



Revista de Estudos Linguísticos, Literários, Culturais e da Contemporaneidade -

Associada ao programa de mestrado Proletras-UPE-Garanhuns -

aos grupos de pesquisa ARGILEA e DISCENS

ISSN: 2236-1499 - registro na Crossref, d.o.i.: 10.13115/2236-1499

Número Especial 18b – 03/2016 – Com artigos, resumos e comunicações do CONEAB-2015

AS MARCAS DA DIÁSPORA NEGRA NA ORALIDADE DO CANDOMBLÉ BAIANO.

Leandro Alves de Araujo (UNEB)¹

“A oralidade é uma atitude diante da realidade e não a ausência de uma habilidade”.
Jan Vansina.

Ao debruçar-me inicialmente na pesquisa sobre a oralidade e a escrita em comunidades religiosas afro-brasileira, percebi que seria necessário um direcionamento do olhar para o processo diaspórico ocorrido, que deixou marcas profundas e indeléveis na construção das identidades negras no Brasil, sobretudo no que diz respeito ao recorte da minha pesquisa – a cultura religiosa afro-brasileira. Tais marcas atravessaram o Atlântico, resistiram - em alguma medida - ao processo de aculturação imposto pelos colonizadores e, mesmo vulnerável às transformações impostas pelo tempo, ainda hoje podem ser percebidas em narrativas, memórias, performances e outras manifestações culturais que, embora reinventadas e/ou reelaboradas, trazem em seu bojo aspectos do inconsciente ancestral africano, como sintetiza Paul Gilroy (2002), ao dizer que “Nunca fomos meramente músculos, pois trouxemos conosco nossas tradições”.

Sabemos que a tradição ocidental, radicalmente, estabelece o princípio de que onde não há escrita, não existe cultura. Tal assertiva encontra respaldo na famigerada expressão “Pré-história”, estabelecida pelos estudiosos ocidentais na tentativa de estabelecer um marco (a escrita) para o início da história (recente) da conferida civilização. Tal termo evidencia uma ideologia comprometida com o etnocentrismo europeu, deixando à margem toda herança oral das sociedades não-letradas.

Como já foi dito, é preciso desautomatizar o olhar para tentar compreender os mecanismos de constituição e transmissão do conhecimento oral africano. Sobre este ponto factual, Hampâté Bâ (1982), nos revela: “O ‘sábio’ não é jamais um especialista. É um generalista. [...] Portanto, podemos falar de uma ‘ciência da vida’: a vida sendo concebida como uma unidade onde tudo está interligado, interdependente e interagindo”.

A dinâmica das tradições culturais em sociedades primevas é um ponto nodal de expressiva relevância para a compreensão da constituição dialética entre a oralidade e a escrita ao longo da história, bem como na contemporaneidade. Para além da voz, da palavra e da enunciação proferida, a cadência, o tempo, o espaço, o silêncio e a performance constituem elementos preponderantes nesta cadeia de transmissão, como será discutido ao longo deste artigo.

Tudo que uma geração pratica em costumes, adquiridos e reinventados, através da comunicação oral, por meio de rituais, usos e mitos passados de uma para outra, contextualizado para uma civilização, é chamado de tradição. É a transferência da herança

¹ Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Crítica Cultural – Pós-Crítica, da Universidade do Estado da Bahia. leandrorujo@hotmail.com / Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3685694635227671>

cultural. Por meio da fala, a sabedoria ancestral é resguardada e tributada a uma enunciação pontual, que podemos denominar “tradição oral”.

Essa transmissão verbal conecta de maneira alínea, em temporalidades, um escopo cultural, que define a tradição, estendendo-o pelos desígnios e caminhos de uma sociedade que cresce distante da escrita (entendida aqui como epistemologia ocidental). O destaque confere importância não à “ausência da habilidade”, mas, à travessia dos saberes nessa realidade.

Desse modo, a tradição oral constitui uma memória grupal que, em si e por si, explica o todo. Assim, ressalta-se a necessidade de entender, primeiramente, os modos de pensar de uma sociedade oral para avançar na interpretação de suas tradições, como nos relata Vansina:

Por isso, um texto oral nunca deve ser lido de uma só vez, é preciso fragmentá-lo, explorar sua concepção e atribuições. Este exame requer um constante retorno à(s) fonte(s). Os muitos significados que compõem uma tradição solicitam uma lenta observação e abertura para ler uma representação coletiva. Naturalmente, um testemunho transmitido entre gerações, com formatos e verbalismos próprios, complexifica as características de uma tradição, uma vez que esse mesmo testemunho ainda pode ser interrompido ou corrigido durante sua execução somando outras abas à interpretação. (VANSINA, 1982).

