
HISTÓRIA ORAL E TRADIÇÃO: ORIXÁS, FILHOS, VOCALIDADE E CORPO

Rafael José de Melo

Universidade Federal da Paraíba (Proling/UFPB)

rajomel@gmail.com

INTRODUÇÃO

O novo e o inédito do não-dito subjazem nas palavras, que são originadas na linguagem oral, e são captados, sobretudo, nas sutilezas da narrativização. Se são na narração, no falar ou no contar histórias que as experiências pessoais e coletivas são reveladas, então é na expressão do oral que os indivíduos registram suas marcas do vivido: crenças, relações familiares e de amizades, gostos e cultura, dentre outros. Na narração, o indivíduo ressignifica suas experiências, compartilhando-as com aquele que o escuta. Reconfigura e (re)inventa o que lhe foi transmitido oralmente, acrescido de conhecimentos práticos e criações próprias.

A tradição oral dos conhecimentos e das práticas religiosas dos cultos afro-brasileiros pode mostrar como a voz se espacializa e adquire características próprias em cada ambiente que a tenha como fundamental na reconstrução das realidades sócio-culturais e subjetivas dos indivíduos. Nos terreiros, a vivência, a experiência empírica e a oralidade são os principais agentes mantenedores da vocalidade e da performance no tempo e no espaço. Assim, procura-se nesse artigo refletir sobre a transmissão oral dos conhecimentos e práticas religiosas de dois pais e de duas mães de santo de Campina Grande – PB, a partir da narração que eles fazem de si próprios quando foram “tocados” pelo orixá. O *corpus* foi coletado na casa e/ou no terreiro de cada um deles, através de filmagens e entrevistas semi-estruturadas. O questionário era composto por onze perguntas mistas (objetivas e subjetivas), que foram reformuladas e/ou refeitas no decorrer da entrevista-diálogo. Neste questionário, totalmente voltado para o culto ao santo – os orixás e suas comidas –, o propósito foi delimitar o objeto de pesquisa para um projeto de doutorado. Entretanto, algumas perguntas não foram feitas porque tão

logo a entrevista começou os entrevistados já as respondiam numa narração única de sua prática e vida religiosa. Pareceu que mais importante do que responder uma ou outra pergunta era contar as suas experiências singulares. Dessa história de vida contada e registrada, são transcritos, aqui, os trechos que mostram como esses zeladores de santo tomaram para si uma tradição religiosa que tem práticas orais, performáticas e corporais na (re)transmissão de seus conhecimentos e fazeres simbólicos. Os quatro entrevistados autorizaram as filmagens não só da voz e de sua imagem, mas também dos locais onde as práticas religioso-orais acontecem em seu terreiro, ou seja, o salão, a cozinha, o espaço da jurema e o roncó (quarto dos santos).

1- CORPO, PERFORMANCE E VOCALIDADE

Essencialmente é no e pelo corpo que o ser se revela; é nele que a voz, através das palavras e dos gestos, insere o imaginário e traça a performance, desenhando-a no espaço e no tempo. Enquanto o ato da fala e/ou o exercício da oralidade constituem a vocalidade, o como se fala constrói a performance. Zumthor (2007, p. 27-8) considera a voz em dois aspectos: a) os inerentes, que a constitui e b) como uma emanção do corpo, que o representa sonoramente e em totalidade. Para ele, a voz é performance, com valores históricos e representações culturais, uma vez que ela interpreta e dá significados às mais diversas manifestações da oralidade. Mais ainda, a voz em performance pode ser percebida como engajada ao corpo numa “espécie de teatralidade”, o que permite afirmar que, às vezes, os gestos e o corpo falem mais que palavras, em resumo: o corpo fala.

Em qualquer contexto, a performance aparece atrelada ao tempo e ao espaço, concretizando-se no cultural e no situacional, ela é ao mesmo tempo reconhecimento do que se é transmitido e os conhecimentos que por ela são modificados: “ela não é simplesmente um meio de comunicação: comunicando, ela o marca” (ZUMTHOR, 2007, p. 32). A voz em performance, portanto, a propósito dos Atos de Fala, tem o que Levinson (2007, p. 292-93), corroborando Austin, afirma sobre as sentenças performativas: “[...] são especiais: enunciá-las é *fazer* coisas e não meramente dizer coisas (relatar estados de coisas), [...] as performativas são, se quisermos, nada mais nada menos que um tipo um tanto especial de cerimônias”, ou seja, em performance, a voz age, transforma e modifica a forma constituída por ela mesma. À noção de

performance, encontra-se a presença e um corpo (ZUMTHOR, 2007, p. 38-9). Deste modo, a performance, a voz e o corpo se conectam e se apresentam em espetáculo, num determinado instante e espaço contextualizados.

