

RESISTÊNCIA TOCA ATABAQUE: O LEGADO DE LORENZO TURNER

RESISTANCE PLAYS ATABAQUE: THE LEGACY OF LORENZO TURNER

Cecilia Negrão¹

Resumo: Os registros do linguista norte-americano Lorenzo Turner, ao estudar os terreiros de candomblé na Bahia, nos anos 1950, reforçam a tese de que não há pureza no candomblé. Nos seus registros, o iorubá falado nos terreiros já era uma mistura com o português, em uma versão crioulezada, e é nesse contexto que o estudo se insere. A cultura é um sistema de armazenamento, processamento e transferência de informação, sempre em movimento e em transformação, e o candomblé traz mudanças e transformações com a formação da memória e da cultura.

Palavras-chave: oralidade; diáspora africana; candomblé.

Abstract: The records of the North American linguist Lorenzo Turner, in studying the candomblé terreiros in Bahia in the 50's, reinforce the thesis that there is no purity in candomblé. In his records, the Yoruba spoken in the terreiros was already a mixture with Portuguese, in a crioulezized version, and it is in this context that the study is inserted. Culture is a system of storage, processing and transfer of information, always in movement and in transformation, and candomblé brings changes and transformations with the formation of memory and culture.

Keywords: orality; African diaspora; candomblé.

1) Introdução

Para compreender a história da diáspora sob a perspectiva dessa reconstrução e dinamismo, em uma cultura permeada pela relação de dominação após séculos de destruição do colonizador europeu, importante destacar o processo de identidade de uma civilização. Tal desenvolvimento passou por um contínuo desenrolar entre resistência e negociação durante séculos, em um processo sacrificial e assimétrico que manteve o encobrimento da cultura africana.

¹ Mestre em Comunicação e Semiótica pela PUC-SP, ceciliacnegrão@gmail.com.

Stuart HALL foi um sociólogo que nasceu na Jamaica, morou e trabalhou na Inglaterra e transitou por culturas diferentes. Sua experiência serviu como motivação para as reflexões que desenvolveu a respeito da identidade, dentro da perspectiva dos estudos culturais. Ao escrever *A identidade cultural na pós-modernidade*, o autor propõe a compreensão das identidades culturais por meio do conceito de tradução, “que descreve aquelas formações de identidade que atravessam e intersectam as fronteiras naturais, compostas por pessoas que foram dispersadas para sempre de sua terra natal” (HALL, 2006, p.88).

No entanto, existem alguns críticos em relação a essa teoria de HALL, e um deles é CUNHA Junior, que acredita na existência de um embate político em torno do conceito de identidade negra:

A modernidade ocidental procura reduzir a importância das identidades negras, aplicando formulas da sua negação, da sua hibridação ou da sua fragmentação (HALL, 2006), conceitos que levam a despotencialização da importância para as ciências e para a sociedade das identidades negras, ou dos modos de viver e de produzir a vida e das necessidades das populações negras. Vejam que Stuart Hall sempre induz a ideia de minoria negra, de diferença relativa à população branca que permanece como modelo padrão, própria para a Inglaterra, não aplicável na realidade brasileira (CUNHA, 2017)².

Na busca para definir a modernidade a partir do conceito de diáspora negra e suas narrativas de perda, exílio e viagens, GILROY (2012) também abordou o tema com a obra *O Atlântico Negro*. Histórias de deslocamentos e identidades caracterizam essa formação que o autor chama de “atlântico negro”: um conjunto cultural irredutivelmente moderno, excêntrico, instável e assimétrico, que escapa à lógica estreita das simplificações étnicas. Para o autor, a diáspora rompe com o poder do território para determinar a identidade.

Desse modo, GILROY (2012) repudia a ideia de identidade enraizada, supostamente autêntica, natural e estável. Para o estudioso, a rede de comunicação transnacional cria uma topografia de lealdade e identidade que desconsidera as estruturas e os pressupostos do Estado nação, e redefine as formas de ligação no tempo e no espaço. Esse modelo remete ao sentimento de “desterritorialização” da cultura, em oposição à ideia de uma cultura territorial fechada e codificada no corpo. As relações estabelecidas em decorrência da diáspora favorecem a formação de um circuito comunicativo que extrapola as fronteiras étnicas do Estado nação, permitindo às populações dispersas conversar, interagir e efetuar trocas culturais.

