a pesquisa em ciências Sociais: a pesquisa qualitativa em educação**. São Paulo: Atlas, 1987.

VANSINA, J. A Tradição Oral e sua Metodologia. In: **História Geral da África**. Editado por Joseph Ki-Zerbo. – 2. Ed. Ver. – Brasília: UNESCO, 2010.

WOODWARD, K. Identidade e Diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: In: SILVA, Thomaz T. da (org): **Identidade e Diferença**. Petrópolis-RJ, Vozes, 2014.

ZUMTHOR, Paul. **Performance, Recepção e Leitura**. Trad. Jerusa Pires Ferreira e Sueli Fenerich. Cosac Naify: 2007.

APÊNDICE

APÊNDICE A - ROTEIRO DA ENTREVISTA SEMIESTRUTURADA

1. Em que situações as línguas africanas –yorubá e banto – são utilizadas nos rituais dos terreiros?
2. Qual é sua identidade como filho/a de santo? Como você se vê?
3. Que importância você atribui às línguas yorubá e banto no seu pertencimento como povo de terreiro ?
4. O que compreendem como memória coletiva?
5. Que relação existe entre memória coletiva, identidade e transmissão oral?
6. De que maneira a memória coletiva e a religiosidade pode ser “alimentada” pela prática da oralidade?
7. Como chegam os cantos/rezas em línguas africanas (através dos espíritos ou das pessoas mais velhas dos terreiros)?

APÊNDICE B - TRANSCRIÇÃO/TRANSLITERAÇÃO DAS CANTIGAS GRAVADAS NOS TERREIROS

Cantiga 1

Boborobô alabê kororoborô boiná

Boborobê alabé cojorô bakaiá

Oxumarê alakô boiná

Boroborô arakaiá

Oxumarê alakabô

Boroborô boiná kekeô

Cantiga 2 (Para Tempo)

Aê moinô

Bandalecongo é o Tata Teô

Bandaalecongo é o Tata Xererê

Bandalecongo é o Tata Xererê

Aê moinô

Bandalecongo é o Tata Xererê

Bandalecongo é o Tata Maô

Cantiga 3 (Cantiga de Ogum que canta pra iniciar o xirê)

Xalarê

Xalamor dideô lorê

Xalarê Ogum akorô ore

Cantiga 4 (Ogum)

Ê agadá Ogum

Ogum onirê ê

Ogum aê

Cantiga 5 (Para Ogum, início do candomblé de Angola)

Ê goiaê aê goiaê aê

Inkoxumocum gutera meinçananguê

Goiaê aê

Goiaê aê

Goiaê

Ê konsenzaikô

Konsenzakaiá

Konsenzalaiá

Konsenzaikô

Konsenzakaiá

Konsenzalá

Cantiga 6 (Para Oxalá)

Baba kem é

Ilê ifá mojuábabá

Mojuborele ele é mojubá

Ô luarê emaó

E maó lauefé

Ofururu olelê oialalá

Baba kem é

Elejibô

Ilê ifá mojuá Babá

Mojuborê ele é mojubaô

Oluarê emaó emaó

Lauefé

Emaó lefikan Babá

Emaó

Emaó

Emaó

Lauefé

Emaó

Baba meriô

Emaó

Emaó

Emaó

Lauefé

Auigarô Lodibiô

Mojubáibabá

Mofulê

Ababalaxeô

Mojubá ibabá

Mofulê.