O medievalista, antropólogo e africanista Jan Vansina, desconstruindo os modelos metodológicos vigentes até então, e reformulando outros, buscou – na década de 60 do século XX – uma metodologia que pudesse ver a oralidade por outro ângulo, ampliando o horizonte das suas inquietações discursivas, estabelecendo outros conceitos e perspectivas, ante a oralidade, que desmontam a ideologia de que as civilizações africanas eram despojadas de saberes, de história e arcabouço cultural simplesmente por não pautarem os seus registros culturais e sociais em conformidade com a lógica vigente do mundo ocidental.

Para Vansina (1982), “Toda tradição possui uma superfície social, que garante sua transmissão. Tal tradição, por cumprir uma função, existe e, se não a cumpre, sua existência perde sentido e é abandonada pela instituição que a sustenta”. Este é um dos muitos pontos que ratificam o poder de perpetuação da palavra nas tradições orais africanas. Ainda segundo o autor, todo texto oral, desde que se trate de uma elocução importante, deve ser escutado, cuidadosamente examinado e com ele deve-se conviver internamente, como um poema. Somente assim podem ser alcançados seus múltiplos significados.

Uma citação muito conhecida e recorrente entre os pesquisadores da tradição oral africana, diz o seguinte:

A escrita é uma coisa, e o saber, outra. A escrita é a fotografia do saber, mas não é o saber em si. O saber é uma luz que existe no homem. A herança de tudo aquilo que nossos ancestrais vieram a conhecer e que se encontra latente em tudo o que nos transmitem, assim como o baobá já existente em potencial em sua semente”. (Tierno Bokar Salif apud A. Hampaté Ba).

Segundo Xavier (2004, p.41), Vansina (1982) estabeleceu a sua metodologia definindo a tradição ora como um sistema de transmissão de testemunho de uma geração à outra, Vansina aplica metodologia similar à adotada para as tradições gráficas do texto escrito: 1. A oralidade é encarada como uma obra literária, como seus formatos próprios de narrativas – o poema e a epopeia; 2. O contexto social da tradição; 3. A estrutura mental da tradição oral transmitida; 4. Os aspectos cronológicos da tradição oral e as suas relações com outras formas de relatos; 5. Mecanismos de avaliação das tradições orais, e, por fim, 6. Estudo das publicações baseadas em tradições orais. Depois de argumentar sobre a importância e o valor

“insubstituível” da tradição oral, o autor conclui com a afirmação de que se faz necessário as técnicas de “modo a extrair das fontes toda a sua riqueza potencial”.

Tierno Bokar poeticamente sintetiza o que parece ser a essência desta tradição milenar, ainda recorrente nos dias de hoje (ao menos no que tange à tradição oral da religião tradicional da África Subsaariana, especificamente nos países que compõem a África Ocidental). A oralidade é, para além de um veículo transmissor, a estrutura social, cíclica e antirreligiosa (pois não há desligamentos) dos povos africanos com os seus ancestrais, e, concomitantemente, com todo o legado transmitido e perpetuado ao longo das gerações. Ou, em outras palavras, como bem analisou Juarez Xavier:

A citação de Bokar expõe o que, para os povos africanos, é a alma da oralidade: ela é a veiculação da sabedoria enciclopédica dos ancestrais, legada às gerações futuras. A oralidade é o fio que tece as tramas da teia da sabedoria africana e dá sentido de continuidade a uma história enunciada por várias vozes; a oralidade é a base da história polifônica dos povos africanos; a composição de suas histórias com várias vozes, harmonicamente dispostas. (XAVIER, 2004, p.40).

Se para Hampâté Bâ (1982), os cânticos rituais e as recitações das fórmulas encantatórias, são exemplos de como as palavras materializam a cadência; na mesma direção, Walter Ong (1988) vai dizer que a palavra tem música, a escrita, uma partitura. E que a linguagem é a articulação do som e, em si, um valor capital. Logo, o som e o pensamento, estariam correlacionados.

