

FONTES TRADICIONAIS PARA UMA PEDAGOGIA NOS TERREIROS DA BAIXADA FLUMINENSEMarta Ferreira¹**RESUMO**

Este artigo é parte inicial de uma de pesquisa, que se propõe a analisar 244 páginas manuscritas com histórias de òrişá, ìtàn, coletadas nos cotidianos de terreiros de candomblé, por uma mãe de santo², e a produção de conhecimentos nos espaçostempos³ em que esses ìtàn circulam. Esses escritos de aşé, recebidos como herança por seu filho de santo – hoje, pai de santo –, e as influências dessa herança, servem como fio condutor para essas reflexões iniciais, que têm como base fundante as dinâmicas de repasse e ressignificações dos saberes contidos nessas fontes e na sua própria constituição, tecendo redes de saberes muito além dos muros do terreiro. Construções orais e escritas realizadas em um terreiro de candomblé, no município de Duque de Caxias – RJ, que dialogam com oralidades e escritas desses espaçostempos.

Palavras-chave: Educação; Terreiro; Fontes tradicionais.

ABSTRACT

This article is the initial part of a research, which aims to analyze 244 manuscript pages with stories of Orisa, ìtàn, collected in day to day of Candomblé by a saintly mother and the production of knowledge in spacetimes in these iTAN circulate. These writings Ase, received as inheritance by his holy son, now holy father, and the influences of this heritage, serve as common thread for these initial reflections, which are based on founding the transfer dynamics and reinterpretation of knowledge contained in these

¹ Professora da Fundação Educacional Duque de Caxias (FEUDUC).

² Sacerdotisa do culto aos Òrişás; mãe que tem conhecimento de òrişá. (Beniste, 2011, p. 413). Essa definição também é usada na versão masculina: pai de santo.

³ Utilizo espaçostempos por concordar com o ponto de vista de Alves. A autora sempre explica que usa esses termos juntos para indicar que as pesquisas nos/dos/com os cotidianos pretendem ir além do que vê como limites herdados das ciências modernas (ALVES, 2008).

sources and its own constitution, weaving knowledge networks beyond the yard walls. Oral and written constructions carried out in a yard of Candomblé, in the municipality of Duque de Caxias – RJ, that dialogue with orality and written of these spacetimes. Keywords: Education; Terreiro; Traditional Sources.

TRILHANDO CAMINHOS...

Yèmòjá, em tradução livre, significa mãe dos filhos peixes; é a mãe de todos – ÌyáOrí – mãe de todas as cabeças. Aprendi na infância, com minha mãe carnal, a amar Yèmòjá. Com seu bom sincretismo, apresentou Nossa Senhora das Graças, e, em um dia de missa, avisou “aqui a chamamos assim, mas é Yemanjá...” Ficou mais evidente ainda, quando em um final de ano, encontramos uma catequista pela manhã, ao nosso lado, na beira do mar, jogando flores brancas e pedindo proteção à “Rainha do Mar”. Assim fui criada, entre catequeses e giras de umbanda; sendo levada a missas e consultando búzios; entre comunhão e benzedeiras; entre discriminações e identificações.

Nesse artigo, continuo nesses caminhos; é sobre as produções de conhecimentos e a construção de uma epistemologia ancestral que quero debruçar-me (ou ficar de surrão, na linguagem do terreiro), durante a pesquisa. Perceber como os espaçostempos do terreiro perpetuam, produzem tradições e saberes; que esses espaçostempos de religiosidades são ambientes educativos afrodiaspóricos; que as negociações culturais estão presentes a todo tempo e que suas enunciações são potencialidades de afirmações identitárias.

Iniciei esse texto falando de Yèmòjá, pois é em um terreiro de candomblé, consagrado a esse òrişá, que minha vida está contida, e sem exageros. Sou filha nessa casa, sou mãe nessa casa, é nela que nascem meus textos, foi nela que renasci para os ancestrais. São essas heranças afrodiaspóricas que conduzem meus passos.

Sempre me percebi professora. Brincava com minha avó à beira do fogão de lenha escrevendo em um armário velho com carvão. Recontava suas histórias fictícias e familiares para alunos imaginários. As histórias preferidas eram as ligadas à família, histórias ancestrais – africanos chegando ao Nordeste, no período da escravidão; fuga de fazenda no interior de Minas Gerais por volta de 1930 – histórias ancestrais...

Em meio a essas e tantas outras histórias, me fiz professora – dava aulas de reforço em casa aos 13 anos, para garantir a passagem da escola, entre galhos de arruda usados por minha mãe “católica” para rezar quebranto nas crianças da vizinhança. Nesse período, nossas visitas à Yèmòjá ficaram para trás – mudamos da Ilha do Governador para Santa Cruz.