² Texto intitulado *Bairros negros: identidades negras, patrimônios culturais negros em meio a dominação ocidental*, por Henrique Cunha Junior. O trecho em questão constitui parte do texto que o autor preparou para uma palestra no Pará, e foi publicado em seu perfil do Facebook. Disponível em: https://www.facebook.com/permalink.php?story_fbid=1759702197664999&id=100008757070158. Acesso em: 18 mar. 2018.

Todavia, o conceito de identidade para os africanos tem suas peculiaridades, e uma delas é a ligação do território com a ancestralidade. Acerca disso, CUNHA Junior (2017) explica que a terra sempre foi um

bem social, comunitário, coletivo, sem propriedade específica de uma pessoa. Resulta que o bem comum sempre prevaleceu diante do bem individual (...) Nestes espaços e tempos sempre existiram comunidades humanas e que produziram conhecimentos e transformações, cuja soma foi sintetizada no conceito de ancestralidade. Um bem comum e um valor comum a todos os povos africanos é o conceito de ancestralidade.³

Em diálogo com os autores, ao tratar de identidade e as trocas culturais, associadas à diáspora negra, é importante ressaltar que os deslocamentos decorrentes da vinda forçada de africanos promoveram reconfigurações espaciais, temporais e culturais, e sobre esse aspecto, o escritor caribenho WALCOTT (2011), na obra *Omeros*, ao narrar sob a forma de um poema épico, nos faz pensar de que forma também se dá a busca por essa identidade no ambiente do colonizador: “tudo estava esquecido. Você também. O mar surdo trocou todos os nomes que você deu a nós; árvores, homens, ansiamos por um som que está faltando” (WALCOTT, 1991, p. 207).

É fundamental, portanto, entender que o conceito de ancestralidade está ligado à tradição africana, e que o respeito aos seus antepassados e a continuidade da tradição espiritual familiar são as formas de preservação dessa identidade:

Quando tenho que definir a ancestralidade eu derrubo a água de um copo sobre a terra, e digo, isto é a ancestralidade, a água que irriga a terra e com a sua forças e conhecimento produz a felicidade humana. Como princípio podemos pensar a ancestralidade estabelecida em quatro tempos históricos de um lugar e das pessoas deste lugar. O tempo passado distante que encantou a terra e iniciou um novo tempo do universo. Na religião africana Bantu é o tempo dos mitos dos Inquices (Deuses da criação do Mundo). Na religião africana dos Iorubas é o tempo dos Orixás (Deuses da Criação do mundo). Depois temos os tempos passados recentes, das gerações próximas de cada família. O tempo dos avós e bisavós. Como terceiro tempo da ancestralidade é o tempo presente. O tempo presente que resulta dos dois tempos passados, mas que sofre transformações do presente para produção do tempo futuro. Nas culturas africanas nós acreditamos que tudo tem existência no mundo visível com seu correlato no mundo invisível. São matéria e anti matéria, consciente e inconsciente, matéria e espírito, que interagem nestes mundos, visíveis e invisíveis.⁴

³ Texto intitulado *Das filosofias a africana geometrização das formas*, por Henrique Cunha Junior. O trecho constitui parte do texto, publicado em seu perfil no Facebook. Disponível em: https://www.facebook.com/permalink.php?story_fbid=1665263960442157&id=100008757070158. Acesso em: 18 mar. 2018.

⁴ Texto intitulado *Das filosofias a africana geometrização das formas*, por Henrique Cunha Junior. O trecho constitui parte do texto, publicado em seu perfil no Facebook. Disponível em: https://www.facebook.com/permalink.php?story_fbid=1665263960442157&id=100008757070158. Acesso em: 18 mar. 2018.

