



Tradição Oral em África: Valores, Movimento e Resistência¹

Elias Justino Bartolomeu BINJA²

Centro Universitário da Américas/Faculdade de Mauá, Mauá, SP

Resumo

O intuito do presente trabalho visa refletir acerca da Tradição Oral como condição de preservação dos valores africanos, de resistência aos processos de assimilação das culturas estrangeiras e da expressão identitária do africano na diáspora. Nas sociedades tradicionais africanas, aquelas que, a pesar da colonização, resistiram aos processos de assimilação cultural alheia, as narrativas orais configuram os pilares sobre os quais se apoiam os valores e as crenças ancestrais transmitidas pela tradição e, ao mesmo tempo em que previnem as inversões morais e o desrespeito ao legado histórico da própria cultura. Se a ocidentalização cultural, ainda hoje, ameaça a sua continuidade, embalada pelo processo de globalização que desterritorializa e desacultura muitos africanos, é, no entanto, na diáspora que o africano descobre o seu valor intrínseco. Confrontado com a cultura ocidental que faz da palavra mero instrumento de comunicação e expressão, o africano na diáspora vê na palavra oral o leme da sua embarcação nas marés longe da terra natal. A narrativa oral, longe de ser mero instrumento, mas o meio fidedigno de explicitação da sua identidade e de presentificação das ausências ancestrais que o fazem. As expressões orais são revelativas: constroem e destroem o ser africano, dependendo do uso que se fazem delas. Elas são o poder do africano.

Palavras-Chave: Tradição Oral; Identidade; Diáspora

Introdução

O encontro de duas ou mais culturas é sempre fecundo, possibilita a autoafirmação, destacando as particularidades de cada uma; cria as condições favoráveis para articulação do vocabulário valorativo em que cada uma está inscrita; e engendra novas possibilidades de ser por meio da troca. O pressuposto aqui é de que nenhuma cultura tem as suas bordas definidas em linhas contínuas e fechadas, e sim num tracejado que dá abertura para a outra e diferente. E por assim ser, torna-se a condição necessária para afirmar o caráter dinâmico das culturas. O encontro das culturas europeias com as culturas africanas, no processo de colonização, a despeito do

¹ Trabalho apresentado no GT 7 – ÁFRICA: Um continente em constantes transformações e seus reflexos na sociedade do III Seminário Nacional de Sociologia, realizado de forma remota de 08 a 16 de outubro de 2020.

² Doutor em Educação, Arte e História da Cultura, professor de Filosofia na Fam – Centro Universitário da Américas e na Fama – Faculdade de Mauá / UNIESP



monoculturalismo³ eurocêntrico, que impôs aos africanos a assimilação da sua, como a justificativa de “civilizar os selvagens”, resultou numa modificação gradual e sistemática tanto dos africanos quanto dos europeus.

A Europa impôs-se como a cultura da letra, da palavra escrita o que contrastava com as tradições orais africanas. Desde então, a imposição de escrita tornou-se o imperativo civilizatório e a garantia de acesso do colonizado na dinâmica social do colonizador. Mas a relação entre as duas tradições, embora não sejam excludentes ou simétricas, tornou-se ambígua pela imposição da escrita e a anulação da tradição oral. O negro africano, sob todas as dificuldades, tem resistido ferozmente na preservação dela, considerando-a vital para sua existência. Manuel Rui Monteiro, poeta, compositor e músico angolano, em uma comunicação apresentada no Encontro Perfil da Literatura Negra, em São Paulo, no Centro Cultural, proferiu as seguintes palavras, em defesa da tradição oral:

Como escrever a história, o poema. O provérbio sobre a folha branca? Saltando pura e simplesmente da fala para a escrita e submetendo-me ao rigor do código? Isso não. No texto oral já disse não toco e não o deixo minar pela escrita arma que eu conquistei ao outro... E agora o meu texto se ele trouxe a escrita? O meu texto tem que se manter assim oraturizado e oraturizante. Se eu perco a cosmicidade do rito perco a luta. Eu não posso retirar do meu texto a arma principal. A identidade. (MONTEIRO, 1985, p.39).

