

A EDUCAÇÃO DE AXÉ E A CRÍTICA CULTURAL

Glaucia Costa de Oliveira¹

Resumo: Pretende-se apresentar e refletir sobre a Educação de Axé na comunidade de terreiro Ilê Axé Ijifaromim, localizada em Feira de Santana-BA, a partir das leituras/discussões realizadas no Campo da Crítica Cultural. A ressignificação dos espaços religiosos na diáspora africana no Brasil construiu estruturas complexas, que envolvem culturas de diferentes povos inseridos a uma realidade reinterpretada, ou traduzida em narrativas diversificadas por múltiplas identidades culturais. As comunidades-terreiro utilizam, prioritariamente, a oralidade como meio de inscrição e transmissão do saber, tecida a reboque das epistemologias ocidentalizantes. Assim, é importante a investigação das contribuições dos estudos sobre as performances da oralidade, a ancestralidade, a diáspora africana, literatura-terreiro, a encruzilhada e a memória. Para tanto, farei um diálogo com as discussões de Paul Zumthor (1985), Maria Ignês Ayala (2005), Muniz Sodré (1996), Leda Maria Martins (2013), Henrique Freitas (2016), entre outros, trazendo os seus principais conceitos e discussões, bem como suas referências e os caminhos que eles apontam como perspectiva da Crítica Cultural. Esperamos a partir dessas discussões realizar um melhor entendimento da pesquisa que está sendo construída.

Palavras-chave: Crítica Cultural. Oralidade. Memória. Ancestralidade.

¹ Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Crítica Cultural, Universidade do Estado da Bahia (Pós-Crítica/UNEB), linha de pesquisa Literatura, produção cultural e modos de vida, integrante do grupo de pesquisa NUTOPIA (UNEB). Orientador: Ari Lima.

PALAVRAS INTRODUTÓRIAS

Durante a escravização das populações africanas no Brasil, diversos povos de diferentes localidades do continente vieram para o Brasil de forma forçada, esses povos reconstruíram aqui, a partir de suas experiências e das influências locais, muitos modos de viver e sobreviver às violências impostas pelo sistema colonial europeu. Dentre esses modos de vida, as religiosidades são presentes. Elas ajudaram a construir religiões como o candomblé, a umbanda, o culto a egun, entre outras formas de religiosidade de matrizes africanas existentes no Brasil. Os contextos e as complexidades das experiências das religiões afro-brasileiras estão documentados e problematizados pelas ciências humanas de forma ampla e múltipla, sobretudo pela antropologia. Em outros campos de investigação epistemológica essas comunidades ainda são pouco estudadas.

Este texto é proveniente das indagações, interpretações, leituras, investigações e orientações feitas a partir do meu projeto de pesquisa que está em andamento sobre o candomblé, mais especificamente, o projeto de pesquisa que apresentei para a seleção do mestrado no programa de Pós-Crítica Cultural que tem como título *Agô: Educação de Axé e performances Oraís no Terreiro Ilê Axé Ijifaromim*. A construção do projeto nasceu em conformidade com as realidades vivenciadas como estudante de História da Universidade Estadual de Feira de Santana- UEFS e da vida de Yawò (Filha de Orixá). Os atravessamentos em questão fizeram-me refletir sobre a necessidade de desenvolver uma pesquisa que relacione modos de vida e memória ancestral, focando as práticas da educação de axé construídas no Ilê Axé Ijifaromim, através das performances orais desenvolvidas neste espaço religioso.

O texto em questão tem como problemática a investigação do projeto à luz da crítica cultural e suas contribuições na condução do projeto. Em um primeiro momento, irei discutir especificamente a minha pesquisa em curso, tratarei da construção do objeto de estudo, da problematização, dos objetivos, dos percursos metodológicos construídos até aqui. Em um segundo momento, tratarei das discussões selecionadas e das suas implicações nas teorias e metodologias construídas por Paul Zumthor (1985), Maria Ignês Ayala (2005), Muniz Sodré (1996), Leda Maria Martins (2013), Henrique Freitas (2016), entre outros.