APÊNDICE C -19/09 Gravação do prof. Ajibola comentando as canções

R – Então, primeiramente agradecendo pela sua disponibilidade. Pra mim é muitíssimo importante, eu não sei quando ainda nessa vida eu vou ter outra oportunidade semelhante. Então é assim muitíssimo importante para meu trabalho e para mim como pessoa porque este trabalho ele fala muito de mim, né? Tem muito a minha experiência e daquilo que eu decidi procurar para responder às minhas questões; da minha identidade, do meu povo, da minha família, dos meus ancestrais. Então assim, é muito sério pra mim. Não é só uma pesquisa acadêmica. É algo que transcende um pouco isso, vai pra além dessas fronteiras, da pesquisa do mestrado mesmo. Então, o encontro com yorubá e banto pra mim representa o encontro com aquilo que fui, que sou, e de alguma maneira eu preciso ta me reencontrando. E nessa trajetória a gente decidiu escolher dois terreiros; poderia ser outros, muitos... desses dois eles se identificam como Angola e Ketu, são cruzados; tem mais uma identificação com o Bantu, porque como disse Ioná, ela é um aMakota de um dos terreiros, ela disse “A minha casa é Bantu”, da nação Bantu. Mas por outro lado tem também o Ketu dentro. São muito misturados, tanto um quanto o outro. Então a metodologia da pesquisa foi: ouvir algumas pessoas pra falar dessa questão dessa identidade, da memória; como a língua, a tradição oral que é o ponto de onde eu parto. Através dessas duas fragmentos ou o que se tem ainda de yorubá e de Bantu pode significar o fortalecimento da identidade das pessoas de terreiro. Então nessa perspectiva eu fiz as gravações de entrevistas, conversei com 3 pessoas de cada terreiro, o responsável, o pai de santo ou a mãe de santo e mais uma ekedi e um ogã, e gravei algumas cantigas de ritual. Cantigas usadas nos rituais. Então algumas são de Ogum.. de... tem uma de Oxalá e tem algumas de Oxossi e umas sem identificação. E aí o que que a gente precisa? Localizar esses textos escritos. Eu transcrevi da maneira como eu ouvi, que é transliterar, não é transcrever, né? Colocar no papel aquilo que se ouve, do jeito que é cantado. Então eu fiz essa transliteração, e aí a minha preocupação agora é identificar: o que há de yorubá nessas falas, né, nessas cantigas. Da mesma forma quero compreender também em relação ao Bantu, mas nesse momento aqui a gente vai se deter em yorubá, né?

J – Aí a sugestão Adíbola, é que você, e pegar uma especifica pra você dar uma olhada; eu já mandei pro seu email. A idéia era deixar, são textos curtos, ta vendo? A idéia era a gente fazer o exercício agora de ver uma, e você olha se você reconhece alguma palavra que é... agora...

A - Hum rum... se ela puder cantar com...

J – É, pra você é melhor, né?

R – não... Não saberia cantar. Primeiro porque o instrumento antes que eu fiz a gravação não está mais comigo, que eu já entreguei, já devolvi. Aí fiz a transliteração; e eu também não saberia.

J – Assim é...

A – Porque a gente escreve a música com letra, né, perde muito..

R – É.

A – ô..ô baba borôborô ... bo i na.. perde muito. Aqui então não da pra ver...Aqui tem alakaiá... alakabô...alakaiá ... bandalecongo ê tatá xereê ... tatá xerê...Fico inseguro pra fazer a tradução sem o som, porque o som é quem daria o sentido.. tem alguma coisa que não precisa do som, são acentos em cima. Mas quando não tem acento em cima, do jeito que ela é cantada, preserva o senso. E aí você consegue ouvir mesmo que não tivesse o texto. Se parar, consegue remontar. As vezes o texto até pode ser diferente, mas aí da pra montar. Quando mesmo que tivesse escrito errado porque ta distorcido. As vezes, algumas toadas com o tempo, outro que vai cantar escuta diferente, vai no som, o som se preserva mas o texto não.

R – Ahram...

A- Mas é, olhando assim por cima, tem coisas que a gente vê por exemplo Oxumarê, (...) não sei que que é, alakabô... tem impressão do que que é, mas não tá seguro. Por exemplo e gô aiê, e gô aiê aiê não sei se é “agô Yá”, sei lá... ficaria inseguro também... Babá kem e ilê ifá... mojubô rerê... ilê ele é mojubá. Oluarê Amon efu ofu ofu olelê oialailá oialalá ...babakekeé .. elejibô ilêifá... babaêô... mofulê ababalaxé... é Alabalaxé não é ababalaxé... ó ta vendo que fica o som...

J – Sim

A – se não prestar atenção... é “alabalaxé”...

J – e quer dizer o que?

A - É Alabá, o dono do pretexto que é o dono do projeto que é o dono da execução, “Alabalaxé”. É um título que é dado a Oxalá como sendo alguém que só pensando já está acontecendo. É a força de realização pelo pensar.

Abá são os nossos desejos, né? Mas aí ele é dono do desejo e dono da realização, ou seja, dono do desejo que se realiza sozinho, sem fazer esforço. Só em desejar já ta acontecendo alabalaxé.