2- ORIXÁS: PERFORMANCES SIMBÓLICO-SAGRADAS

O termo “*Òrisà*” sintetiza diversos costumes religiosos de tribos africanas e está ligado à noção de família. Acredita-se, na África, que estes deuses são antepassados que, de uma forma ou de outra, têm relação com um clã familiar. Não apenas neste país, mas também em outras partes do mundo, a exemplo do Brasil, o “orixá é um poder divino em si mesmo e realiza-se na vida dos seus cultuadores como uma energia viva e divina capaz de realizar ações abrangentes, modificadoras da vida do ser” (SARACENI, 2009, p. 33). Eles estão identificados e descritos na Teogonia e na Cosmogonia Yorubana ou Nagô. São personificações do poder de Deus, que irradia e se doa a todos os seres terrestres; além de serem personagens evemerizados que representam as forças elementares da natureza. Em outras palavras, o orixá, para Verger (2002, p. 18), seria um ancestral divinizado.

Cada orixá possui ou evoca um arquétipo. De acordo com Verger (2002, p. 79-80), Exu contempla o caráter ambivalente do bom e do mau, da obscenidade e da corrupção; Ogum envolveria o das pessoas violentas, e arrogantes, bem como o da sinceridade e da franqueza de intenções; Oxossi o da esperteza, do movimento, e da generosidade; Ossain do equilíbrio, do controle de sentimentos e emoções; Xangô o da severidade e do sentimento de justiça; Oiá-Iansã o da audácia, do poder e da autoridade; Oxum, da graciosidade, da elegância, do charme e da beleza; Obá, o dos valores e da incompreensão; Iemanjá, o da voluntariedade, da proteção e da altivez; Oxumaré, o do desejo de riqueza, da paciência e da perseverância; Obaluaê, o do masoquismo, do sofrimento e da insatisfação; Nanã Buruku, o da calma, da benevolência e da dignidade e Orixalá, o da calma e do respeito.

3- VOZES E EXPERIÊNCIAS

Às vezes, o falar de si parece entrelaçar-se, unir-se mesmo, com a voz que paira na cultura que envolve o indivíduo, especialmente se essa cultura faz parte da tradição vocal. Contar, relatando, as próprias experiências, nesse contexto, torna-se um

testemunho de fatos irrefutáveis, porque foram vividos por aquele(s)(as) que os atesta(m) por meio da voz, reconstruindo os espaços, os gestos e o tempo cuja experiência o(a) marcou.

Nos fragmentos transcritos abaixo, as experiências que singularizaram os quatro zeladores de santo entrevistados possibilitaram que eles tivessem consciência de, e adentrassem, numa tradição religiosa que une a voz ao corpo num contínuo (re)fazer performático. A cultura religiosa afro-brasileira tem a/oralidade como um de seus maiores expoentes porque todos os conhecimentos e práticas cotidianas são pela guiados.

Para o **Babalarixá A**, que vai completar 70 anos, como assim afirmou sua idade,

O Candomblé quer dizer... é... minha história vem de 17 anos de idade quando recorremo ao Candomblé pelos meu problemas mediúnicos... é o seguinte: eu dei muito ataque... eu num sou epilético de epilepsia fisicamente material, agora espiritual? eu tenho epilepsia. Por quê? o que que a igreja tem contra mim? Ou eu tem contra a igreja? Eu não tenho nada contra a igreja. Só que eu recorri a igreja... pelos meus problema de saúde, seria a epilepsia... e quanto mais eu ia pra igreja mais eu caia... caia... eu tenho pessoa ... no terreiro que é constatado que eu com 16 anos... na igreja de Bodocongó, que me via cair.