Toda a riqueza e complexidade do pensamento africano podem ser percebidos ao analisarem-se as variedades de enfoques existentes e os diversos enlaces entre filosofia, arte e matemática nas culturas desses povos. A cultura afro-brasileira não teve somente influência no Brasil, mas foi essencial na construção da identidade do país, com contribuições na história, trabalho, riqueza, língua, cultura, pensamento, culinária, religião e tradição, como esclarece o historiador Alberto da Costa e Silva, em entrevista publicada no *Jornal do Brasil*, caderno Ideias, no dia 22 de novembro:

A África foi muito importante na nossa história. O africano trazia com ele suas tradições, a história de sua gente, seus costumes, suas canções, suas técnicas de produção, toda uma bagagem cultural. Mas eles não eram monolíticos, não tinham todos a mesma cultura. Não há apenas uma, mas várias Áfricas. Sua contribuição foi vital em determinados aspectos da cultura brasileira (...) não tínhamos uma mineração como a que tivemos no Brasil. O grosso dos portugueses que vieram não conhecia esse processo – eram agricultores, militares – ao passo que a África, desde o século XI era a maior produtora de ouro do mundo.

Diversas práticas religiosas africanas e produções culturais, no intercâmbio profundo e ininterrupto durante séculos, tornaram-se a base para a criação do candomblé. Mais do que uma religião, os africanos deixaram uma visão de mundo: a religião dos Orixás está ligada à noção de família, que engloba vivos e mortos, e nos transmite, a partir da cultura oral, seus segredos e mitos. Não se trata apenas de quem veio e aqui professou a fé religiosa, como diz Henrique Júnior, professor da Universidade Federal do Ceará (UFC), pois configura uma forma africana de pensar:

Candomblé é uma forma africana de pensar a existência de tudo e realizar a participação humana na realização da dinâmica da vida. Somos parte de um todo que se processa desde os tempos da criação e que se propaga para o futuro, em que cabe ao candomblé rezar para a preservação do equilíbrio de energias do mundo.⁵

Com o mundo cada vez mais acelerado, a possibilidade de viver um ritmo mais lento, observando a natureza, provoca um choque no cotidiano – também um grande desafio para manter uma cultura milenar, baseada na tradição oral. O tempo modifica alguns rituais e faz parte da transformação de todas as culturas, e como diz FERREIRA (2003, p. 74), “cultura é o teatro de uma batalha ininterrupta de tênues desencontros e conflitos de toda a ordem, lutando-se pelo monopólio da informação”.

Um exemplo dessa transformação do tempo é o idioma iorubá, transmitido nas rezas e canções como parte do conhecimento passado de geração a geração nos terreiros. Em cada

⁵ Texto retirado do perfil pessoal do professor Henrique Júnior no Facebook, sob o seguinte título: “Candomblé na escola: um problema de definição”.

casa de candomblé há uma forma de pronunciar, e todas são consideradas corretas, uma vez que fazem parte da memória daquela *família de santo*.

Há um conceito importante para entender o candomblé no Brasil e sua organização. O conceito de africanidade e tudo dentro do conceito africano tem uma matriz forte na África, espelhando tradições que vão mais de seis a oito mil anos atrás e tem todo um conjunto que nasce no vale do Rio Nilo. Isso vai criar um outro campo, com a unidade continental e a diversidade, causada por dois fatores: espaço e tempo. Qualquer africanidade mudando de espaço e tempo vai ter as suas adaptações, transformações e acréscimos. Isso é o que faz os nossos candomblés, mesmo de bairro para bairro, terem diferenças. Não é importa o grupo. (HENRIQUE CUNHA, em entrevista)

No candomblé, aprende-se que é necessário valorizar o que foi ensinado por gerações passadas, representando o conhecimento dentro da cultura oral da família de Axé. Gersonice Azevedo BRANDÃO, conhecida como Equede Sinha, nasceu dentro do Terreiro Casa Branca (Engenho Velho), em 1945. Ao escrever o livro *Equede: A Mãe de Todos* (2015), faz um registro para a preservação da memória nos terreiros e critica os praticantes da religião que buscam um iorubá puro, interrompendo com a tradição da casa:

Hoje, as pessoas estão realizando traduções que jogam no lixo nossa história. Pior, elas acham que nós, os mais velhos, estamos errados, pronunciando as palavras “erradas”. Cantam de maneira diferente, com um sotaque diferente, tentando imitar o ioruba tradicional atual dos africanos. Isso é um erro. Aprender e saber falar um idioma é importante, mas é preciso entender que nossas antigas não podem ser traduzidas assim. (...) Temos um iorubá religioso, constituído com partes de inúmeros dialetos sagrados que vieram da África que já não existem mais. Isso se misturou com a cultura local dominante da época e nos fez o que somos. Então o jeito que minha tia Tieta canta, para mim, é o certo. Faço questão de cantar do jeito dela porque é uma forma de valorizar a maneira que ela aprendeu com as mais velhas (BRANDÃO, 2015, p. 119).