J – Gente, é uma palavra que traz um sentido profundo...

Alz – Só de pronunciar já dá pra sentir, né?

A –É o dono de Abá que é ... o donatário de Abá que é o mandatário do Axé. Seria mais ou menos isso.

R - Aahhh

A – O donatário do desejo, o mandatário do axé. Quer dizer, ele é o mesmo, mas ele manda, mas não faz. Ele manda... é uma forma, é um dos títulos que Olodumaré deu pra Oxalá quando ele deu a ordem de que o desejo dele no ser humano tem que prevalecer. Mas quais são os desejos dele? O que que é que tem que prevalecer? Orixalá é feito, ele é o Orixá que é o Deus de nossa aura. Então nós somos aquilo que nossa aura faz de nós. Por isso essa Alabá; é que ele é absorvido, né? é.. a aura como um encontro, não sendo você que fabrica, é um presente, pode ser visto como um presente pode ser visto como coragem, embora no caso de coragem pode vir de duas fontes, pode vir de você, de dentro pra fora e pode vir de fora pra dentro; no caso de coragem de fora pra dentro penetra mais nessa aura, no caso a aura modificador... Mofulele ababalaxé. Mo ju Ba iba babá ababalaxé. Será que é ..é difícil... mofu alabê. Mofu boboru... não sei.... alabô boina; Não sei.... eu fico em muito em d´úvida. Mas tem palavras soltas como Oxumaré, não é? Alakô... alako alakoiná... mesmo assim... chegar perto pra ser traduzido Não é? Mas quais seriam as perguntas? O que que você....?

R – As perguntas seriam...

A- Você pensa em saber o que que é, né?

R – Eu gostaria de identificar se existe algum fragmento realmente da língua yorubá...?

A- Existe!

R – Com muitas modificações...muitas transformações...?

A- É, como a coisa vem de origem falada, escrito já muda, e aí a minha resposta vai ser houve modificações mas há coisas que não modificou na essência. Pelo swing da voz, eu sei se mudou ou não.

R – Sim. É a tonalidade.

A – A tonalidade do ritmo, porque a melodia ele preserva o ritmo. E aí é outra coisa, a gente pode não saber a letra mas quem souber a letra encaixa a letra.

O que não podia é perder o rimo. Então eu acho que o rimo é a estrutura. É esse sim, ele é diferente do florido, do texto. O texto é mais como o florido, que dá pra colocar, arrancar, botar, não sei o quê, você tá indo pelo florido. O mais importante seria o rimo. O rimo, só com o rimo a gente sabe quanto é original tem o rimo original e tem o rimo novo. É por exemplo... é deixa eu ver tem... tem um original tem tudo a ver com a sua refrão né? Com a sua resposta, responder. Muito muito original, muito antigo. (Pensando... canta um fragmento ...) tem o desdobramento...

J – Os cantos de sua mãe, tem original?

A – Os canto dela tem os da origem e tem que não é origem. Nos desdobramentos dele...aí

A – Esse canto é qual?

(...inaudível Juracy falando com Rosa)

A – Sim, sim... com certeza porque ela tem um conjunto de novo, o velho que se ... tem texto novo, mas você vê o ritmo...

J – Por exemplo?

A – O exemplo de um velho ... babarugô... timi ni obá msé. Orixalá timi ni obá msé.. timi... (canta fragmento com ritmo bem marcado). Orinxaláaa...Ele já é velho então a condição dele é de tá acompanhando a rasteira. Timi ni obá msé (bem mais lento). Tá vendo que tá parecendo locomotiva / ta kA Tum ta kA Tum ta ta kA te ki ta ki ta... ele tem uma dinâmica do tempo, ele tem eclético no espaço tikiti takitita mas respeitando o ritmo de Orixalá nesse caso que é um velho. Mas é um típico. O que que é bonito ali é o desdobramento dele. O desdobramento takiti ta ka ti te.. essa que é a assinatura dessa toada. O outro são chamadas: Orixaláaaa...(fragmento... timini obá msé)..... repete. Sabe? A mente não para embora a voz pare. É um, é um... é um clássico, tipo . Ah, tem outra toada ... é difícil assim . Uns novos que são mais, talvez dessa tipo mais canção coisa assim sem a melodia. Tem melodia original que ela flora aqui, flora ali, com a mesma estrutura ou com o tempo, o mesmo tempo, como esse tempo aí.. tan tan tan tan!....Aí em outro momento você vai ver Tantan tan tan!...(igual) aí você associa imediatamente: isso aí é Oxalá! Ele é Baba arugô. Tantan tan tan! Baba arugô! O velho! Arugô significa o velho. Enfim, é um exemplo. Aí eu não sei como é que a gente pode fazer, porque se tem como ouvir e com o texto só pra ajudar ficaria tudo fácil.