Esse adoecer para que aconteça o ingresso do indivíduo na cultura religiosa afro-brasileira se faz presente também na história de vida da **Mãe de santo B**, 35 anos de santo feito:

Eu fiz o Santo por amor, paixão mesmo. Paixão, paixão, paixão... uma loucura; logo no início eu disisti três anos... ai quando resolvi fazer, né? Ai Oxum cobrou mesmo... ai eu tive que fazer. Mais teve a necessidade de saúde... eu adoeci, passei 30 dias... ai quando fez 30 dias o médico chamou minha sogra e pediu pra ela levar num rezador... quando eu cheguei em casa aí ela me levou pra casa dela... meu marido num quiria... até que ele aceitou.

Os motivos de saúde também levaram o **Babalarixá C**, com 32 anos de idade e 18 de feitura, à iniciação ao Orixá:

Eu entrei dançando e foi através da jurema com 16 anos e seis meses... adoeci, aí iniciei com um borí e oito meses depois raspei a cabeça com Oyá... mas o meu ingresso foi através da família.

A **Mãe de santo D**, 65 anos de idade e dois borís feitos, ao se referir a este momento iniciático diz:

Primeiro, eu num entrei na Umbanda num foi porque quis, eu, dançar pra me mostrar? Eu entrei no santo pela doença, eu gostava de dançar um forrozim, me divertir, eu num nego... Quando foi um dia, eu tava dançando num aniversário aí ele me jogou no chão, aí me trouxeram nos braços pra casa, me levaram pra esse mesmo terreiro. Eu num disse, eu num disse, olhe aí. Eu fiquei com medo, aí depois fiquei boa, aí quatro mês, voltei, aí quando cheguei lá cai também, passei num sei quantos dias... aí quando eu vi que era o santo mesmo, aí eu fui lá, levei muito carão, mais [o pai de santo] butou eu pra girar, aí fiquei boa, aí ele disse: você vai ter terreiro, esse caboclo vai fazer você botar um terreiro; mais foi, foi desse mesmo jeito... aí quando eu butei um lugarzinho, butei terreiro, as coisa melhorou pra mim, eu num entrei pra me mostrar não, fui por causa de doença é por isso que agente tem que confiar, confiar no Orixá, porque agente confiar no Orixá ou no povo da Jurema...

Em todos eles, a necessidade de saúde foi o motivo pelo qual se submeteram ao ritual de iniciação ao sagrado. Entretanto, parece que dois deles, o **Babalorixá C** e a **Mãe de santo D**, por se identificarem com a música e com a dança foram embalados por estas vozes. Tudo indica que, além dos fatores simbólicos e sagrados dos santos, esses dois iniciandos já faziam performances em seus corpos.

Na sequência, o **Babalorixá A** afirma:

...eu vou pra igreja hoje... mas se eu for assistir uma missa, qualquer cerimônia na igreja eu tenho que ficar perto da porta, porque eu tô bem, bem, bem aí... vem aquele negócio... sobe assim [gestos com os dois braços da cintura para cima] vai subino, subino... eu sinto tudo; quando chega aqui [pôs as duas mãos nos peitos] é um claro que não tem estudo de televisão que consiga explicar... quando me acordo o pessoal tá procurando, não tem nada, não tem nada... quando eu sai fora, tudo bem; aí eu volto de novo, eu gosto... então isso eu inda vem estudando, analisado... a igreja me traz a consequência, eu vou pra ambiente fechado: cinema, o escambal e não sinto nada, agora na igreja eu não me dou. ...Não tenho choque com medicina, não falo de médico, num falo de católico, num falo de protestante porque meus problemas recorri a tudo... meu problema tava dentro do espiritismo... a solução pra eu tá aqui hoje.

Percebe-se, nesse trecho, que no corpo do **Babalorixá A** convergem vozes de uma tradição que ele mesmo, apesar da experiência já vivida, ainda não consegue explicar, e até mesmo entender, os fenômenos que se refletem em seu corpo. Nota-se, contudo, que com ele, as duas instituições religiosas não se “complementam” exatamente como afirma no início de sua fala, ou como a cultura popular pensa. O

Candomblé, suas vozes e o corpo dele o constituem como um sujeito, isto é, como um ser portador da performance e da vocalidade sagrada dos Orixás. Veja-se que ele não tem problemas em outros ambientes, só no espaço sagrado da igreja.