Mãe Paula de Iansã, Yalorixá do tradicional terreiro Axé Ilê Oba, o primeiro a ser tombado pelo Condephatt em São Paulo, ressalta em entrevista realizada em 19/12/2017, que o importante é dar continuidade a uma cultura milenar, mantendo a tradição de cada Ilê (casa de Axé):

Aprendi o ioruba do jeito que eu ouvi e o valor que tem para mim é muito grande porque são os meus antepassados. Na diáspora houve naturalmente uma mistura de culturas e saberes. O que eu passo para os meus filhos (de santo) é aprender a tradição, mas principalmente ter pureza no coração e bons pensamentos. Essa é a nossa riqueza.

2) O legado de Lorenzo Turner

Nos anos 1940, há registros feitos pelo linguista norte-americano Lorenzo Turner, em Salvador/BA, são uma amostra dessas transformações culturais. Na época, inúmeros

antropólogos estiveram no Brasil estudando as relações raciais no país além de Turner, como Franklin Frazier e Melville Herskovits.

Reconstruir a pesquisa desses três acadêmicos no Brasil, especialmente em torno da cidade de Salvador, é importante para entender o período que precedeu a escolha do Brasil, no início da década de 50, como o palco do primeiro grande projeto de pesquisa da Unesco, o qual pretendia demonstrar que as relações raciais podiam ser harmoniosas. O projeto foi concebido para apoiar empiricamente a famosa Declaração sobre raça da instituição, que veio à luz em 1950 como reação ao Holocausto e à monstruosidade da Segunda Guerra Mundial e à implantação do apartheid em 1948. (SANSONE, 2012, p. 10)

Dentre os estudos, destacam-se os de Lorenzo Turner, que esteve no Brasil entre os anos 1940 e 1941 para pesquisar as línguas africanas que teriam influenciado no gullah, idioma crioulo falado nas Sea Islands, nos Estados Unidos. Na época, registros mostram que os idiomas fon e iorubá eram falados fluentemente em alguns terreiros tradicionais de candomblé em Salvador/BA – o linguista visitou os principais, registrando os traços da cultura negra no Brasil. O resultado foi centenas de fotos, documentos, entrevistas e áudios sobre os costumes e línguas utilizadas nos candomblés, o fon (originário do Dahomé) falado pela nação jejê, o iorubá (região iourubana na Nigéria) das nações ketu e ijexá, além do quimbundo e kibongo falados nas nações angolãs.

Nos anos 1940, Turner gravou, em Salvador e no Recôncavo baiano, cantigas com Babalorixás e Yalorixás, como Mãe Menininha do Gantois, Martiniano Eliseu Bonfim, Manuel Cerqueira do Amorim o Nelsinho de Muritiba (cidade que fica no Recôncavo baiano), Joãozinho da Goméia, entre outros.

Os estudos de Turner, principalmente na Bahia, corroboraram para a compreensão da centralidade da África na fala negra contemporânea. Apesar de nunca ter publicado sua obra, fez um registro histórico para os povos de santo e para o estudo da língua iorubá – que não por acaso foi feito no Brasil:

A percepção de que a Bahia e o Brasil eram os lugares “ideais” para um tal projeto de grandes proporções e politicamente relevante sobre a cultura negra e as relações raciais no novo mundo foi resultado de um processo mais longo, iniciado na década de 30, que se baseou em uma sinergia entre as políticas culturais do Estado Novo, a introdução da sociologia como disciplinas acadêmicas nas universidades brasileiras e a maneira como muitos estudiosos estrangeiros, especialmente norte-americanos e alemães, fugindo seja da segregação racial seja do nazismo, assumiram a representação oficial do Brasil como uma democracia racial (SANSONE, 2012, p. 10-11).