1.1 INFERÊNCIAS INICIAIS

Traçando um percurso sobre a pesquisa em questão, considero que tive alguns avanços nessa primeira parte da construção do objeto: consegui perceber que as questões pedagógicas e de ensino que trouxe no princípio do projeto, não estão necessariamente ligadas ao meu objeto, pois compreendi que a educação de axé é um processo vivido no cotidiano das populações de terreiro, os modos de viver e aprender, experienciado no tempo/espço dos contextos afro-religiosos, tal qual uma ciência apagada pelas epistemologias ocidentais dominantes do aprendizado. Traduzir a educação de axé às práticas pedagógicas de transmissão do saber, tal qual conhecemos, a deslocaria da sua potência de encruzilhada como cosmovisão e epistemologia afro-diaspórica, das ritualísticas enquanto performance e inscrição de saberes diversos transmitidos pelas múltiplas linguagens das comunidades-terreiros.

A localidade permanece a mesma, mas mudei os sujeitos da investigação. Não pesquisarei apenas os recém iniciados, começarei a investigação pelos mais velhos (aqueles e aquelas que tem mais de sete anos de iniciados) da comunidade, observando a

religiosidade como os modos de viver a partir do culto à ancestralidade, pois os mais velhos são a voz que reverbera a comunidade, a língua principal entre os sujeitos da comunidade tendo em vista que na comunidade-terreiro a experiência da voz humana não está cercada pelo tempo biológico dos indivíduos, mas sim pelas suas referências cosmogônicas iniciáticas e hierárquicas dentro de cada casa de candomblé.

Tencionadas as questões que mobilizaram a problematização da pesquisa, notei a necessidade de serem repensados alguns dispositivos teórico-metodológicos, portanto, foram mudadas as questões problemas que mobilizaram a problematização do projeto inicial. No princípio as questões eram: Qual a história do Ilê Axé Ijifaromim Como a educação é pensada pelos membros da Comunidade? Qual o papel da educação de axé e das performances da oralidade na vida religiosa da comunidade? As novas questões da problematização são: Quais as narrativas e as performances que constituem a Educação de Axé no Axé Ijifaromim? Qual o papel da educação de axé e das performances da oralidade na vida religiosa da comunidade Ilê Axé Ijifaromim? Quais as vozes que recriam na comunidade os passos dos ancestrais, no tempo de agora? Quais os rituais religiosos do Ilê Axé Ijifaromim constituem a educação de axé?

A partir do que já foi mencionado a problematização ficou a seguinte; os orikís, os itans, as histórias dos mais velhos, as rezas, os orins, os cânticos, os awós, os segredos, as danças, os toques de atabaques, o trabalho comunitário, a hora de comer, a hora de tomar banho, o oró, entre outras práticas cotidianas, narradas e/ou experienciadas pelas comunidades de terreiro, são transmitidas através da educação de axé. Sendo assim, de que maneira, no terreiro Ilê Axé Ijifaromim, a educação de axé funciona como

prática das performances da oralidade e das poéticas orais na construção dos modos de viver da comunidade?

O trabalho de localizar as teorias e as metodologias que ajudem na construção da pesquisa, ainda vem sendo construído, sobretudo porque ainda não fui a campo recolher as entrevistas necessárias para a condução efetiva da pesquisa. Vale ressaltar também que tenho tomado como referência a oralidade e a memória da comunidade-terreiro como dispositivo particular dos meios de registro históricos dos negros brasileiros como elementares à tradição oral, forma que essas populações elaboram sua história, assim, a fonte teórica é o próprio ritual, história e memória que se entrelaçam. Mas, é importante propalar pelos vários cantos-encruzilhadas que isto não significa que as narrativas que se contam hoje sejam meras invenções da realidade, elas compõem o vasto repertório das comunidades terreiro em seu ambiente ancestral, como nos ensina Muniz Sodré (1988).