Concluí o curso de formação de professores, fui dar aula e iniciar a graduação. Escola localizada no Recreio dos Bandeirantes, próximo à casa de Yèmòjá; voltei a cumprimentá-la, agora diariamente ao caminhar até a escola pela manhã. Nesse período, já havia aprendido que poderia me aproximar dela através dos terreiros de candomblé. Abandonei as missas durante o ensino médio. Identifiquei-me com os rituais ancestrais do terreiro. Sem saber muito o porquê, sempre guardei as listas que recebia para os “trabalhos”, e anotava tudo o que acontecia e aprendia. Concluí graduação em Pedagogia pensando em melhorar minhas práticas docentes. Entendi, com a Pedagogia, que para compreender os processos políticos educacionais precisava conhecer mais os processos históricos – área que sempre me interessei – e me graduei em História. Durante o curso de História, cursei a pós-graduação em Psicopedagogia/Docência Superior.

Hoje, começa a fazer sentido minha trajetória – pesquiso o que amo, o que adotei como filosofia de vida, antes de qualquer coisa. Sempre vivi o candomblé; abian (o que não foi iniciado ainda) por anos, iawò (o que foi iniciado) por 10 anos e ÌyáKèkèrè de Yèmòjá (mãe pequena) há 07 anos. Todos os filhos de Yèmòjá ela reparte comigo. Deu-me um pai amoroso e incentivador, contador de histórias e que procura mostrar os sentidos e saberes do candomblé, Babá Daniel⁴ – um filho de Yèmòjá.

Nesses espaçostempos minha dissertação foi gestada, construída a partir de 10 cadernos/diários de crianças e jovens praticantes do candomblé com registros e conhecimentos ancestrais que formam redes educativas de saberes. Uma candomblecista ocupando os espaçostempos da academia como aluna/pesquisadora, professora substituta, negra, cria das periferias; com seus fios de contas, panos, roupas brancas às sextas-feiras, idés (pulseiras) e anéis consagrados por òrişá – o escondido, camuflado na infância, é minha fortaleza hoje.

⁴Forma como o pai de santo é tratado e reconhecido.

São as heranças afrodiaspóricas que constituem as fontes, que, em conversas com o professor Nielson Bezerra, decidimos por chamá-las de fontes tradicionais, por se tratar de uma fonte dinâmica, que se reconstrói a cada movimento; hibridizações necessárias para a manutenção das tradições dos terreiros – presentes de Yèmòjá.

Juntos, também pensamos que, não só os òrişá são ancestrais, mas, também, meu pai de santo, Babá Daniel ti Yèmòjá, bem como minha falecida avó de santo Maria Helena ti lánşàn, também o são. Com seus ensinamentos, repassam saberes ancestrais, reconstroem, ressignificam, produzem conhecimentos – presentes de Yèmòjá.

Participo do grupo de pesquisa A Cor da Baixada, que me possibilita, a partir de um dos eixos de pesquisa (lideranças de Aşé), visitar terreiros e ter acesso às histórias de praticantes que iniciaram o culto aos òrişá, principalmente em Duque de Caxias e seu entorno. Falas, imagens, árvores, rituais, espaçostempos de candomblé nos quais circulo como pesquisadora, por ser ÌyáKèkèrè ti Yèmòjá – presentes de Yèmòjá.

Em uma postagem que fiz na rede social, falando sobre “pesquisa como presente ancestral”, a professora Edméa Santos chamou minha atenção para algo que já vinha discutindo nas conversas com o professor Nielson, mas não havíamos nomeado. Após responder mensagens rápidas, ela sugere que eu pense essa pesquisa como uma “epistemologia ancestral” – como não falar em presentes?

FONTES TRADICIONAIS

O ìtàn estabelece as características pessoais dos òrişá, divindades representadas pelas energias da natureza, forças que alimentam a vida na terra, agindo de forma intermediária entre Deus/Olorum e as pessoas, de quem recebem uma forma de culto e oferendas, possuindo diversos nomes de acordo com a sua natureza (BENISTE, 2011).

Os caminhos percorridos por eles através de enredos que envolvem o sagrado e o humano que acabam por determinar ritos, personalidades e identificações dentro do terreiro de candomblé, como, por exemplo, o ìtàn de Òşùn, divindade das águas dos rios que fertilizam o solo e que dá nome a um dos rios na região Ìbàdàn, na Nigéria (Beniste, 2011):

“A senhora companheira de Ode⁵Karè, a que leva suas capangas e seu arco e flecha. Diz-se que Ode Karè fora banhar-se; quando olha o reflexo do rio era de uma mulher. Se assustou. Lá estava Òṣùn atrás dele. E daí em diante passaram a ser inseparáveis, unha e carne. ÒṣùnKarè não caça, só auxilia. Um não vive sem o outro.” (Trecho dos manuscritos da Ìyáloriṣá⁶ Maria Helena ty Iansã).