A tradição oral tem para o africano, sobretudo àquele do troco Bantu, uma importância vital. Não nega o valor da escrita, enquanto tradição do outro que se impôs a ele, porque, aliás, é por meio dela que a África conquistou a Europa – “[...] No texto oral já disse não toco e não o deixo minar pela escrita arma que eu conquistei ao outro [...]”. Aquilo que faz a tradição oral: a “cosmicidade do rito” e “identidade” Bantu, são negados sistematicamente pelo “rigor do código” da escrita. No entanto, abraçar a tradição alheia em detrimento da sua, é o sacrifício que o africano Bantu não está disposto a fazer e tem lutado há séculos a fio para não sucumbir na inexistência cultural.

³ Conjunto de ideias e políticas que hierarquizam as culturas, dando plenos poderes à cultura superior de impor-se às culturas inferiores, num processo sistemático de assimilação. Ou ainda, é a prática de ativamente preservar a cultura nacional via exclusão de influências externas. Aliás, “Na atualidade, o conceito de cultura não mais se refere por assim dizer, aos saberes ditados por um povo, por um Estado ou por alguma “intelectualidade” isolada, muito menos se espera que o restante da humanidade siga determinado padrão (monoculturalismo). Também não é correto interpretá-lo como “grau de instrução” ou educação recebida na escola” (Chaves, 2014, p.18).



A tradição europeia, da escrita, em geral, nunca se dispôs a reconhecer a tradição oral, o que a levou ao reducionismo de qualificar os povos ágrafos da África como civilizações sem história e sem cultura. Embora a incidência de tais pensamentos seja menor hoje, não podemos negar que essas ideias fizeram o imaginário coletivo de muitos pensadores europeus⁴ e difundiram-nas pelo mundo. Os povos ágrafos podem não ter escrito, o que não impede que transmitam e conservem a sua história, os seus conhecimentos e a sua cultura.

Em defesa da tradição oral, diz-se que “uma coisa é a escrita e outra o saber” (ALTUNA, 2014, p.37), neste sentido, a escrita é apenas uma fotografia do saber e não é propriamente o saber. O saber, por sua vez, é uma luz para o ser humano. Os conhecimentos dos povos ágrafos africanos, como herança do saber dessas comunidades permanecem na sua história através do texto oral e oraturizante. A literatura oral é a grande riqueza cultural desses povos, e que é conservada por meio de uma memória extraordinária. Entre os Bantu, a tradição oral não é apenas fonte principal de comunicação cultural, mas é uma cultura própria que distingue o povo, considerando que abarca todos os aspectos da vida. Ela relata, descreve, ensina e discorre sobre a vida. A tradição oral nas sociedades tradicionais africanas configuram os pilares em que se apoiam os valores e as crenças transmitidas pela tradição e, simultaneamente, e é por meio dela que se previnem as inversões éticas e o desrespeito ao legado ancestral da cultura. Entretanto, não de estranhar a

⁴ Kant e Hegel podem ser tomado como exemplos da negação e da desqualificação do negro em geral. Os primeiros, em sua obra: *Observations sur le sentiment du beau et du sublime*. In *Oeuvres philosophiques*, p. 505, diz: “Os negros da África, por natureza, não têm nenhum sentimento que se eleve acima do pueril. O senhor Hume desafia quem quer que seja a citar um único exemplo de um negro demonstrando talento e afirma que dentre as centenas de milhares de negros que são transportados de seus países para outros, mesmo dentre um grande número deles que foram libertados, ele nunca encontrou um só que, seja em arte, seja nas ciências, ou em qualquer outra louvável qualidade, tenha tido um papel importante, enquanto que dentre os brancos, constantemente ele constata que, mesmo se nascidos das camadas mais baixas do povo, estes sempre se elevam socialmente, graças a seus dons superiores, merecendo a consideração de todos”.

Por sua vez, Hegel segue o mesmo pensamento em: *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, p. 74-75, quando diz: “a África propriamente dita, tão longe quanto a história registra, conservou-se fechada, sem laços com o resto do mundo; é a terra do ouro, debruçada sobre si mesma, terra da infância que além do surgimento da história consciente, está envolvida na cor negra da noite...[...] O que caracteriza os negros, é precisamente o fato de que sua consciência não tenha ainda chegado à intuição de nenhuma objetividade firme, como por exemplo Deus, a Lei, onde o homem se sustentasse na sua vontade, possibilitando assim a intuição do seu ser... Como já dito, o negro representa o homem natural, em toda sua selvageria e sua petulância; é preciso fazer abstração de qualquer respeito e qualquer moralidade, do que se chama sentimento, se se deseja de fato conhecê-lo; não se pode encontrar nada nesse caráter que possa lembrar o homem”.



tradição oral seja a fonte preciosa que oferecendo os dados de um registro de memória, livre das peias da oficialidade ou regras do código da escrita, que tenta impedir que se faça história. Às vezes, atribui-se a ela o papel indigno de mero compêndio de instruções, por parte daqueles que tentam sufocar o espírito dela, com as críticas que norteiam as investigações históricas escritas. O texto oral, entretanto, afigura-se como um relicário em que umas das mais genuínas expressões do povo encontram guarida (DUARTE, 2009).