Esses registros foram disponibilizados pelo coordenador do Museu Digital da Memória Africana e Afro-brasileira da UFBA, Prof. Dr. Livio Sansone, e representam uma amostra importante das mudanças do candomblé no Brasil e como a cultura oral se mantém em

transformação. Em entrevista no dia 11 de outubro de 2017, Sansone destaca que esse material esteve durante décadas guardado nos Estados Unidos, e foi achado por ele, por acaso, após pesquisas:

Esse material ficou parado durante décadas no Anacostia Community Museum em Washington D.C., que é um museu comunitário, da comunidade negra, antigo. Neste museu tinha sido depositado o legado das gravações e fotografias de Lorenzo Turner. As gravações foram depois passadas para o ATM, de Bloomington, em Indiana, Universidade de Indiana. Eram discos de alumínio, tinha filmagem, mas infelizmente não conseguiu resgatar porque estava colada, mineralizada. Eu encontrei esse material em 2006, quando passei vários meses na Universidade da Virginia, estudando sobre Franklin Frazier, um sociólogo negro que chegou aqui (no Brasil) e amigo de Turner, embora tivesse menos interesse de Turner na questão dos africanismos.

Ao pesquisar o material e perceber o tesouro que representava para a história do país, Sansone decidiu torná-lo público para que todos tivessem acesso:

Nosso museu digital é feito para encurtar as distâncias e evitar o uso indevido das coisas públicas e evitar que os arquivos fiquem décadas esquecidos, como propriedade de pesquisadores que se apossam dos arquivos e os monopolizam. Eu poderia ter feito isso, com um lindo livro iconográfico, mas achava que era mais importante repatriar esse material, disponibilizá-lo e fazer com que as pessoas do santo e os interessados, chegassem às suas próprias conclusões. São imagens e sons que precisam de uma curadoria, com múltiplos olhares e ouvidos.

Os áudios gravados por Turner, com cantigas e rezas, retratam um iorubá fluente, porém, há variações na sonoridade que fazem parte do repertório e memória de cada família de santo. Com os registros, é possível analisar não somente as transformações em cada terreiro, mas a relação de tempo, memória e cultura. Em entrevista, Sansone diz que, para Turner, a força da cultura negra e de sua linguagem residia em sua capacidade de reter elementos de seu passado africano no presente. Em comparação com Frazier, Turner estava preocupado menos com a estrutura do que com a cultura, pois estava convencido de que a dignidade dos negros tinha de estar baseada em sua capacidade de vivenciar sua cultura e se orgulhar dela.

Todo o material (vídeo, fotos e documentos) do linguista tornou-se um raro registro, gravado com equipamentos bem superiores aos utilizados na época, vindos de navio e carregados durante meses por um grupo de pesquisadores. Para a comunidade do candomblé, esses registros representam verdadeiros tesouros perdidos no tempo. Alguns áudios foram entregues pelos pesquisadores do Museu Digital da UFBA para a Yalorixá Mãe Carmen do Terreiro do Gantois (Ilê Iyá Omin Axé Iyá Massê), em Salvador/BA, Yalorixá Mãe Stella, do Terreiro Ilê Axé Opó Afonjá, localizado na mesma cidade, e outros, como lembra Sansone durante sua entrevista:

A repatriação pode ser problemática, porque reencontrar imagens e vozes de pessoas já falecidas há 60, 70 anos, é carregado de tensões. Essas pessoas reaparecem em outro tempo. Os tempos mudaram, as casas mudaram, outras gerações. Às vezes essas voltas não são tão bem-vindas, pode haver resistência. Por acaso essa situação não aconteceu no material que entregamos. Lembro que Mãe Carmen estava no barracão, estava eu, ela e minha assistente, estava com o meu laptop, e mãe Carmen mandou fechar todas as janelas, pediu para ficar sozinha conosco e ela quis ver todas as imagens antes e depois disse: “Agora pode abrir as janelas”. E o resto das pessoas puderam entrar. É o segredo do candomblé.