Foto 01 - OṣunKarè e o artefato que a representa, em dança ritual.⁷

É através dos ìtàn que se estabelece como os rituais serão realizados, como determinado òriṣá será vestido, que instrumentos carregará em suas mãos, que cantigas serão entoadas para saudá-lo e fazê-lo movimentar-se em seu bailado, com o qual busca relembrar momentos de seus ìtàn:

“(…)Nas narrativas africanas, em que o passado é revivido como uma experiência atual de forma quase intemporal, às vezes surge certo caos que incomoda os espíritos ocidentais. Mas nós nos encaixamos perfeitamente nele. Sentimo-nos à vontade como peixes num mar onde as moléculas de água se misturam para formar um todo vivo.” (BÂ, 2013, p. 12,)

⁵Caçador (Beniste, 2011, p. 605)

⁶Sacerdotisa do culto aos Òriṣás; mãe que tem conhecimento de òriṣá. (Beniste, 2011, p. 413)

⁷As imagens utilizadas são da fotógrafa Luciana Serra.

Rituais que envolvem tradições e segredos. Os ìtàn justificam e validam a organização dos materiais ritualísticos utilizados em cada situação específica e a execução dos rituais, fazendo relação direta com os arquétipos dos òrìṣá.

O trabalho concentra-se nesses processos, a partir dos registros manuscritos em 244 páginas, e seu repasse dentro de um terreiro de candomblé, onde esses registros escritos fazem parte dos seus cotidianos, sendo desdobramentos de uma prática pouco comum nos espaços de religiosidade afrodescendentes. Sabemos de outros registros escritos como os cadernos de Mãe Regina ti YemòjáBangbòṣè, os cadernos do professor Agenor Miranda. Esses manuscritos que me são fontes, além dos ìtàn, possuem presentes a òrìṣá, encantamentos e aprendizados. Penso esses manuscritos como fontes tradicionais por se tratar de uma fonte em movimento constante. O herdeiro desses manuscritos é filho de santo da autora desses textos; hoje pai de santo, ao repassar seus saberes, oralmente, para os membros da casa de candomblé que lidera, recorre aos manuscritos e às experiências como filho de santo que acompanhou sua mãe até a morte. As experiências e os ensinamentos mantêm a tradição religiosa e tecem redes, pois essas fontes tradicionais não são constituídas somente por palavras, mas por enunciados:

“O significado de uma enunciação nunca coincide com o conteúdo puramente verbal: as palavras ditas estão impregnadas de coisas presumidas e de coisas não ditas. O ato de palavra cotidiano, considerado em seu conjunto, se compõe de duas partes: uma parte que se pronuncia verbalmente e uma parte presumida.” (PONZIO, 2008, p. 93)

Tanto as crianças como os adultos possuem cadernos individuais para seus registros cotidianos. O que é ouvido, o que lhes é ensinado, os afazeres aprendidos no dia a dia, as palavras, rezas e cantos constituem a diversidade de enunciações. Segundo Faraco, a relação do nosso dizer com as coisas (em sentido amplo do termo) nunca é direta, mas se dá sempre obliquamente: nossas palavras não tocam as coisas, mas penetram na camada de discursos sociais que recobrem as coisas (FARACO, 2009). Concordando com Faraco ao dialogar com Bakhtin, penso a fonte como construção de sentidos, como táticas para atravessarmos as tensões cotidianas apresentadas pelas realidades que constroem e movem os saberes; oralidades e escritas percebidas como linguagens e significações nestes espaçostempos.



02 – Membros da casa preparando material para o ritual

O terreiro pesquisado é o IlêAşéOmiLarelyáSagbá (Casa do Herdeiro das Águas de Mãe Ságá/Yemòja), Santa Cruz da Serra/Barro Branco; Duque de Caxias – RJ. Tem uma média de cento e dez filhos de santo entre crianças, jovens e adultos. Uma pequena parte dos filhos de santo mora no bairro em que o terreiro está localizado, e os demais, que são a maioria, moram em outros municípios (Rio de Janeiro, Paraty, Nova Iguaçu, Volta Redonda, São Gonçalo).

O nível de escolaridade é bastante diversificado, desde o ensino fundamental incompleto a pós-graduação. Todas as crianças frequentam a escola, e existe uma cobrança de rendimento por parte do pai de santo, sacerdote de culto às divindades denominadas òrişá (BENISTE, 2011). Boletins e avaliações são apresentados a ele; faz parte do dia a dia do terreiro ver crianças e adolescentes com cadernos e/ou livros para realização das atividades de casa e em estudo para as avaliações. Quando algo não vai bem com relação ao rendimento e/ou comportamento, os responsáveis solicitam ajuda do pai de santo, como suporte para a educação escolar.

Os responsáveis das crianças e jovens, na maioria dos casos, são adeptos da religião e, também, frequentam o terreiro. As atividades profissionais das pessoas que frequentam o terreiro são bem variadas, passando por trabalhos formais, com registro em carteira, até trabalhos informais, sem vínculo empregatício.

O terreiro possui um número grande de crianças, e muitas já iniciadas no culto a órişá, como demonstra algumas fotos presentes nesse projeto.