Através da tradição oral podemos descobrir o pensamento do negro Bantu e os seus comportamentos individuais e sociais, considerando que a riqueza espiritual, os valores didático-pedagógicos e históricos, bem como o vocabulário valorativo e o variado poder de expressão estão todos inscritos na tradição do texto oral. O discurso, nessa tradição, pela força evocativa, não se presta a banalidades verborrágicas e ideológicas, mas transmite o essencial. Explicita-se como um sistema de autointerpretação da comunidade através de seus membros. Vale dizer, através da tradição oral, a sociedade explica-se a si mesma; daí que, a história oraturizada dos Bantu aproxima-se a uma verdade ontológica, ou seja, ela fixa o olhar da pessoa nas questões ontológicas ignoradas pela história científicas das sociedades ocidentais (ALTUNA, 2014). Entretanto, a narração reveste-se com significados que mobilizam e configuram a comunidade, é acompanhado pelo ritual próprio, reeditando o mundo ideal das ações justas e dos heróis da tradição que não se analisam pela ótica ocidental.

A história oral, neste sentido, não está sujeita ao crivo da historiografia ocidental que contrapõe valores ancestrais a uma nova escala, incompatível com códigos familiares enraizados na cultura local e sacralizados pela tradição ancestral. A cerca do ritual que cerca a narrativa oral, salienta Duarte:

A ritualização do ato de contar, a reverência que o africano tem pela palavra, o gestual, a interação do narrador com o público ouvinte geram cumplicidade e permitem falar da diferença, reconstruir o velho, pela memória, recepcionar o novo pela fantasia, pela esperança, pela sacralização, pois é do sagrado que a palavra extrai o seu poder criador e operacional, e, segundo a tradição africana, tem uma relação direta com a manutenção da harmonia tanto no homem como no mundo que o envolve (2009, p.187).

A contação da história da comunidade é um evento significativo, é sagrado por assim dizer, consagrada àqueles que recebem da comunidade tal



legitimidade para fazê-lo: geralmente anciãos e jamais jovens. A palavra na voz de um ancião e a devoção a ela tributada pelo grupo social explicita como toda tradição se inscreve nela. A palavra oral é sempre complementada pelos ritos e pelos símbolos. Os ritos e os símbolos tornam-se ininteligíveis e ineficazes sem a palavra e a tradição que lhes dão sentido e significado. Daí dizer-se que “em África o mundo é dominado pela palavra. A palavra é uma arte e há toda uma literatura elaborada pela oralidade” (ALTUNA, 2014, p.38). A palavra e a sua oralização fazem parte da maneira de ser-se negro Bantu, vale dizer, aqui a palavra não voa, não se perde, mas permanece e é transmitida piedosamente com reverência de geração em geração por intermédio os anciãos, os sábios da comunidade.

O fato de palavra ocupar o primeiro lugar nas manifestações artísticas, nos cultos religiosos, nas cerimônias festivas ou fúnebres, vale dizer, dos acontecimentos da vida social Bantu, além do seu grande valor dinâmico e vital é praticamente o único meio de conservação e transmissão do patrimônio cultural Bantu. E é assim que se compreende o predomínio da história entre os negros africanos (ALTUNA, 2014). A tradição oral é a biblioteca, o arquivo, o ritual, a enciclopédia, o tratado teológico e a filosofia da África negra. E não ficam de fora a dança, a escultura, os jogos e a música para completar o patrimônio cultural negro-africano. Vale dizer, o presente do Bantu vive do passado (Ibid.).

A história dos povos ágrafos africanos tem mais vivacidade, está mais gravada no pensamento coletivo e mais presente no cotidiano. A tradição oral está impregnada de repente pelo passado, pelo antepassado que nos legou o presente com o devido dinamismo vital que se comunica e se prolonga no grupo e no indivíduo. A tradição oral, nas comunidades africanas ágrafas, cumpre a imprescindível função de unir os vivos aos ancestrais: as palavras que estes pronunciaram fazem-se vida na comunidade que a conserva com vigor através do tempo. A palavra dos ancestrais que mobiliza a comunidade é explicitada nos contos, nas cantigas ou canções, nos mitos, nos gestos, nos provérbios, através de laços vitais que mantêm a coesão dos membros da comunidade. Os laços vitais de sangue se por lado é robustecidos, por outro



são exteriorizados por meio da palavra que os dinamiza num encadeamento complexo de gerações.