3) Considerações Finais

Todas as transformações sofridas a cada geração fazem parte da cultura, que mantém uma dinâmica permanente de memória e esquecimento. Há muitos estudiosos em candomblé que ressaltam a questão da pureza nos cultos, e nos registros de Tuner é possível identificar que, já nos anos 40, o iorubá falado não era considerado puro, como alguns querem acreditar, pois continha a mistura com o português, em uma versão já crioualizada:

(...) Recebi uma caixa, com fotocopia, cerca de 800 páginas, com lendas em ioruba, que Turner transcreveu durante uma década após suas pesquisas na Bahia. E essas fábulas mostradas para quem sabe ler ioruba mostra que em 40, 41, ainda tinham muitas pessoas capazes de falar ioruba (não só no ritual) mas como língua litúrgica, pode ser sânscrito ou hinduísmo. O que tinha era um ioruba usado coloquialmente, em versão crioualizada, misturada com português. Esse porto-ioruba não ganhou atenção porque foi exatamente na Segunda Guerra Mundial que houve o nacionalismo na Nigéria e esse movimento não abria brechas para versões consideradas impuras. Eles, na época, estavam preocupados com a canonização e a formatação do ioruba oficial. Houve um desleixo com esse crioulo-ioruba.

Ao analisar esta questão, LIMA (2014, p. 55) ressalta que esta “supremacia Nagô” de certa forma se sustentou através da respeitada reputação dos três terreiros de Candomblé mais renomados da Bahia, como o terreiro do Engenho Velho (Casa Branca) pesquisado por Edison Carneiro; O Gantois por Nina Rodrigues, Arthur Ramos e Ruth Landes, e o Ilé Axé Opô Afonjá por Roger Bastide, Pierre Verger, Vivaldo da Costa Lima, e outros”.

PARÉS (2007, p. 162) lembra, ainda, que a “abordagem africanista e nagocêntrica pretendeu resgatar a memória religiosa de uma África perdida e se distanciar de traços Bantus, católicos e indígenas”. Mas, mesmo na África, “as etnias estabeleciam trocas culturais influenciadas pelo comércio ou disputas territoriais”.

O Candomblé não existiria hoje se não fossem as transformações sofridas durante sua trajetória, que agregaram e resistiram às mudanças. A diversidade ocorre em todas as religiões que se influenciam mutuamente no país, por isso, é correto afirmar que não existe pureza no candomblé, visto que não pode existir um período mais puro que o outro, nem mais nobre,

considerando que sua própria formação se deu em uma consciência plural, como acredita PIMENTEL (2017).

A diversidade e dinâmica no aprendizado da tradição cultural está em constante transformação, e o culto de candomblé não está fora desta premissa. O dia a dia vai modificando a forma de entender, ver, falar e fazer; o culto repete, desfaz, retoma, apaga e mantém a tradição oral, a dinâmica, nesse ir e vir constante. “É uma mudança do mundo, não só de geração, não só da religião. Orixá permite mudanças, desde que se mantenha a tradição com amor, respeito e que haja prioridade de todos os filhos”, diz Mãe Paula Iansã, em entrevista.

Há uma herança valiosa que veio com a cultura oral nos terreiros de candomblé. Esse tesouro é constituído de inúmeras palavras sagradas, rituais, rezas e cantigas, tanto em língua africana quanto em português, e cada ritual foi repetido milhares de vezes por pessoas que fazem parte da religião. Todo esse aprendizado leva tempo, portanto, é preciso estar presente no terreiro para poder observar cada detalhe e aprender com os mais velhos. A vivência dentro das casas de santo inclui observar todos esses rituais, cada detalhe dos gestos, palavras e olhares – são minúcias que vão desde as medidas de temperos nos assentamentos até olhares de confirmação, ensinamentos e silêncios. O tempo dentro das casas muda, se torna mais lento, e há a necessidade de aguçar os sentidos, ter uma percepção múltipla, atenta e respeitosa.

Dentro dos terreiros, a voz é fundamental para emanar os cânticos e rezas. As mãos retiram as ervas sagradas para os banhos, preparam as comidas dos Orixás e dão Axé. Cada filho da casa tem uma função, que faz parte da sua essência e energia – essa que se mistura às outras, se unindo à música, aos gestos, às roupas, às cantigas e aos silêncios: um microcosmo do universo, que representa uma infinidade. Nesse espaço, estão todos interligados em uma religião que só existe no coletivo, em que cada filho é único e se torna fundamental em sua essência, fazendo parte de um ritual harmonioso que inclui a natureza, os Orixás e a ancestralidade.