Foto 03 – Filhos iniciados em momento de festa no terreiro

Desde o ano de 2011, o pai de santo Daniel, liderança do terreiro pesquisado, tem realizado transcrições das duzentas e quarenta quatro páginas manuscritas, deixadas como herança por sua mãe de santo, falecida em 2006, de onde o itàn de Oşun, citado no título anterior, foi retirado. Faz-se importante ressaltar que essa herança vai ao encontro do sentido explicitado por Abbagnando (1998), em seu dicionário de filosofia onde “herdar é, ao mesmo tempo, receber a herança e fazer frutificar”. Essas páginas possuem itàn de vários Orişá, como fazer os rituais dos mesmos e organizar os artefatos materiais que são utilizados nesses rituais. Digitamos, desde então, tendo o Babá Daniel (como é comumente chamado nos cotidianos do terreiro) como o leitor dos manuscritos, para que eles possam ser guardados para além das páginas manuscritas, segundo ele, “perpetuando dentre seus filhos de santo quando for chegado o momento”.

O exercício dessa digitação é de uma riqueza sem tamanho por se tratar de narrativas diversas sendo construídas e reconstruídas a todo tempo. Babá Daniel lê o texto na íntegra, busca na lembrança o que viu pessoalmente sendo realizado,

percebe alterações no que ela escrevia e nas ações durante os rituais; lista elementos que precisaram ser substituídos por não mais existirem. Após esse processo, dita um texto com as suas ressignificações relacionadas aos processos ritualísticos, levando em consideração toda sua vivência no terreiro de origem e as mudanças provenientes do próprio meio ambiente para a realização dos ritos:

(...) O poeta, afinal, seleciona palavras não no dicionário, mas do contexto da vida onde as palavras foram embebidas e se impregnaram de julgamentos de valor. Assim, ele seleciona os julgamentos de valor associados com as palavras e faz isso, além do mais, do ponto de vista dos próprios portadores desses julgamentos de valor. (Voloshinov, 1976, p. 12)

Os itán permanecem intactos, mas os seus desdobramentos passam por releituras, sem, é claro, perder sua essência, seu contexto, ou seja, o criador assume uma posição ativa com respeito ao conteúdo (VOLOSHINOV, 1976). No terreiro, geralmente na cozinha ou em momentos de repouso espiritual que chamamos “recolhimento”, os itán são contados oralmente pelo Babá Daniel. Quando na cozinha, ele na cabeceira da mesa e os filhos/ouvintes espalhados pelos demais lugares da mesa e no chão dividindo esteiras, quando não há mais espaço na mesa. Junto com itán surgem experiências da sua trajetória no candomblé, explicações sobre rituais, histórias pessoais e profissionais. Uma rede de ideias e táticas que foram e continuam sendo emaranhadas no viver cotidiano.

Na cozinha, todos ouvem e, quando a conversa acaba, pegam seus cadernos ou folhas de rascunho e registram o que foi falado. Alguns só escrevem, outros escrevem e desenham para ilustrar, organizam esquemas, enfim, partem da realidade coletiva para a construção de textos individuais. Individuais até ou a partir de que ponto? Ao considerarmos esses registros como enunciações, precisamos atentar que:

“A enunciação é sempre de alguém para alguém. Responde e reclama uma resposta. Esta resposta ultrapassa o limite do verbal. Está sujeita a comportamentos e solicita comportamentos que não são somente do tipo verbal: vive no cruzamento de atos comunicativos extra verbais que podem ser entendidos como signos que a interpretam e como signos que ela interpreta. Definitivamente, a enunciação vive no jogo de compreensões responsivas, expressadas por signos verbais e não verbais. Podemos entender por ‘texto’ o entrelaçamento desses signos dos quais a enunciação se alimenta, e distinguir um texto verbal – constituído unicamente por enunciações – de um texto ao mesmo tempo verbal e não verbal – no qual intervêm comportamentos legíveis, em relação à enunciação, como signos e interpretantes não verbais.” (PONZIO, 2008, p. 95)

A fotografia a seguir, para citar um exemplo de enunciação, apresenta a imagem de um preparo ritualístico, que é comum no terreiro, e todos têm a oportunidade de ensinar aos seus mais novos. Queimar a folha de bananeira para enrolar acaçá, mingau feito com milho de canjica moído, e que faz parte do dia a dia do terreiro. Aprende-se que um terreiro nunca pode ficar sem acaçá (mingau de farinha de canjica), e ele só pode ser feito se tiver folha de bananeira para ser enrolado.



Foto 04 – Queimando a folha da bananeira para receber o acaçá

Alguns vão conversando e explicando tudo o que envolve o acaçá, das suas utilizações aos problemas na sua falta; outros explicam somente a parte técnica para a sua confecção. Percebemos, enfim, uma multiplicidade de formas de expressar saberes e sentidos. Observar um ensinando ao outro todo o preparo, desde o momento em que se colhe a folha, se a limpa com pano úmido e a leva para a beira do fogão para queimá-la e deixar no ponto para dobrar em forma de pirâmide para receber o mingau, demonstra as mais variadas formas de apreensão da realidade escrita, dita e praticada.