J – só se você mandasse os sons pra ele dar uma olhada...

A – É melhor...Um som que tem vida. Assim, a pessoa vai achar que isso não é nada...

J – Na verdade, Ajibola... na verdade Ajíbola gravou um livro, fez um livro com a mãe dele que veio da África, ela trouxe os cantos, o livro ta sendo publicado agora, então a idéia é você acessar isso para poder ta ...

R – Olhaaa... fantástico!

APÊNDICE D - ENTREVISTAS

Entrevistado 1

Identidade – Sobre identidade: A questão da identidade é algo muito precioso para as pessoas de santo. A identidade e a memória coletiva se relacionam intimamente no candomblé, segundo ela. Disse que a própria religião é a identidade, “é lá que me encontro como pessoa”. “Encontro as minhas histórias, a minha história, a minha pessoa dentro do candomblé”.

Culto – No candomblé, os Orixás não falam. Apenas dançam e trazem seus encantos, seu Axé, através da presença e da dança. Quanto maior a hierarquia, menos fala. Os Orixás conversam com as pessoas através do Ifá. Toda casa tem o ingrossi: reza na língua de santo. Muitos fundamentos como cantos, curas, canções antigas, são transmitidos pelos mais velhos. Mas pode acontecer que um caboclo possa trazer uma canção. O Caboclo é que traz a história, os porquês.

Línguas Yorubá e Banto – As línguas africanas yorubá e banto são utilizadas para tudo no terreiro: cantos, rezas, comidas, até pedidos aos Orixás. A base do dialeto que usam na sua casa é advinda do terreiro de Mãe Filhinha e passou por Mãe Flora. Em Juazeiro tem terreiros das nações Yorubá, Banto e Jêje.

O aprendizado das línguas de santo se dá de forma dinâmica, nos cadernos, na vivência e nas falas cotidianas. Há palavras que ficam registradas na memória e nunca mais são esquecidas; exemplos: Yawô (iniciante, iniciado) e Agô (licença, perdão). Há um Pai Nosso em Ketu.

Memória – O Candomblé na sua essência é uma religião acolhedora, é constituído de uma história de acolhimentos. Isso se vê nas festas, nas comidas, que são para todos, sem distinção. Deve-se aprender no terreiro e manter o aprendizado fora dele. A tradição e os conhecimentos vêm dos ancestrais através do axé e do tempo.

Transmissão Oral – Os fundamentos são transmitidos através dos mais velhos, tudo é ensinado no processo de iniciação, quando se “faz o santo”. Mas para os que estão sendo iniciados tudo é também registrado num caderninho escrito em português e em yorubá, para que o filho de santo possa continuar lembrando, estudando, aprendendo. “Às vezes, um caboclo ou preto velho está ali num cantinho e começa a cantar, pede que todos cantem com ele, aí se estabelece aquela cantiga”. Somente os Caboclos e os Erês falam.

Religiosidade/Espiritualidade – Entendo que o candomblé faz essa parte da manutenção da memória coletiva, apesar de que muita coisa se perdeu nessa trajetória. Hoje em dia há uma coisa chamada “minha vontade”, onde as pessoas apresentam tradições inventadas, coisas que são as “modas” vindas de cidades grandes e grandes centros (RJ, SP). Essas novidades estão muito distantes do que é realmente o trabalho numa casa de axé. Ex: seguranças na porta do terreiro, Buffet encomendado fora do terreiro... Nas festas de Orixá e Caboclo tem que servir a comida de santo.

A Iniciação é o maior aprendizado de um filho de santo. É a partir daí que toda a vida da pessoa muda, ganhando outra dimensão. Há os resguardos, a quizila do Orixá, alimentos que o iniciado não pode comer, coisas que não pode fazer, etc.