Tecendo a pesquisa com as performances da oralidade, considero que elas constituem um método que mobiliza as questões das poéticas orais em comunidades que privilegiam a oralidade como forma de transcrição e inscrição dos saberes. Para Paul Zumthor (1997) o texto escrito deve encontrar-se com a voz de uma maneira ou outra, seja na transmissão ou na recepção. Para o autor, “a voz aceita beneficentemente sua servidão. Tudo se colore na língua, as palavras escorrem cobertas de intenções” (ZUMTHOR, 1997, p. 81). Ressalto que o fato de as comunidades de terreiro não possuírem um livro com dogmas a serem seguidos, não refutam a escrita dessas comunidades, o caso é que a oralidade é o método por assim dizer, o que não quer dizer exclusivo ou que essas pessoas não escrevam.

Ao realizar supracitadas modificações no projeto, notei a necessidade de reavaliar os objetivos da pesquisa, pois estes

estavam deslocados da pesquisa, portanto estou trabalhando ainda nos objetivos, tanto geral quanto específicos. Até agora, para objetivo geral tenho a seguinte proposta: investigar como ocorre a educação de axé no seio da comunidade Ijifaromim, levando-se em consideração o uso das narrativas ancestrais compostas e traduzidas pela oralidade e suas formas de transmitirem os conhecimentos. E assim vem se desenhando os meandros desta pesquisa em ação.

2 SEMEANDO A EDUCAÇÃO DE AXÉ

Beber da fonte da crítica cultural faz parte das prerrogativas da minha pesquisa, observando esses tecidos teóricos e metodológicos que ajudam à investigação da produção dos saberes como os modos de vida das comunidades-terreiro, sobretudo no tocante a educação de axé. A crítica cultural possibilita a interpretação da multiplicidade dos sentidos compostos pelo patrimônio mítico-cultural e ancestral das comunidades-terreiro, rompendo com as superfícies planas de gestos universalizantes e coloniais. Para tanto, tratarei da educação de axé bordada no seio das comunidades negras, aqui assentadas nas performances da oralidade, também como revisão crítica as epistemologias eurocentradas.

O pesquisador Henrique Freitas (2016), em "O arco e a arkhé: ensaios sobre literatura e cultura", usa a referência contra-hegemônica do rizoma de Deleuze e Guattari (1950) nas formas de produções textuais a partir da intelectualidade orgânica negro-diaspórica, a encruzilhada no exercício crítico-literário tendo exu como ponto de partida e chegada, o reinterpretando como afro-rizoma. Entre outras coisas, o afro-rizoma compõe conexões heterogêneas, tal qual a encruzilhada e as conexões exuziacas na

cosmovisão das comunidades-terreiro afro-brasileiras os caminhos são entrecruzados e podem ser rompidos em qualquer ponto para construir a comunicação em qualquer lugar.

No sentido afro-rizoma, Henrique Freitas (2016) compõe a literatura-terreiro constituída como epistemologia fundada pelos membros da comunidade. Oriunda das culturas orais, a literatura-terreiro predomina em traços, gestos, sons e em ritmos sagrados que permitem uma ampla dimensão a outras texturas presentes, não apenas na voz humana, mas também no corpo, articulando assim, suas amplas linguagens proferidas por onde os axés (força vital) circulam. Utilizo a conceituação de literatura-terreiro do pesquisador em questão, compreendendo que cada texto testemunho incorporado na investigação sobre Educação de Axé, inaugura os meios da comunicação nas práticas cotidianas dos terreiros.

Henrique Freitas (2016) nomeou politicamente afro-rizoma e literatura-terreiro como formas de literaturas não arborescente, que podem ou não ocorrer dentro do espaço do terreiro, mas que compõe a cena literária afro-brasileira. Esses conceitos introduzidos e ressignificados pelo autor se constituem como uma subversão do cânone literário e da explosão das formas subalternas negras de conhecimento elaboradas a partir da experiência diaspórica africana como rasura, que por muitos séculos nem se quer fora considerado pelo ocidente como cultura. A análise do autor dialoga com a pesquisa em questão, a ajuda a pensar como investigar a comunidade terreiro, compreendendo que os sujeitos da pesquisa empreendem essa literatura-terreiro.