O conhecimento adquirido dentro dos terreiros faz parte da cultura oral, como bem resume CASTILHO:

O Axé e o conhecimento passam diretamente de um ser para o outro, não por explicação ou raciocínio lógico, num nível consciente e intelectual, mas pela transferência de complexo código de símbolos em que a relação dinâmica constitui o mecanismo mais importante. A palavra ultrapassa seu conteúdo semântico racional por ser instrumento condutor de ase (CASTILHO 2008, p. 27).

Toda essa riqueza de conhecimento é definida como textos de cultura, de acordo com PARÉS:

(...) o ritual religioso constitui uma forma de “memória prática” que se lembra do passado não através das palavras, mas dos corpos e dos comportamentos. Nesta perspectiva, um ritual pode ser lido como um discurso que inscreve e revela facetas fundamentais da ordem social, como as suas contradições e tensões internas. Isso não significa dizer que o ritual é um simples espelho da realidade histórica e social, mas a maneira diferenciada através da qual o ritual absorve e transforma elementos concretos dessa realidade pode nos ajudar a melhor compreender “a forma como uma cultura produz significados” (PARÉS 2016, p. 41).

A herança da cultura africana pode ser entendida, dentro do contexto da diáspora, como um patrimônio simbólico ou “uma forma, entre outras, de território, pois delimita, na sociedade, um grupo distinto”. Quanto a isso, SODRÉ (1988) endossa:

O patrimônio simbólico do negro brasileiro (a memória cultural da África) afirmou-se aqui como território político-mítico-religioso, para sua transmissão e preservação. Perdida a antiga dimensão do poder guerreiro, ficou para os membros de uma civilização desprovida de território físico a possibilidade de se “reterritorializar” na diáspora através de um patrimônio simbólico consubstanciado no saber vinculado ao culto dos muitos deuses, à institucionalização das festas, das dramatizações dançadas e das formas musicais. É a comunidade litúrgica, o terreiro, que aparece na primeira metade do século dezenove. (SODRÉ, 1988, p. 50)

Dentro do conceito de memória, vale destacar a diversidade existente a partir de dois fatores: espaço e tempo. Como resume Henrique Cunha, em entrevista em 25/11/2017:

Qualquer africanidade mudando de espaço e tempo vai ter as suas adaptações, transformações e acréscimos. Isso é o que faz os nossos candomblés, mesmo de bairro para bairro, terem diferenças. O candomblé é extremamente íntegro dessas diferenças no sentido que não existe um texto de fundamento, em função dessas adaptações, modificações e transformações. No Brasil, os antropólogos por sua dificuldade de explicar a realidade ampla criaram um modelo brasileiro do que é o candomblé aqui. Daí os antropólogos cubanos brigam com os brasileiros e entra na briga entre antropólogos e técnicos que sempre tem feito a abordagem das religiões fora da ideia da complexidade.

Os terreiros de candomblé representam espaços de resistência, cada um com sua peculiaridade e uma raiz ancestral, onde há uma infinidade de aprendizados a cada geração. São esses os tesouros dentro de cada Ilê, que evidenciam a riqueza da cultura e a necessidade de preservação:

Foi muito sofrimento para a gente construir tudo isso aqui. Nossa casa é uma árvore com várias raízes, cada raiz dessa árvore tem um nome, uma forma de cultuar, uma forma de dizer, uma forma de cantar, uma forma de vestir. Porque se você chega na África encontra também várias raízes, várias nações, vários povos de tribos dentro de cada uma dessas nações (BRANDÃO, 2015, p. 120).

Hoje, há alguns desafios para se manter a tradição religiosa nos terreiros de candomblé, principalmente devido ao excesso de tecnologia e informação, aspectos que não condizem com o ritual e uma visão de mundo africana. A superexposição dos Orixás e seus fundamentos nas redes sociais é um desafio que muitos precisam saber lidar. O aprendizado dentro dos terreiros exige tempo, dedicação, silêncio e observação, tão distantes do mundo em que vivemos.

Sansone, em entrevista, também destaca mudanças enfrentadas dentro dos terreiros:

Houve uma mudança muito grande nos últimos anos – passamos do segredo para os holofotes. De tradições genealógicas de memória longa para tradições estetizadas de memória curta. O aprendizado no candomblé, como em qualquer religião, o candomblé não é imune à mudança, há uma modernização na vida religiosa com a linguagem digital e das páginas do YouTube.