Quando no “recolhimento”, geralmente conta-se o itãn do òrişá ao qual a pessoa está sendo consagrada/iniciada, copiam-se as rezas (que são cantadas) e as

palavras em yorubá⁸, que são mais usadas no cotidiano do terreiro. Também encontramos, nesses casos, escritos, desenhos e artefatos materiais como folhas, penas, palha, enfim, algum elemento ligado aos rituais. Tanto Bábá Daniel como os irmãos que ajudam a cuidar do iniciado ensinam as rezas cantadas, passam as palavras em yorubá e suas traduções, nomeiam os rituais pelos quais o iniciado passou, dia a dia; perguntam por sonhos e incentivam o registro deles, buscando demonstrar que todo o acontecimento naquele momento determinado precisa ficar registrado. Estas variadas formas de registros, assim como o ensinamento sobre o acaçá, nos demonstram que:

(...) "O estilo é o homem", dizem; mas poderíamos dizer: o estilo é pelo menos duas pessoas ou, mais precisamente, uma pessoa mais seu grupo social na forma do seu representante autorizado, o ouvinte – o participante constante na fala interior e exterior de uma pessoa. (VOLOSHINOV, 1976, p. 18)

Existe uma atmosfera multidiscursiva neste espaço, onde podemos perceber tessituras dialógicas nos mais variados momentos desse cotidiano, tendo por base os manuscritos. Fios de ideias, como os fios de contas, sendo construídos com suas miçangas de tamanhos e cores diferentes, mas com sentidos e valores múltiplos, que ao final formam um só colar com suas próprias enunciações.

Em cada uma dessas situações de construção de textos, minimamente apresentadas, percebemos enunciações, discursos carregados do que tem de mais pessoal e comum nesses praticantes; é justamente essa contradição (pessoal/comum) que carrega em si a riqueza desses manuscritos e as ressignificações dos textos construídos nos cotidianos do terreiro. Cada desenho, cada folha de uma planta, cada pena de um animal que ajuda a compor o texto é individual e é coletivo, pois o auditório social que é o terreiro reparte seu aprender/ensinar a todo o tempo. O singular e o plural se encontrando a todo o momento sem perderem suas especificidades, potencializando a realidade, tendo como fundo os manuscritos herdados.

Os manuscritos, antes de uma só autora (ou não, se pensarmos que alguém também repassou a ela), tornam-se de vários autores em um contexto único,

⁸Denominação generalizada de um povo que habita a atual região africana da Nigéria (BENISTE, 2011)

que desemboca na perpetuação de uma tradição. O dialógico constituindo esses espaçostempos com suas falas, cantos, odores, toques de corpo, toques de instrumentos – tudo fala, tudo responde, tudo reverbera. Todos são afetados, uns pelos outros. São vários auditórios sociais em um só lugar.



Foto 06 – Babá Daniel ti Yemòjá com crianças iniciadas da casa.

Os futuros herdeiros dos manuscritos/fontes tradicionais, como os que estão retratados na imagem acima, também são herdeiros, como diz Bakhtin, das vozes sociais que circulam o terreiro (BAKHTIN, 2013). São a esses diálogos que quero dar voz através da pesquisa, pretensamente, é claro, pois um universo de riqueza tamanha vai estar sempre aguçando a busca por mais diálogos sempre. Acredito que é essa sensação de incompletude que movimenta a ação de pesquisar.

Ao ter como fonte algo tão específico, ligado a tradições afrodescendentes, acredito que faz-se necessário pensar nas oralidades e escritas – para tanto, o diálogo com Bâ, e suas considerações sobre o aprender africano serão de grande valia:

“O mesmo ancião (no sentido africano da palavra, isto é, aquele que conhece, mesmo se nem todos os Cabelos são brancos) podia ter conhecimentos profundos sobre religião ou história, como também ciências naturais ou humanas de todo tipo. Era um conhecimento mais ou menos global segundo a competência de cada um, uma espécie de ‘ciência da vida’; vida considerada aqui como uma unidade em que tudo é interligado, interdependente e interativo; em que o material e o espiritual nunca estão dissociados.” (BÂ, 2013 p. 175)

Buscando enriquecer e aprofundar a discussão relacionada à pesquisa e suas fontes tradicionais, Benjamin e suas considerações contribuem de modo significativo:

“A experiência que passa de pessoa a pessoa é a fonte a que recorre todos os narradores. E, entre as narrativas escritas, as melhores são as que menos se distiguem das histórias orais contadas pelos inúmeros narradores anônimos. Entre estes, existem dois grupos, que se interpenetram de múltiplas maneiras. A figura do narrador só se torna plenamente tangível se temos presentes esses dois grupos.(...) Mas também escutamos com prazer o homem que ganhou honestamente sua vida sem sair do seu país e que conhece suas histórias e tradições. (BENJAMIN, 1994, pp. 198-199)

Pensar sobre a história do lugar onde o terreiro está localizado importa para contextualizar as práticas de matriz africana e alguns olhares sobre a mesma, tendo em vista que os terreiros, tanto da autora dos manuscritos como do herdeiro direto dos mesmos, localizam-se na Baixada Fluminense – Belford Roxo e Duque de Caxias, respectivamente. Práticas evocadas por muito tempo, com foco negativo, como cita Souza, em um trecho do seu livro sobre o município de Duque de Caxias. Souza relembra que Santos Lemos “chamava os candomblés de malditos; dizia que o som dos atabaques fazia parte do cenário da cidade, e que o Babalorixá Joãozinho da Gomeia era um dos mais importantes donos da cidade.” (SOUZA, 2014)