Oralidade religiosa afro-brasileira

“Se a Casa pode, o Terreiro aguenta”.

Provérbio do candomblé baiano.

A oralidade afro-brasileira é um rio caudaloso, cujo leito, negro, se rizomatiza em vários braços que, por sua vez, amalgamam-se em versos, malemolências, cores e fé. Retalhos vivos de tradições culturais ancestrais.

Marca indelével, pulsante e movente ao longo de incontáveis gerações, a oralidade afro-brasileira atravessou um oceano de repressões, maus-tratos e amordaçamentos, mas, como o xaréu², que se ergue além da dor – como cantou Caetano Veloso³ –, essa oralidade, acompanhada da sua performance característica, não coube na escravidão e sobejou à voz que transbordou para os cânticos, que embalou o corpo e cadenciou o toque, o ritmo, o som, até as camadas mais profundas da derme - memórias da pele.

O provérbio da epígrafe (“Se a Casa pode, o Terreiro aguenta”) corre livremente entre os candomblecistas⁴ baianos, ou, dito de outra forma, figura nos discursos êmicos das mais

² Peixe de hábito migratório, presente na costa africana e na região Nordeste do Brasil. Medindo cerca de 1 metro de comprimento, possui uma coloração que vai de escura, tendo o primeiro espinho da nadadeira dorsal geralmente sob a pele.

³ Caetano Veloso, nos versos de sua canção (1985) “Milagre do Povo”, elaborou uma metáfora entre o peixe xaréu e os africanos escravizados que vieram para o Brasil. Características do xaréu - sua coloração (escura), localização e trajeto geográfico percorrido (Oceano Atlântico) e o seu espinho sob a pele (a dor da escravidão, mas também a sua resistência) - entrelaçam-se, poeticamente, não apenas com a história da escravidão dos africanos, mas também com a oralidade religiosa africana e afro-brasileira. (Grifos meus).

⁴ Adeptos (iniciados ou simpatizantes) do candomblé brasileiro.

variadas “Comunidades de Terreiro”. Tal adágio carrega em seu discurso o poder físico (resistência) e ideológico (magístico) creditados aos Terreiros em face das truculentas arbitrariedades perpetradas ao longo da noite escura do tempo (leia-se: História) pelos senhores de escravos. É uma possível imagem do contradiscurso das relações de poder estabelecidas entre a Casa (Casa Grande) e o Terreiro (Senzala).

No momento em que ocorre a diáspora Afro-Brasileira, a oralidade, como vimos, assenta-se em uma colônia de exploração portuguesa, sob a imposição de outras tradições culturais, inclusive a escrita. Os luso-europeus já haviam iniciado a exploração do homem indígena, destituindo-o de sua língua nativa e tradições que compunham sua cultura. Em igual natureza extintiva, o tráfico transatlântico e o sistema de escravidão perpetrada pelos portugueses aos africanos imprimiram, dentre outras coisas, uma cultura de alfabetização, eurocêntrica, a fim de dominá-los e submetê-los com mais facilidade aos ditames econômicos vigentes.

A literatura oral tem como base a transmissão de conhecimentos “face a face”. Esta transmissão se dá devido à valorização das questões sociais do grupo. Tudo o que a sociedade consegue canalizar por meio da palavra, a fim de construir lógica e sentido, será refletido em suas atitudes e ações. Deste modo, torna-se importante abordar os aspectos sociais porque são eles que refletem o estilo de vida das pessoas influenciando a noção de tempo e espaço e, em seguida, os objetivos em escala social, natural e sobrenatural. É formada, então, uma cadeia de conversações entre os membros do grupo onde todas as crenças e valores são elencados formando uma teia de assimilação e reprodução num processo contínuo. (RIVAS NETO; RIVAS; CARNEIRO, 2014).

A memória ganha um papel central neste sentido. Ela compreende a relação entre símbolo e referente presente em toda a comunicação entre os indivíduos não letrados. Os processos humanos são influenciados pelas preferências conscientes e inconscientes das informações e pelo esquecimento. Em cada geração, a memória cumpre o seu papel de registro e compreensão do real, quando acessada através da herança cultural. Ela adapta os conhecimentos ancestrais à nova realidade social na qual estão inseridos. Tudo o que não for utilizado será esquecido, talvez utilizado, quando surgirem situações que as evoquem.