O estudioso Muniz Sodré (2017) nos ensina que as religiões de tradição afro-brasileira tiveram sua formação no contexto da colonização e escravidão dos continentes Africano e Americano, da formação da modernidade na Europa e do capitalismo. Os

elementos religiosos e culturais dos africanos foram reelaborados no Brasil a reboque de toda a violência colonial. Ainda para o estudioso Muniz Sodré (2017) a desumanização dos corpos, dos costumes, dos saberes e das tradições dos diferentes povos africanos estiveram intimamente ligadas ao projeto moderno colonial europeu de afirmação filosófica universalizante de produção do conhecimento.

Considerando o roubo epistêmico do ocidente, os modos negros de produzir conhecimento devem ser interpretados a partir das suas vivências, dentro e fora da comunidade, mas também como uma forma de resistência e persistência da cultura negra na elaboração da sociedade afro-brasileira abordando um sistema dinâmico dentro da cultura no mundo social, artístico, político, sagrado e estético. Isso se dá quando se privilegia a oralidade como mecanismo utilizado de preservação da memória e do acervo do universo simbólico dessas comunidades, bem como na produção dos sentidos manifestados de acordo com a realidade engendrada a grupos sociais distintos que outrora foram sequestrados em sua terra.

Perante a realidade de desumanização dos corpos, da língua, da história, das culturas e das civilizações, os espaços religiosos na diáspora africana no Brasil elaboram, ao mesmo tempo, espaços éticos-religiosos e políticos, o que institui uma realidade reinterpretada ou traduzida no corpo, na voz e nos gestos dentro dos terreiros. Nas palavras de Muniz Sodré:

O terreiro de candomblé implica, ao mesmo tempo num continuum cultural, isto é, na persistência de uma forma de relacionamento com o real, mas reposta na História e, portanto, com elementos reformulados e transformados com relação ao ser

posto pela ordem mística original, e num impulso de resistência à ideologia dominante (SODRE,1988, pg. 115).

Do ponto de vista da pesquisa que vem sendo construída, utilizo Muniz Sodré (1988) para analisar a Educação de Axé como parte dos princípios e das cosmogonias africanas traduzidas na sociedade brasileira, a fim de que se pudesse intuir os caminhos futuros de afirmação comunitária negra. Também como parte das reivindicações das identidades, das práticas de poder, compreendendo a religiosidade afro-brasileira não apenas como uma liturgia evocativa, mas, um modo de viver e experienciar o mundo, atrelado a um complexo sistema de símbolos com os seus significados e significantes construídos pela oralidade.

Corroborando com esta linha de pensamento, a pesquisadora Leda Martins (2003) problematiza as experiências da cultura e do teatro afro-americano em uma perspectiva teórico-conceitual- analítica do corpo, como lugar da memória inscrita como grafia, tão importante quanto a letra escrita. Martins (2003) critica a história da literatura brasileira que privilegiou a linguagem escrita como domínio do conhecimento, e que desconsiderou tudo que foge à literatura da linguagem, não escrita. Nas palavras da autora, “dentro desse processo a literatura nacional ancorada na concepção moderna ocidental de produção do saber cuidou de relegar a literatura negra-africana brasileira e a indígena à brancas nuvens” (MARTINS,2003, pg.8).

A cultura negra em diáspora nas américas cuidou de cultivar e produzir sentidos a partir da encruzilhada como operadora de linguagens e de lugar de inscrição da epistemologia Nagô-Ioruba. A encruzilhada é onde Bará (Orixá Exu, o dono da comunicação, do movimento e do corpo) é alimentado e provém o movimento e os sentidos “um lugar de cruzamento, um sistema de trânsito que emerge dos processos inter e transculturais, nem sempre

amistosos, de diferentes povos, aplicada a realidade brasileira” (MARTINS,2003, pág.22). Neste caminho, busco a pesquisa sobre Educação de Axé a encruzilhada, pois além de ser um solo sagrado de consagração dos corpos, ela une e reparte esses saberes culturais dos nagôs como um lugar de intermediação dialógica constante, um cruzamento de possibilidades, que se encontra com as múltiplas linguagens constituídas na educação de Axé no Ijifaromim.