Utilizo imagens do cotidiano do espaço pesquisado em alguns momentos, ilustrando falas e, em outros, como registro desse cotidiano rico em detalhes, oferecendo certa autonomia a elas, como afirma Souty (2011) sobre Verger e suas fotografias:

Verger, que foi fotógrafo antes de ser etnólogo, dava total autonomia à imagem. Ela basta a si mesma, não necessita de comentários ou interpretação. Não serve apenas para substituir a escrita: funciona em outro registro. Em primeiro lugar, é um meio ideal, não verbal, de mostrar sem explicar. (SOUTY, 2011, p. 112)

Assim como Verger, em seu momento anterior à etnologia, também faço a opção de deixar as fotografias falarem e comporem o texto, sem tratá-las como anexos, mas como parte textual do trabalho.

Estou lidando com uma realidade de matriz africana, cuja oralidade possui uma importância ancestral, herança vinda das mais diversas regiões da África:

[...] Uma sociedade oral reconhece a fala não apenas como um meio de preservação da sabedoria dos ancestrais, venerada no que poderíamos chamar elocuições-chave, isto é, a tradição oral.[...] Quase em toda parte, a palavra tem um poder misterioso, pois palavras criam coisas.

[...]

A oralidade é uma atitude diante da realidade e não a ausência de uma habilidade. (VANSINA, 2011, pp. 139-140)

Os registros escritos existem em um número considerável como forma de guardar ensinamentos ritualísticos aprendidos com os mais velhos do mesmo terreiro e em terreiros de amigos, como registro de ìtàn e cadernos/diários encontrados no espaço pesquisado. Esse terreiro – o qual chamamos de família de àṣé⁹ – possui suas especificidades nos repasses dos saberes deixados por nossos ancestrais, que Vansina (2011) chama de tradições particulares, ao falar de tradição oral na África:

[...] Todavia, convém destacar que as tradições particulares são oficiais para o grupo que as transmite. Assim, uma história de família é particular em comparação à história de todo um Estado, e o que ela diz sobre o estado está menos sujeito a controle do Estado que uma tradição pública oficial. Mas dentro da própria família, a tradição particular torna-se oficial. Em tudo o que diz respeito à família, ela deve, portanto, ser tratada como tal. Compreende-se, assim, por que é tão importante utilizar histórias familiares ou locais para esclarecer questões de história política geral. Seu testemunho está menos sujeito a distorção e pode oferecer uma verificação efetiva das asserções feitas pela tradição oficiais. (VANSINA, 2011, p. 148)

Dialogo com Ginzburg buscando construir a metodologia de pesquisa e para perceber o ìtàn/texto, como potência cultural, carregado de histórias divinatórias, geracionais, emergentes de tradições (Ginzburg, 1989) como, por exemplo, as mais de 200 páginas que constituem o texto escrito da mãe de santo; as ressignificações que o pai de santo, herdeiro dos manuscritos, faz desses textos ao registrá-lo para garantir sua continuidade; as explicações e relatos que os irmãos mais velhos, que têm acesso aos recolhidos, dão diariamente a quem está no momento ritualístico; os registros escritos das crianças e jovens que ouvem esses ìtàn, e tantas outras enunciações mais,

⁹Força, poder, o elemento que estrutura uma sociedade, lei, ordem (BENISTE, 2011, p. 128).

nesse espaço reservado, com acesso a alguns artefatos ritualísticos que os ajudam a compor seus textos, como o da foto a seguir.

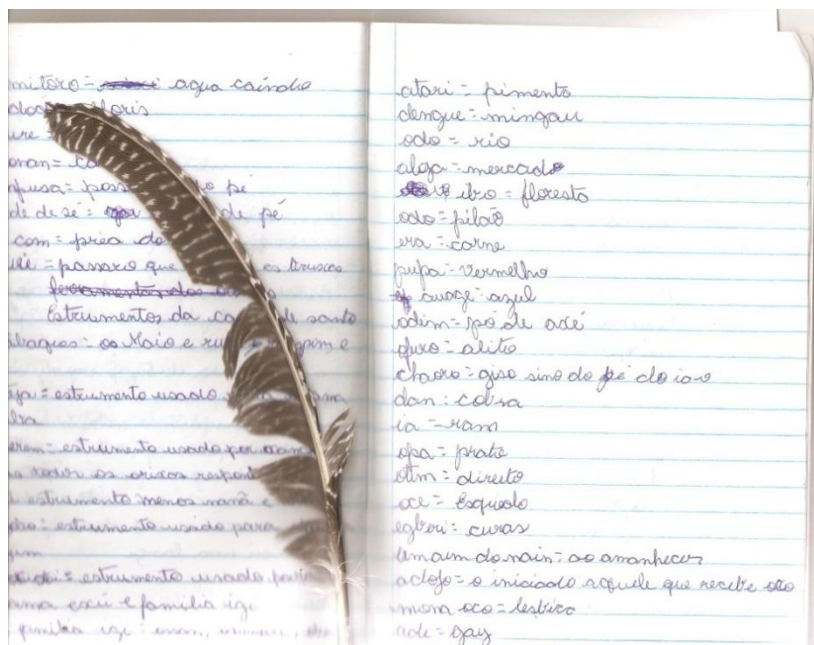


Foto 05 – imagem de um dos cadernos/diários do terreiro pesquisado.