Entrevistado 2

Línguas Yorubá/Banto:

As línguas yorubá e banto são fundamentais no nosso terreiro, pois é através dela que é possível estabelecer uma conexão com o sagrado por meio das rezas, rituais e fundamentos. Todas as nossas rezas e meios de comunicação com o sagrado acontecem por meio dessas duas línguas. Aqui no nosso terreiro usamos as duas e muitas vezes elas se misturam, porque aqui realizamos festas e rituais de Ketu e Angola. Além de que, muitas vezes a comunicação entre nós do terreiro acontece por meio dessas línguas, para nos cumprimentar, para nos referir a objetos, assim elas estão muito presentes no dia a dia da nossa vivência no terreiro, sem elas não existe

candomblé, porque tudo que fazemos, falamos, cantamos e dançamos é através delas.

Para mim que sou Ekedji, vejo a necessidade de aprender yorubá e banto como uma grande responsabilidade, pois como aquela que é mãe e cuida do orixá, sinto isso como uma obrigação, para que possamos louvar, conversar e agradar nossos orixás. Quando nossas irmãs (irmãos), pai e mãe estão manifestados, nós que ficamos lá mantendo o xirê, as cantigas e atendendo aos desejos e necessidades dos orixás, então é fundamental que possamos aprender cada vez para que os rituais aconteçam da melhor forma. É muito bonito e acredito que os orixás ficam bastante satisfeitos quando podemos rezar e cantar para eles direitinho, a palavra tem força e transmite o axé.

Identidade

Ao pronunciar uma palavra africana estamos nos remetendo a uma língua que tem uma história, que tem uma raiz (um lugar). Acredito que ao usar essas línguas em todos os processos do terreiro, na verdade ao imaginar que nossa religião é estruturada a partir dessas línguas, nos mostra que a nossa religião vem da África e que todos nós que fomos chamados a estar nesse espaço e viver essa religião temos uma raiz e ancestrais que nos conectam diretamente com o território africanos e nos ligam também como um povo. As línguas yorubá/banto então nos mostram de onde a gente é e quem somos, nossa identidade.

Para mim, é o maior prazer aprender essas línguas, mesmo que muitas vezes ainda seja difícil compreender todos os significados e entender muitas vezes do se trata, principalmente para mim que ainda sou muito nova no axé. Para mim que estou começando essa trajetória, está sendo um reencontro, um movimento muito prazeroso e libertário de encontro comigo mesmo e com meus antepassados, e esse movimento, ao mesmo que é individual, é também coletivo. Aprender e pronunciar essas palavras ao mesmo tempo que ajuda a me fortalecer na minha religião, me fortalece enquanto mulher negra afro-brasileira e traz com isso a responsabilidade de cuidar e zelar como

todos nossos irmãos e irmãs para que essas línguas permaneçam vivas, pois isso faz com que nossa cultura e nossa história também permaneça.

Oralidade

A oralidade foi, talvez ainda seja, o que permitiu que nossa religião permanecesse viva até hoje. A oralidade para mim serviu como modo de resistência fortalecido por nossos ancestrais para que não acabassem com nosso culto, com nossos rituais. Mesmo sabendo que essa é uma prática muito antiga, acredito que ela ajudou muito a ela se manter entre nós.

Todos os nossos aprendizados no terreiro acontecem por meio da oralidade, tudo, tudo mesmo. Mesmo que a gente ainda tenha um caderninho e que vai passando de irmão para irmão dentro do roncó, com alguns aprendizados e rezas, aquilo só vai fazer sentido, na prática, quando escutamos alguém rezando ou cantando, ou quando alguém senta para nos explicar o que significa.

Memória

Nós aprendemos no terreiro, quando nossa mãe, irmão ou irmã nos conta algum ítan sobre os orixás, nesse momento que vamos aprendendo sobre sua origem, seu significado e seus fundamentos, tudo vai começando a fazer sentido para a gente, começamos a entender aquilo que vemos nos rituais e no dia a dia do terreiro. Gosto também quando eles(as) param para nos contar sobre suas histórias, sobre suas vivências... é muito encantador, além de ajudar a gente a entender até aquilo que sentimos e vivenciamos, pela experiência e compreensão do outro, vamos dando sentido a nossa experiência. Às vezes eles falam sobre alguma coisa que sentem e o que significa e já vamos também fazendo as relações e começando a dar sentido e entender aquelas sensações. Isso vai ajudando a gente se fortalecer na nossa religião, a fortalecer as nossas relações dentro do terreiro, como também nossa relação com o orixá, pois pelo diálogo e conversa vamos entendendo os sinais que os orixás vão nos mostrando.