Pensando a ancestralidade, de acordo com Martins (2003), como uma experiência das comunidades afro-indígenas brasileira onde não existe cronologia regimentada pelo relógio, existe um trânsito sistêmico entre vivos, mortos e os que ainda vão nascer, um ambiente dialético e circular entre o natural e sobrenatural, assim, o que existe é o tempo ancestral. Na comunidade terreiro, por exemplo, toda vez que alguém morre vira um ancestral e toda vez que alguém nasce, um ancestral também nasce e todos coabitam a mesma gênese. A ancestralidade corresponde a essas coabitações das tradições compostas por cada comunidade de Axé.

Além disso, para a autora tanto ancestralidade quanto a encruzilhada encontram-se nos textos inscritos nos corpos da cultura afro-brasileira como “anelos de uma complementariedade necessária em um contínuo processo de transformação do devir que flui no movimento ciclo permanecerá no movimento, a exemplo do ritual em que cada repetição é original e ao mesmo tempo nunca é totalmente nova” (MARTINS,2003, pg.55). Na Educação de Axé os processos vividos e os rituais se repetem, mas nunca são iguais e os mais velhos da comunidade fazem questão em dizer: No meu tempo era assim que se fazia ou era diferente, para demarcarem a singularidade do processo vivido por cada um ou como reprovação do comportamento de outros membros comunitários.

Outro conceito importante desenvolvido pela pesquisadora Leda Martins (2003), que auxilia na construção da pesquisa sobre Educação de Axé é a Oralitura, ela o considera como uma “Singular inscrição cultural que, como letra cliva, representa a enunciação do sujeito e de sua coletividade, sublinhando ainda no termo seu valor de litura, rasura da linguagem, inscrito no corpo, na voz e no movimento” (MARTINS,2003, pág.60). A memória inscrita em outros ambientes da linguagem conceituada pela autora através da Oralitura, orienta a pesquisa de forma a analisar os processos vividos pela comunidade de maneira propositiva e presente nas textualidades negras brasileira.

Aprendendo com Maria Inêz Ayala (2005) que cada acervo da cultura se fixa a cada nova referência, para ela os narradores da cultura são acervos vivos, impulsionado por um tipo de conhecimento sem fronteira em que os principais destinatários dos registros são os próprios registrados, sendo os narradores populares tesouros humanos vivos (AYALA, 2005 p. 15). A autora analisa esses tesouros humanos vivos como verdadeiros patrimônios materiais e imateriais das comunidades fecundando os caminhos da comunidade como principais vozes e referências dessas localidades. Portanto, essas referências das vozes comunitárias como patrimônio servem como caminho para compreender as vozes que inscrevem e compõe na comunidade Ilê Axé Ijifaromim o lugar da Educação de Axé.

Ainda para contribuir com a pesquisa trabalharei o conceito de performance utilizado na presente pesquisa está relacionado com a obra a Introdução a Poesia Oral de Paul Zumthor (1997), nela o autor investiga a relação dos humanos com a voz apresentando também elementos de diversas culturas africanas atreladas à voz como princípio, como concha matriarcal, não apenas como um meio de transmissão do conhecimento, mas como um conjunto de atos performáticos evocados pelo corpo, pela voz, que

comunga da mesma intencionalidade, a da comunicação e da memória como forma massiva da coletividade que exala o sopro dos ancestrais. Para o autor “as culturas africanas, culturas do verbo, com tradições orais de riqueza incomparável, rejeitam tudo que quebra o ritmo da voz viva” (ZUMTHOR,1997, p. 65).

A relação entre performance e memória transmitidas pela diáspora negra no Brasil, estão presentes também nos festejos, rituais afro-brasileiros contam com ações miméticas e cinéticas procedimentos culturais residuais dos aparatos que esculpem sua performance na palavra, nos cantos e em suas obras vocalizadas como um todo, traduzidas em circuito de expressão, potência e poder, levando em conta a comunidade terreiro e a Educação de Axé. Para tanto, a palavra viva e os corpos são lugares por excelência da memória inscrita por diferentes povos que reelaboram, não de forma cristalizada ou estática. Mas, fundaram suas poéticas a partir desses atravessamentos, sendo elas expressões da experiência criativa resistente desses povos.