Os itàn contados, as rezas ancestrais, os tambores nos remetem a uma vivência diferente das experiências mais ocidentalizadas (BÂ, 2013); um retorno às nossas matrizes africanas:

[...] Nas narrativas africanas, em que o passado é revivido como experiência atual de forma quase intemporal, às vezes surge certo caos que incomoda os espíritos ocidentais. Mas nós nos encaixamos perfeitamente nele. Sentimo-nos à vontade como peixes num mar onde moléculas de água se misturam para formar um todo vivo. (BÂ, 2013, p. 12)

Por pesquisar uma cultura que, tradicionalmente, era repassada oralmente, as ressignificações e aprendizagens ocorridas na transição para a escrita são consideradas aqui como fundamentais para tentarmos compreender melhor esses registros. Mas, clarificando que uma serve de complemento para a outra e nunca como contraponto:

Para alguns estudiosos, o problema todo se resume em saber se é possível conceder à oralidade a mesma confiança que se concede à escrita quando se trata do testemunho de fatos passados. No meu entender, não é esta a maneira correta de se colocar o problema. O testemunho, seja escrito ou oral, no fim não é mais que testemunho humano, e vale o homem. (...)

Antes de colocar seus pensamentos no papel, o escritor ou estudioso mantém um diálogo secreto consigo mesmo. Antes de escrever um relato, o homem recorda os fatos tal como lhe foram narrados ou, no caso de experiência própria, tal como ele mesmo os narra. (BÂ, 2011, p. 168)

Vou caminhando por entre os òrìṣà, cadernos, adeptos do candomblé e seus registros ritualísticos para dar forma à pesquisa. Assim como Òṣàlá¹⁰, caminho devagar pela estrada; deixo-me enganar como ele o foi por Èṣù, caindo em armadilhas e mantendo a calma e perseverança como conta o ìtàn, em que, após cair em uma armadilha, o velho senhor passa sete anos a se alimentar de caramujos e a beber água da chuva até chegarem seus salvadores; essa paciência e tolerância demonstradas por Òṣàlá dão o tom para iniciar o diálogo metodológico da pesquisa. Tendo em vista que a pesquisa é uma tentativa de buscar pelo pensar e repensar, a partir dos saberes circulantes no campo, como as redes entre oralidades e escritas se entrelaçam, como a experiência coletiva funde-se com a individual e as tensões que esses movimentos criam, bem como suas ressignificações, e porque não dizer, subversões, produzem conhecimentos. O ìtàn de Ọḍẹ representa a perspectiva de análise metodológica utilizada neste trabalho:

 Todos os anos, para comemorar a colheita dos inhames, o rei de Ifé oferecia aos súditos uma grande festa.

 Naquele ano, a cerimônia transcorria normalmente, quando um pássaro de grandes asas pousou no telhado do palácio.

 O pássaro era monstruoso e aterrador.

 O povo, assustado, perguntava sobre sua origem.

 A ave fora enviada pelas feiticeiras, lá Mi Oxorongá, nossas mães feiticeiras, ofendidas por não terem sido convidadas.

 O pássaro ameaçava o desenrolar das comemorações, o povo corria atemorizado.

 E o rei chamou os melhores caçadores do reino para abater a grande ave.

 De Idô, veio Oxotogum com suas vinte flechas.

 De Morê, veio Oxotogi com suas quarenta flechas.

 De Ilarê, veio Oxotadotá com suas cinquenta flechas.

 Prometeram ao rei acabar com o perverso bicho, ou perderiam suas próprias vidas.

 Nada conseguiram, entretanto, os três odés.

 Gastaram suas flechas e fracassaram.

 Foram presos por ordem do rei.

 Finalmente, de Irém, veio Oxotocanxô, o caçador de uma só flecha.

 Se fracassasse, seria executado junto com os que o antecederam.

 Temendo pela vida do filho, a mãe do caçador foi ao babalaô e ele recomendou à mãe desesperada fazer um ebó que agradasse às feiticeiras.

 A mãe de Oxotocanxô sacrificou uma galinha.