Uma vez inseridos na cultura dos Santos ou da Jurema, os dois babalorixás, a yalorixá e a mãe de santo adquiriram os conhecimentos e as práticas dos fazeres religiosos através da oralidade.

Segundo o **Babalorixá A**, a apreensão desses conhecimentos foi cheio de dificuldades:

...Veio uma senhora que se chamava X... essa senhora de Recife... bati na porta ela, ela me esclareceu os meus problemas mediúnicos, que não seria da igreja e sim eu lavar a cabeça e aceitar a mediunidade como uma missão, não só pra mim ser beneficiado, mais uma missão comunitária... que a minha missão num seria só desenvolver e ficar pra mim eu tinha que prestar serviço a humanidade, é o que tô fazendo, aí veio os conhecimentos dentro do Candomblé, da cultuação do Candomblé, da cultuação aos Orixás... do mato pra pegar folha, da curiação que é o sacrifício, limpar o Orixá que é o ebó e aladarrã que é o toque... necessidade minha, como também daqueles que procuraram a casa... aí eu ia tomar parte de tudo... intão vamos aprender.

A prática do dia a dia, o fazer e o refazer, os acertos e os erros foram os ingredientes do aprendizado desse pai de santo. Muitos deles lhes foram, por uma razão ou outra, retransmitidos de forma errada:

... o meu problema foi muito difícil porque diziam um catimbó... então, com 11 anos, eu virgem, de tudo, no mundo ter um catimbó que uma mulher fez? um catimbó que uma mulher fez? Mas num distinguia essa coisa, o significado do amanhã ... e então bati em muitas portas pro pessoal fazer uma análise da coisa, né? ...houve uma senhora, que mina mãe... chegou, bateu nessa porta... seria quinhentos réis, era o dinheiro da época e minha mãe não tinha o dinheiro pra ela atender e ela num bateu cum a porta não, botou pra dentro aí... o espiritismo num tem nada a ver com baralho o caso dele é mediunidade, ela num cobrou porque minha mãe num tinha... foi... aí, me tornei o pai.... Então, meu catimbó até hoje ninguém desmanchou... essa mulher do catimbó num vai sair da minha vida, a mediunidade é feminina... o orixá que eu carrego é feminina... então aqueles que via, viam uma mulher, mais a mulher é Oxum... a necessidade, a vida, a mediunidade e o Orixá que é feminino.

A voz e a presença do Orixá Oxum no corpo deste babalorixá eram, naquele momento da vida dele, tão performáticos que, para alguns, olhar para o corpo-físico dele implicava ver a voz-presença da deusa. Tudo indica que as crises e as doenças, não só deste futuro pai de santo, mas também dos outros três médiuns entrevistados, eram as

consequências, dentre outros aspectos, de um espaço, o corpo, ainda não preparado para o sagrado, ou seja, corpos-indivíduos e não corpos-sujeitos da vocalidade e da performance afro-brasileira. Note-se que, a partir do instante em que eles permitem que ocorra a “união” corpo-voz-performance, cessam-se as doenças.

Com a **Mãe de santo B**, a aquisição dos conhecimentos aconteceu da seguinte forma:

[...] foi via oral... foi no terreiro, dia de chegar... então, mãe benção... eu tinha um menino, ele tava com 9 anos e ele era muito apegado a mim...foi difícil isso. Tive recolhimento [no roncó] de 30 dias... ela [a mãe de santo] me dava aula duas vezes por semana aí, vai pegano todas as orientações... a única coisa que ela passava no quadro era somente a explicação, a finalidade, o Candomblé, o espiritismo... eu mesmo tinha medo de pegar alguma coisa [gestos indicando a incorporação do corpo pelos espíritos] eu mesmo.. aí quando Oxum me pegou, eu não vi mais nada, quando acordei... [não prosseguiu a fala] eu tenho amor a eles, todos mesmo de coração. Cultuo todos... nas oferendas, eu... nos dia de obrigação fica alí, dentro do terreiro mesmo... a pessoa tá alí, aí aprende, né? Tem que se ligar, prestar atenção; decora... Da mesma maneira que minha mãe fazia, eu faço, do mesmo jeito...