Entretanto o esquecimento se dava de forma natural e orgânica no seio social. Sua ancestralidade não passava por análise de categorias de importância para se estabelecer o construto social. Quando novas situações surgiam, automaticamente se buscava, consciente ou inconscientemente, registros em suas memórias que estabeleciam a ação condizente com a situação específica. Mesmo que não pudesse ser representada literalmente, os aspectos fundamentais de sua cultura, seus valores, eram reinseridos no convívio com os membros do grupo.

A ‘Diáspora Africana’ ou ‘Diáspora Negra’, evidenciou a importância da memória como um símbolo mantenedor de identidade. Os negros que aqui chegaram, interagem entre si, rememorando os mitos que compunham a base de sua cultura para reinstalar a sua organização social e estrutural. Com os novos nascimentos houve a necessidade de contrair toda a herança cultural para ser passada genealogicamente aos seus descendentes. Os mitos continham todo um “mapa social” necessário para este reajuste. Traziam o retrato social de tempos passados e de continuidade já em África. Aqui, em outra conjuntura social e territorial, esta necessidade se fazia ainda mais premente.

O que ocorreu com a tradição oral afro-brasileira foi uma adaptação aos novos padrões sociais e ideológicos, não uma reinvenção. Reis, rainhas, princesas e súditos de uma estrutura organizacional milenar foram cooptados desumanamente de sua terra natal e tiveram que se restabelecer como nação em uma colônia. A imposição, também religiosa, aspecto que melhor

compreende esta elucubração, modificou (em certa medida) até mesmo o culto aos seus ancestrais e divindades.

A magnitude do campo de pesquisa, neste tópico, aconselha um recorte de pequenas notas sobre a oralidade afro-brasileira no candomblé da Bahia⁵. O candomblé, então, surgiu desta necessidade de manter viva a sua fé e dinâmica religiosa. Quando lhes apresentaram o Deus cristão e os santos católicos que deveriam ser devotados eles automaticamente identificavam a natureza votiva de cada um deles assemelhado aos seus de origem e os cultuava, surgindo assim, o sincretismo religioso. O famigerado sincretismo, desse modo, não diminuiu a essência das tradições ancestrais trazidas de Áfricas. O mesmo se configurou em um mecanismo “subversivo” encontrado para perpetuar as suas tradições religiosas, empoderando, de algum modo, os sujeitos/autores desta cultura; como poderemos observar na citação abaixo:

[...] Das pequenas casas construídas há muitos anos atrás saíam mulheres negras, cobertas de branco, com saias de rodas, rendadas, contas, colares e pulseiras, e uma altivez de “rainhas africanas”. O quadro fez lembrar Pierre Fatumbi Verger, ao dizer que quando orixá se manifesta numa dessas mulheres e vai embora, fica um rastro de magnitude do axé da deidade. Faxineiras, cozinheiras, lavadeiras, domésticas, tornam-se soberanas pelo poder de transformação do axé. (Verger, apud Xavier, 2004, p.02).

Ao longo das “densas trevas do tempo”, o candomblé resistiu/resiste. É bem verdade que não saiu ileso (e nem poderia) deste processo opressor. Mas continua sendo a principal referência da memória ancestral (africana) do povo negro brasileiro. Como podemos constatar através desse fragmento da memória discursiva da Ìyálòrisà (sacerdotisa espiritual do candomblé de nação Ketu) Mãe Beata de Yemonjá:

Candomblé é o meu empoderamento. É a minha posse! É a minha vida. É a fonte que eu bebo. A minha água em qualquer momento. É a luz dos meus olhos. É o som que eu ouço. É o canto dos pássaros. É o lamento das nossas crianças do morro, da periferia, dos homossexuais. É a minha estrada. É a encruzilhada que eu nasci. É o rio do recôncavo, Cachoeira do Paraguaçu. A fome que eu passei criança. A boneca que eu não tive o direito de ter. O candomblé é pra isso que me deu oportunidade de tudo isso. A minha cultura, a minha vida. [...] Meu pai me tirou do colégio no 3º ano que, filha dele não aprendia a ler pra não fazer bilhete pra mandar chamar homem pra detrás da casa. E eu aprendi a ler com papel velho do lixo. Então candomblé pra mim é isso, é a minha cultura, é o sangue do meu povo. (YEMONJÁ, 2015).