¹⁰Forma reduzida do nome Òrísánlá; divindade da criação. (BENISTE, 2011, p. 596-592)

Nesse momento, Oxotocanxoxô tomou seu ofá, seu arco, apontou atentamente e disparou sua única flecha.
 E matou a terrível ave perniciosa.
 O sacrifício havia sido aceito.
 As Lá Mi Oxorongá estavam apaziguadas.
 O caçador recebeu honrarias e metade das riquezas do reino.
 Os caçadores presos foram libertados e todos festejaram.
 Todos cantaram em louvor a Oxotocanxoxô.
 O caçador Oxô ficou muito popular.
 Cantavam em sua honra, chamando-o de Oxóssi, que na língua do lugar quer dizer “O Caçador Oxô é Popular”.
 Desde então Oxóssi é seu nome. (PRANDI, 2001, p. 113-114)

Assim como o ìtàn do Canșòșò Ọđẹ (como é chamado nos cotidianos do terreiro pesquisado), o caçador de uma só flecha que mata o pássaro da morte e livra sua aldeia da maldição das senhoras feiticeiras, preciso exercitar a astúcia, a perspicácia, a paciência do caçador para observar os movimentos contidos nos cadernos, as narrativas de histórias, de momentos “vivificados” no coletivo e escritos na individualidade. Posso diferentes instrumentos dos que o caçador carrega (arco, flecha, sua mãe com presente e magia); posso recorrer às entrevistas e às conversas nos momentos de incertezas no transcorrer das leituras. Mas, assim como o grande pássaro, como saber seu próximo movimento, ou como saber se o caminho apontado pelo candomblecista durante a entrevista realmente apresenta o sentido real dessa escrita? Canșòșò Ọđẹ e eu lidamos com as incertezas do subentendido, nas leituras das entrelinhas, intuímos suposições, mas certezas, quem nos garante? São essas incertezas que nos movem – ao meu caçador a acabar com o pássaro e a tristeza de sua aldeia e a pesquisa, tentar alcançar a hipótese sobre a produção de conhecimentos no espaço do terreiro.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABBAGNANO, N. *Dicionário de filosofia*. Trad. Alfredo Bosi. São Paulo, Martins Fontes, 1998.

ALVES, N. *Decifrando o pergaminho – os cotidianos das escolas nas lógicas das redes cotidianas*. In: ALVES, N. OLIVEIRA. I. (Orgs.). *Pesquisa nos/dos/com os cotidianos das escolas*. Petrópolis, DP&A, 2008.

_____. *Cultura e cotidiano escolar*. Revista Brasileira de Educação, n. 23, Mai/Jun/Jul/Ago, 2003.

AMORIM, M. *O pesquisador e seu outro – Bakhtin nas ciências humanas*. São Paulo, Musa Editora, 2001.

BÂ, A. H. *Amkoullel, o menino fula*. São Paulo, Palas Athena, 2013.

_____. *A tradição viva*. In: KI-ZERBO, J. *Metodologia e pré-história da África*. São Paulo, Cortez, 2011.

BAKHTIN, M. *A cultura popular na idade média e no renascimento: o contexto de François Rabelais*. São Paulo, Hucitec Editora, 2013.

_____(Volochinov). *Marxismo e filosofia da linguagem*. São Paulo, HUCITEC, 2010.

_____. *Problemas da poética de Dostoiévski*. São Paulo, Forense Universitária, 2008.

BENISTE, J. *Dicionário yorubá – português*. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 2011.

BENJAMIN, W. *Obras escolhidas: magia e técnica, arte e política*. São Paulo, Brasiliense, 1994.

FARACO, C. A. *Linguagem e diálogo: as ideias lingüísticas do círculo de Bakhtin*. São Paulo, Parábola Editorial, 2009.

GINZBURG, C. *Mitos, emblemas e sinais: morfologia e história*. São Paulo, Companhia das Letras, 1989.

MARIÁTEGUI, J. C. *Literatura y estética*. Caracas, Fundación Biblioteca Ayacucho, 2007.

NÓBREGA, C. ECHEVERRIA, R. *Mãe Menininha do Gantois – uma biografia*. Rio de Janeiro, Ediouro, 2006.

OLIVEIRA, A. B. *Cantando para os orixás*. Rio de Janeiro, Pallas, 2009.

PRANDI, R. *Mitologia dos orixás*. São Paulo, Companhia das Letras, 2001.

PONZIO, A. *A revolução bakhtiniana*. São Paulo, Contexto, 2008.

RODRIGUÉ, M. das G. de S. *Oríàpéré ó: o ritual das águas de Oxalá*. São Paulo, Selo Negro, 2001.

SOUZA, M. S. de. *Escavando o passado da cidade: história política da cidade de Duque de Caxias*. Duque de Caxias, APPH-CLIO, 2014.

WILLIAMS, R. *Cultura*. São Paulo, Paz e Terra, 1992.

VANSINA, J. *A tradição oral e sua metodologia*. In: KI-ZERBO, J. *História geral da África: metodologia e pré-história da África*. Brasília, Cortez, 2011.

VOLOSHINOV, V. N. *Discourse in life and discourse in art (concerning sociological poetics)*. In: _____. *Freudianism. A marxist critique*. New York Academic Press, 1976. Tradução: Cristóvão Tezza, para fins didáticos.

Recebido em 04 de abril de 2016.

Aceito em 23 de maio de 2016.