Essa escuta, também é uma forma da gente valorizar o saber e conhecimento das nossas mais velhas (os), porque é tanta coisa que a gente

aprende escutando, tanta. Talvez muitas pessoas não tenham concluído os estudos, não saibam escrever tão bem, mas através da oralidade vamos percebendo o quando aquela pessoa tem sabedoria e riqueza de conhecimento, através da fala vamos aprendendo e produzindo sentido para o que somos. Durante o processo de minha iniciação mesmo, compartilhei o roncó com a mãe pequena do terreiro (minha mãe) durante alguns períodos porque ela estava cumprindo com a obrigação dela de 21 anos, para mim foi maravilhoso, porque foram tantas coisas que aprendi com os seus relatos, com a suas histórias, passava várias horas só escutando e aquilo ia me fortalecendo, fortalecendo a minha fé e minha afirmação no Candomblé, a mesma coisa acontecia quando outras pessoas entravam para me dar outros ensinamentos, tirar algumas dúvidas. É pela fala e vivência que vamos aprendendo na religião e vamos a mantendo vivas.

Muitas vezes a gente está fazendo uma atividade simples no terreiro, varrendo o barracão, lavando um prato, passando uma roupa, mas aí do nada chega uma pessoa, se aproxima, começa uma conversa sobre algo relacionado ao candomblé e daí já são tantos aprendizados. Uma vez li, de outras mães de santo, que através da fala também recebemos axé e realmente isso que acontece, esse conhecimento que aprendemos chega para gente em forma de axé, de energia, nos fortalece de uma forma intensa.

Espiritualidade/Religiosidade - Para mim a relação das línguas yourbá/banto com a espiritualidade, tem muito a ver com alguns pontos que trouxe nas últimas perguntas. A gente aprende e vivencia que a palavra tem poder, acreditamos que através das palavras conseguimos fazer com que algumas coisas se presentifiquem em nossas vidas, principalmente quando nos referimos ao sagrado. Pois é através da palavra, uma palavra que para gente tem uma origem, origem africana (banto ou yorubá) que evocamos (seja com o canto ou reza) a presença dos orixás em nossa vida e em nosso terreiro. Dessa forma, é através da língua, da fala, que trabalhamos a nossa espiritualidade, seja através do contato com as experiências, ou através das rezas, saudações, cumprimentos, cantigas, se não soubermos pronunciar, utilizar a palavras adequada, não conseguimos estabelecer essa conexão,

pois o ritual ou fundamentos ganham vida através dessas rezas e cantigas que aprendemos. Então saber pronunciar aquelas palavras, compreender o seu significado, permite que a gente se conecte com nossa espiritualidade, que a gente a fortaleça, pois nos aproxima ainda mais, ao nos concentrar, ao mentalizar os seus significados. As palavras africanas trazem um tom muito forte e cantado, isso nos enriquece e nos acalanta.

ANEXO

Termo de Consentimento Livre e Esclarecido

UNIVERSIDADE DO ESTADO DA BAHIA

DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS HUMANAS – CAMPUS III
 PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO CULTURA E
 TERRITÓRIOS SEMIÁRIDOS - PPGESA



TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

ESTAPESQUISASEGUIRÁOSCITÉRIOSDAÉTICAEMPESQUISA COMSERES HUMANOS CONFORME

RESOLUÇÃO N^o 466/12 DO CONSELHO NACIONAL DE SAÚDE.