As formas de se aprender os fundamentos religiosos dos Santos não divergem muito de um terreiro para outro: são orais e identicamente reproduzidos, mas há diferenças nos modos de cultuá-los, dependendo da nação a qual façam parte (Umbanda, Candomblé, Nagô, etc). A aprendizagem é essencialmente oral e exercitada no dia a dia. Observem-se ainda como os outros dois entrevistados contaram esse aprendizado. Para o **Babalorixá C**:

Foi pelos antigos, pais e avós de santos... pelos antepassados de santos... o conhecimento é passado de geração pra geração, oralmente; aí, ver fazer e vai-se aprendendo no dia a dia, de boca em boca... no Candomblé é ver e praticar.

Já a **Mãe de santo D** narrou o seguinte:

Vivo no espírito vai fazer uns 35 anos. Eu não sou feita no santo. Eu tenho dois aborí. Não tenho Iaô. Faz uns 16 anos que eu fiz aborí. ...Eu aprendi, que ele [o pai de santo que transmitiu as práticas religiosas a ela] me ensinou... pelo que entendi, primeiro de tudo, quando agente se vira no Santo, tem aquele amor ao Orixá, respeito e é fiel, o Santo dar a intuição pra gente fazer o que quiser, num precisa de pai de santo não, sobre a comida do Santo, a comida seca do Orixá, eu num tenho inveja de pai de santo nenhum, eles pode ter corte onde tiver, o que vale é a ciência que o Santo me deu... posso

chegar na casa de babalorixá e... olhe aí, faça essa cumida seca do Santo. De Exu a Orixalá, eu faço e num tenho medo dele dizer tá errado...

Nota-se, nos trechos acima, que o ver, o ouvir e o (re)fazer não são simplesmente meras reproduções, mas autênticas artes da tradição oral que mantêm no tempo, na história e no espaço, as vozes de uma cultura sagrada, que se renova e resiste às demais culturas na sociedade.

Quanto ao modo como estes entrevistados retransmitem seus conhecimentos aos filhos e filhas de santo, já acrescidos de suas experiências, diz o **Babalorixá A**:

eu gostaria que amanhã eu fosse, que todo mundo vai pra outra dimensão, mais que meu trabalho continuasse... mais de meus 49 anos de terreiro acho que vou mimbora e vai tudo na bagagem.. porque o pessoal que tá me acompanhamo quanto mais eu explico mais eles não tão interessado na coisa... Purque é o seguinte: eu não sou eterno, eu indo imbora e os pessoal que me acompanha, amanhã eles procure caminhar cum os pés deles.. mais eu tenho muita filial... mais acontece o seguinte: eles acham que já tão feitos, que já tão prontos...

Para Ong (1998, p. 195), “as culturas orais atualmente valorizam suas tradições orais e se angustiam diante da perda dessas tradições”, quando o babá acima afirma “eu gostaria que... meu trabalho continuasse”, ele não está só pedindo que sua memória seja lembrada através da reprodução da “semente de axé” que ele plantou em seus filhos de santo, como assim o falam, isto é, dos conhecimentos adquiridos e repassados ao longo de sua vida, mas também que toda uma tradição seja levada adiante, ou seja, que a vocalidade e as performances do sagrado da cultura afro-brasileira permaneçam vivas e continuem sendo retransmitidas, com os mesmos princípios e fundamentos. Ainda para Ong (1998, p. 199), “todas as tradições religiosas da humanidade têm origem remota no passado oral e é evidente que todas elas dão uma enorme importância à palavra falada”. Nesse cenário de troca de conhecimentos e pluralidade de vozes dos terreiros, contou O **Babalorixá C** que ensina a seus aprendizes da seguinte maneira:

oralmente, de visão, ele [os filhos] pode aprender num caderno, a escrita é só noções, tem que participar dos eventos, não tem outra forma, a chave é ver e praticar... a escrita é só orientação.

Este babá esclareceu ainda que é bom para o Iaô (o iniciado) fazer anotações, escrever alguma coisa, quando este está aprendendo o jogo dos búzios, porque são

muitas as combinações, as jogadas, as caídas, mas que esse caderno específico de anotações é só uma orientação para lembranças futuras. Nesse palco de fazeres e práticas vividas, a voz aparece múltipla e dotada de valor, identificando-se com as experiências dos sujeitos “porque toda palavra pronunciada constitui, enquanto produto vocal, um signo global e único, tão abolido quanto percebido” (ZUMTHOR, 1993, p. 220).