Do ponto de vista do conceito performance apresentado pelo autor, reitero a importância das performances orais nas comunidade-terreiro, pois o tempo é fixado pelos ritmos e pelos costumes como instância das simbolizações das práticas cotidianas. Sobre as performances nas comunidades-terreiro Vanda Machado nos diz, “O ato de contar suas lembranças com palavras gestos, sons e canções diz respeito à permanência, ao modo de pensar e de construir seus artefatos, modos de se proteger; constitui um jeito de manter seus costumes e suas tradições ancestrais” (MACHADO, 2010, p.6).

Frente à exposição acima, esses teóricos da crítica cultural têm corroborado com a fundamentação a construção do pensamento crítico sobre o objeto da minha pesquisa em Educação de Axé no Ijifaromim, à medida que suas proposições relacionam

as comunidades de terreiro ao pensamento crítico cultural que rasura a lógica pré-fabricada das epistemes que desconsideram a cultura afro-diaspórica brasileira e abrem brechas para outras vivências, assim como ocorre na investigação sobre Educação de Axé.

3. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A encruzilhada aqui é própria crítica cultural como ambiente desta pesquisa em questão, aquela que tudo come, que se parte e se refaz, não havendo lugar para reduções ou engessamento do pensamento, tal qual a encruzilhada afro-rizomática de Henrique Freitas e as conexões criadas pela ancestralidade nas comunidades de terreiro, sob a luz do pensamento Nagô com Muniz Sodré e também a transcrição da memória afro-brasileira em outros lugares da linguagem como compreende Leda Martins, podendo ser rompidos em qualquer ponto para construir a comunicação em qualquer lugar.

Concluo que as questões levantadas pelos autores e pela pesquisa são convocatórias à compreensão ou busca de novas abordagens, verdadeiros manifestos de transgressão a ordem que está posta e definida pela interdição do pensamento moderno ainda tão presente em nosso tempo. Além do mais, espero que a pesquisa contribua para o conhecimento sobre a Educação de Axé e as performances orais no Terreiro Ilê Axé Ijifaromim como modos de viver, tomando como base as vozes, que recriam na comunidade os passos dos ancestrais no tempo de agora.

REFERÊNCIAS

AYLA, Maria Ignez Novais. *Metodologia para a pesquisa das culturas populares: uma experiência vivenciada*. Crato: Edson Soares Martins Ed., 2015.

ALVES, Arivaldo de Lima. Saber tradicional e conhecimento científico: a perspectiva de um pesquisador iniciado. Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Aracaju-SE. Nº 51. VOL. 2: Dossiê Culturas Populares. 2021, 416p. Disponível em: <https://seer.ufs.br/index.php/rihgse/article/view/16575>. Acesso em: 24 ago. 2022.

BÁ, Amandu Hapate. As características da cultura tradicional africana, suas múltiplas facetas, a oralidade, mitologia, religiosidade e formas de expressão. In: *Introdução à Cultura Africana*. Lisboa: Edições 70, 1977.

DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *Mil platôs - capitalismo e esquizofrenia*, vol. 1/ Tradução de Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. 1 ed. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995. 94 p. (Coleção TRANS).

FREITAS, Henrique. *O Arco e a Arkhé: ensaios sobre literatura e cultura*. Salvador-BA: Ed. Oguns 'Toques, 2016.

HALL, Stuart. *A identidade cultural da pós-modernidade*. Rio de Janeiro, DP&A Editora, 2006.

MARTINS, LEDA. *Performances da Oralitura: corpo, lugar da memória*. Disponível em: <https://periodicos.ufsm.br/letras/article/view/11881>. Acesso em 10 de Mar. 2020.

SANTOS, Maria Stella de Azevedo. *Meu Tempo é Agora*. Salvador-BA: Assembleia Legislativa – BA, 2010.

SANTOS, Juana Elbein dos. *Os Nagô e a morte: Pàdè, Àsèsè e o culto Égún na Bahia*. Petrópolis: Vozes, 1984.

SODRÉ, Muniz. *O Terreiro e a Cidade- A formação social do Negro- Brasileira*. Rio de Janeiro: Imago Ed.; Salvador, BA: Fundação Cultural do Estado da Bahia, 1988.

ZUMTHOR, P. *Introdução à poesia oral*. São Paulo: Hucitec, 1997.