I – DADOS DE IDENTIFICAÇÃO

Nome do Participante: _____

Documento de Identidade n^o: _____ Sexo: F () M ()

Data de Nascimento: ____/____/____

Endereço: _____ Complemento: _____

Bairro: _____ Cidade: _____ CEP: _____

Telefone: () ____/____/() ____/____/

II - DADOS SOBRE A PESQUISA CIENTÍFICA:

1. TÍTULO DO PROTOCOLO DE PESQUISA:

2. PESQUISADOR(A) RESPONSÁVEL: (orientador no caso de projetos de tcc)

Cargo/Função:

III - EXPLICAÇÕES DO PESQUISADOR AO PARTICIPANTE SOBRE A PESQUISA: O (a) senhor (a) está sendo convidado (a) para participar da pesquisa: _____ “TÍTULO” _____, de responsabilidade da pesquisadora, docente da Universidade do Estado da Bahia que tem como objetivo

..... A realização desta pesquisa trará ou poderá trazer benefícios (EXPLICAR OS BENEFÍCIOS DA PESQUISA MESMO QUE POTENCIAIS OU INDIRETOS) Caso aceite o Senhor(a) será... (PROCEDIMENTO ADOTADO PARA A COLETA DE DADOS - EX: ENTREVISTADO E ESTA ENTREVISTA SERÁ GRAVADA EM VÍDEO /ÁUDIO, RESPONDERÁ A UM QUESTIONÁRIO, TERÁ SEU PRONTUÁRIO AVALIADO)..... pela aluna do curso de graduação em Devido a coleta de informações o senhor poderá (ESPECIFICAR OS RISCOS - EX: CONSTRANGIDO, SENTIR DOR DEVIDO A RETIRADA DA AMOSTRA DE SANGUE, INCOMODADO OU MEMO LEMBRAR MOMENTOS DE TRISTEZA DE SUA VIDA)..... Sua participação é voluntário e não haverá nenhum gasto ou remuneração resultante dela. Garantimos que sua identidade será tratada com sigilo e portanto o

Sr(a) não será identificado. Caso queira (a) senhor(a) poderá, a qualquer momento, desistir de participar e retirar sua autorização. Sua recusa não trará nenhum prejuízo em sua relação com a pesquisadora ou com a instituição.. Quaisquer dúvidas que o (a) senhor(a) apresentar serão esclarecidas pela pesquisadora e o Sr caso queira poderá entrar em contato também com o Comitê de ética da Universidade do Estado da Bahia. Esclareço ainda que de acordo com as leis brasileira o Sr (a) tem direito a indenização caso seja prejudicado por esta pesquisa. O (a) senhor (a) receberá uma cópia deste termo onde consta o contato dos pesquisadores, que poderão tirar suas dúvidas sobre o projeto e sua participação, agora ou a qualquer momento.

V. INFORMAÇÕES DE NOMES, ENDEREÇOS E TELEFONES DOS RESPONSÁVEIS PELO ACOMPANHAMENTO DA PESQUISA, PARA CONTATO EM CASO DE DÚVIDAS

PESQUISADOR(A) RESPONSÁVEL: (orientador no caso de projetos de tcc)
Endereço: **Telefone:** : (...)., **E-mail:**.....

Comitê de Ética em Pesquisa- CEP/UNEB Rua Silveira Martins, 2555, Cabula. Salvador-BA. CEP: 41.150-000. Tel.: 71 3117-2445 e-mail: cepuneb@uneb.br

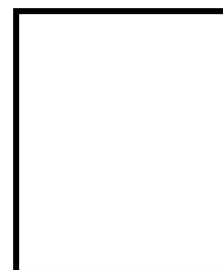
Comissão Nacional de Ética em Pesquisa – CONEP SEPN 510 NORTE, BLOCO A 1º SUBSOLO, Edifício Ex-INAN - Unidade II - Ministério da Saúde CEP: 70750-521 - Brasília-DF

V. CONSENTIMENTO PÓS-ESCLARECIDO

Declaro que, após ter sido devidamente esclarecido pelo pesquisador(a) sobre os objetivos benéficos da pesquisa e riscos de minha participação na pesquisa _____ “TÍTULO” _____, e ter entendido o que me foi explicado, concordo em participar sob livre e espontânea vontade, como voluntário consinto que os resultados obtidos sejam apresentados e publicados em eventos e artigos científicos desde que a minha identificação não seja realizada e assinarei este documento em duas vias sendo uma destinada ao pesquisador e outra a via que a mim.

Juazeiro-BA, _____ de _____ de 2017.

 Assinatura do participante da pesquisa



 Assinatura do pesquisador discente
 (orientando)

 Assinatura do professor responsável
 (orientador)