Como apontou Xavier (2004), as realidades distintas do Brasil, adaptaram os conhecimentos ancestrais (guardando as devidas proporções) preservando, sem alterações, suas estruturas internas com um “jogo permanente de simetrias profundas e assimetrias superficiais”. A memória trazida com os primeiros nagôs, somente possível por conta da oralidade ancestral, mantiveram seus saberes no novo cenário instalado. Ao longo do tempo, através das anciãs(os) – principalmente as sacerdotisas e sacerdotes da “nova” religião: o candomblé -, a memória, trazida pelos mesmos, modelaram - em suas dimensões

⁵ O candomblé da Bahia se configura em um vasto universo de representações culturais e subdivisões próprias. Ao se referi-lo, há que se indagar sobre qual candomblé baiano se fala – candomblé Angola, candomblé Jeje, candomblé Ketu, candomblé de caboclo, etc., ou ainda, candomblé de Salvador, candomblé do interior ou candomblé do Recôncavo? Neste tópico, por se tratar de breves notas sobre a oralidade no candomblé da Bahia, optei por não fazer diferenciações geográficas e entre as nações existentes nas origens do candomblé baiano. Porém, quando de alguma especificação importante, a necessária distinção será apontada.

cosmológicas, sociológicas e pedagógicas - e reordenaram o universo civil das tradições africanas no ocidente.

A tradição oral afro-brasileira, diferentemente da tradição ocidental, enxergava “Deus” e a humanidade sob outra perspectiva. O ser biopsicossocial tinha uma relação de interdependência com “Deus”, a natureza e a humanidade, adotando a oralidade como meio intermediadora deste diálogo. A palavra, quando enunciada, aproxima - em um processo de interação - todos os elementos.

A noção de “tempo”, equalizador dos métodos de apreensão de conhecimento, existe nas duas tradições culturais (africana e ocidental), porém, se diferenciam quanto ao seu controle. Enquanto que a oral entende o tempo como cíclico, alíneo, sem concepção de passado, presente e futuro, seguindo o tempo natural; a tradição ocidental parte sempre de um mesmo ponto específico localizado no tempo, apesar das diferenciações de locais, línguas e contextos.

Destarte, percebe-se que são profundas as marcas da oralidade africana nos candomblés da Bahia. A voz e a performance sugerem pistas e, não obstante, recontam, através de narrativas, gestos e modos de vida, a grandiosidade desta herança; ou dito de outra forma: “A palavra corta, fere, modela, modula. A palavra perturba, enlouquece, cura ou simplesmente mata. Ela eleva ou abaixa segundo sua carga, ela excita ou acalma a alma”. (Provérbio Bantu).

REFERÊNCIAS

- GILROY, Paul. *O Atlântico negro: A modernidade e a dupla consciência*. Rio de Janeiro: Editora 34, 2001.
- HAMPATE BÂ, Amadou. *A tradição viva*. In: História Geral da África: Metodologia e Pré-História da África. São Paulo: Ática, 1982. Páginas 181-218.
- ONG, Walter Jackson. *Oralidade e cultura escrita: a tecnologização da palavra*. Campinas: Papyrus, 1998.
- RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2007.
- RIVAS NETO, F.; RIVAS, Maria Elise Gabriele Baggio Machado; CARNEIRO, João Luiz. *Teologia da tradição oral*. São Paulo: Arché, 2014.
- SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. (Orgs.) *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Editora Cortez, 2010.
- VANSINA, Jan. *A tradição oral e sua metodologia*. In: KI-ZERBO, J. coordenador. História Geral da África: I metodologia e Pré-História da África. São Paulo: Ática, 1982, p. 157-179.
- VERGER, Pierre. *Orixás: Deuses da África no Novo Mundo*. Salvador: Corrupio, 1981.
- XAVIER, Juarez Tadeu de Paula. *Versos Sagrados de Ifá: núcleo ordenador dos complexos religiosos de matriz Ioruba nas Américas*. São Paulo, 2004. 329 f. Tese. (Doutorado em comunicação). Orientador: Kabengele Munanga. Programa de Pós-Graduação em Integração da América Latina, USP, São Paulo, 2004.