Todas as mudanças fazem parte do processo cultural. Assim como qualquer sistema, a cultura adapta a informação criando modelos de comportamentos, e utiliza códigos inerentes a si própria, gerando signos convencionais que, organizados, dão sentido às diferentes expressões dos grupos sociais. Segundo FERREIRA (2003, 2010, 2013), LOTMAN (1996, 1998, 2000) constrói uma semiótica sistêmica, em que a experiência humana se traduz em um imenso sistema de signos: a cultura, a qual organiza o processo da vida em sociedade, cria as regras imprescindíveis à tradução de informações em signos, que são armazenados ou reinterpretados quando novas demandas surgem. Em outras palavras, a cultura é um sistema de armazenamento, processamento e transferência de informação.

Mais que uma religião, o candomblé é a possibilidade de estar junto, aprender junto, como ensina a filosofia africana. É uma religião em que cada participante é único em sua essência, mas a religião é um aprendizado contínuo e integrado. A comunidade também percebe esse alargamento das fronteiras dentro dos terreiros, ao acolher a todos, sem preconceito, sem perder a sua essência. Essa é a riqueza das tradições orais: as mudanças e transformações, com a formação da memória e da cultura.

Referências Bibliográficas:

BRANDÃO, G. E. S. *Equede: A mãe de todos – Terreiro Casa Branca. Org. Alexandre Lyrio e Dadá Jaques. Salvador: Barabô, 2015*

CASTILHO, L. E. *Entre a oralidade e a escrita: a etnografia dos candomblés da Bahia. Salvador: Edufba, 2008.*

CUNHA, M. C. *Negros, estrangeiros – Os escravos libertos e sua volta à África*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

CUNHA JUNIOR, H. *Das filosofias a africana a abstração pela geometrização das formas*. Disponível em: www.facebook.com/henriquecunha - 29 de março de 2017. Acesso em: 18 mar. 2018.

CUNHA JUNIOR, H. *Candomblé na escola: um problema de definição*. Disponível em: www.facebook.com/henriquecunha - 01 de fevereiro de 2015. Acesso em: 20 fev. 2018.

CUNHA JUNIOR, H. *A existência de uma discussão sobre a inexistência das identidades*. Disponível em: www.facebook.com/henriquecunha - 17 de agosto de 2015. Acesso em: 18 mar. 2018.

CUNHA JUNIOR, H. *Bairros negros: identidades negras, patrimônios culturais em meio à dominação ocidental*. Disponível em: www.facebook.com/henriquecunha - 03 de dezembro de 2017 . Acesso em: 18 mar. 2018.

FERREIRA, J. *Armadilhas da Memória e outros ensaios*. Cotia: São Paulo: Ateliê Editorial, 2003.

HALL, S. *O ocidente e o resto: discurso e poder* – tradução Carla Délia. Hall, Projeto História: revista do Programa de Estudos Pós-Graduados em História e departamento de História da PUC-SP. (1981) /56, 1981.

HALL, S. *Identidade Cultural na pós-modernidade* – tradução Thomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro, DP&A Editora, 11ª Edição, 2006.

LIMA, A. M. *Memórias e identidades de um terreiro de candomblé - Ilé Ògún Anaeji Ígbele Ni Oman - Àse Pantanal A Nação Efon em Duque de Caxias* – RJ, 2014, p. 232, Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião), São Paulo. Pontifícia Universidade de São Paulo.

LOTMAN, I. *La Semiosfera I, II e III*. Madri: Catedra. Ed. de 1996, 1998 e 2000.

PARÉS, N. L. *O Rei, o Pai e a morte: a religião vodum na antiga costa dos escravos na África Ocidental*. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

PIMENTEL, C. S. *Memórias Brasileiras em Áfricas: da convivência à narrativa ficcional em comunidades afro-brasileiras*. Jundiáí Paco Editora, 2017.

SANSONE, L. *Publicação na Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 27, n 79, 20, 2012.

SODRÉ, M. *O terreiro e a Cidade: a forma social negro-brasileira*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1988.

WALCOTT, D. *Omeros*. Tradução Paulo Vizioli, São Paulo, Cia das Letras, 2011.