A dimensão afetiva entre pais, mães e filhos de santo aparece, com maior ênfase, no trecho abaixo da **Mãe de santo D:**

meus filhos são meus amigos, não tenho segredo pra esconder pra meus filhos, tudo que eu sei eu insino aos meus filhos, que no dia que eu não puder eu num temo de uma pessoa chegar: eu queria falar com o Mestre de fulano, eu quiria dar uma comida a meu Santo, uma comida seca, aí, eu num passo por vergonha não... meus filho de santo sabe... a menina que faz as comida aqui ela aprendeu assim: ela mais eu aqui.

O ensinar e o retransmitir de forma oral são partes de uma relação que atribui lugares a cada participante de um terreiro. São instâncias da construção de um espaço comunitário e descentrado de tarefas, ou seja, a socialização e a participação de todos para a realização, de modo geral, de dois bens comuns: 1) a transcendência com o sagrado e 2) o auxílio espiritual à sociedade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Na cultura oral dos terreiros, a performance se faz presente como uma “ação oral-auditiva complexa”, envolvendo o sagrado afro-brasileiro. Todo o simbólico e a magia que engloba os Orixás e os espíritos da Jurema ganham forma e força através da palavra e do corpo dos médiuns. As vozes entrecruzadas do sagrado com os sujeitos, os filhos de santos, teatralizam o corpo destes no espaço e no tempo pela performance. Nessa cultura de tradição vocal, os conhecimentos são verbalizados e atualizados, a partir das histórias de vida de cada indivíduo e das referências e proximidades ao cotidiano da vida humana. Nos trechos transcritos, os entrevistados falaram de si, ou seja, narram experiências que antecederam e sucederam os seus momentos de iniciação no mundo do sagrado afro-brasileiro. Como a busca pela cura das doenças que sentiam foi o motivo que os levou aos locais que possibilitavam o restabelecimento da saúde,

todos foram submetidos à limpeza do corpo físico para que houvesse a união dos princípios sagrados do Santo, via vocalidade, com esse corpo numa ação performática.

Enfim, são a voz, o corpo e a performance que mantêm os costumes, os princípios e os fundamentos dos Orixás e demais espíritos da Jurema, vivos e (re)atualizados até hoje. Essa “obra viva” encontra força e suporte no rigor da transmissão oral, visual e fazeres repetidos e exercitados.

REFERÊNCIAS

- CARNEIRO, Edison. **Candomblés da Bahia**. 9. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.
- LEVINSON, Stephen C. **Pragmática**. Trad. Luís Carlos Borges e Aníbal Mari. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- ONG, Walter J. **Oralidade e cultura escrita: a tecnologização da palavra**. Trad. Enid Abreu Dobránszky. São Paulo: Papyrus, 1998.
- SARACENI, Rubens. **Os arquétipos da umbanda: as hierarquias espirituais dos orixás**. São Paulo: Madras, 2009.
- VERGER, Pierre Fatumbi. **Orixás: deuses iorubas na África e no Novo Mundo**. 6. ed. tradução de: Maria Aparecida da Nóbrega. Salvador: Corrupio, 2002.
- _____. **Uma saída de iaô**. Trad. Carlos Eugênio Marcondes de Moura. São Paulo: Axis Mundi Editora, 2002.
- _____. **Notas sobre o culto aos orixás e voduns na Bahia de todos os santos, no Brasil, e da antiga costa dos escravos na África**. 2. ed. Tradução de Carlos Eugênio Marcondes de Moura. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2000.
- ZUMTHOR, Paul. **Performance, recepção, leitura**. 2. ed. rev. e ampl. Tradução de Jerusa Pires Ferreira e Suely Fenerich. São Paulo: Cosac Naify, 2007.
- _____. **Introdução à poesia oral**. Tradução de Jerusa Pires Ferreira et al. São Paulo: Hucitec, 1997.
- _____. **A letra e a voz: a “literatura” medieval**. Tradução de: Amálio Pinheiro e Jesus Pires Ferreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.