Cada geração celebra a palavra ritual da geração que lhe antecede, e em um rigor de honra e testemunho prolonga-a para a geração seguinte que a receberá da mesma maneira, com reverência. A palavra é sempre diálogo e comunhão assentes no respeito e na credibilidade. A memória, neste sentido, é prodigiosa e conserva a palavra nos cantos, provérbios, lendas e mitos, além de fixar as genealogias, as migrações, as epopeias e guerras, como partes de um cordão único que tece as bordas de uma civilização inscrita na cultura. E essa biblioteca oraturizada circula pelas aldeias, vilarejos e cidades, chegando a todos com mais ou menos incidência. Dos anciãos, legítimos portadores do legado ancestral, fazem a transmissão fiel, recordando os minuciosos pormenores da narração.

A liberdade imaginativa com que narram, e em alguns casos poética, podem induzir a erro de pensar que se trata de mera fantasia, mas para a comunidade que a acolhe, tudo faz parte do ritual narrativo. Os dados e as palavras são escolhidos criteriosamente segundo a sabedoria ancestral, levando os ouvintes a presentificar o passado. A comunidade da tradição oral confia nela como uma fonte verdadeiramente histórica. Quanto aos espaços e a profundidade envolvida na história oral, Altuna salienta que:

A profundidade desta tradição depende igualmente do grupo: as estruturas profundas, os matizes e complexidades geram uma tradição oral rica, mas ambígua e complicada, com múltiplas facetas. A transmissão realiza-se principalmente através dos ritos de iniciação e das diversas formas de educação. Pode ser feita ao ar livre, nas reuniões com os velhos ou 'sábios', à noite, à volta da fogueira ou, privadamente, nas escolas de iniciação. (2014, p.39-40).

Os espaços reservados para as narrativas orais da história povo, seja ao ar livre, ou num espaço reservado, torna-se sagrado. Daí dizer-se que para o Bantu o lugar de intimidade não é a casa, ou o quarto em particular, mas aquele lugar ou o espaço reservado pela família ou comunidade transmitir da cultura ancestral. É à volta da casa, no quintal onde se pode acender a fogueira ou, às vezes, na sala de casa quando não houver um espaço melhor. Entretanto, a tradição oral exige entrega e adesão interior plena do narrador e dos ouvintes, condição necessária para a perfeita memorização. A tradição



oral, pelo exposto, envolve o entendimento, o conhecimento, vale dizer do saber da comunidade, do indivíduo, ao mesmo tempo em que vincula ao espaço ou lugar, define as funções e configura e possibilita a articulação da cultura. Entretanto, a narrativa oral é uma mensagem transmitida de geração a geração; daí afirmar-se que nem toda informação verbal faz parte da tradição, mas unicamente o testemunho ocular que se consolida e se perpetua, passado de uma geração a outra.

A Palavra-Ação e a Palavra-Coisa na Tradição Oral

Smolka (1995), discutindo a concepção da linguagem como instrumento, retoma a síntese das ideias tradicionais no ocidente destacando a função mediadora da linguagem como a analogia básica entre signo e instrumento, ressaltando, no entanto, as diferenças essenciais entre estes. Se os instrumentos são meios de controle e domínio da natureza e orientam o comportamento para o objeto da atividade, o que provoca modificações nos objetos. Por sua vez, em contraste, os signos são meios de atividade interna, dirigidos para o controle do indivíduo da linguagem, o que modifica as próprias operações psicológicas e não o objeto sobre o qual incidem, entretanto, o controle tanto da natureza quanto do próprio comportamento, estão inter-relacionados de tal forma que as mudanças produzidas pelo homem na natureza, simultaneamente também o modificam. Deste modo, “assim como o uso de instrumentos amplia a gama de atividades onde novas funções psicológicas se desenvolvem, o uso de signos muda fundamentalmente toda a atividade psicológica” (Ibid., p.11).

Em geral, a palavra é tida como instrumento, no sentido mais geral, o que significa que a linguagem toma referência à noção de fabricação e/ou de uso de mediador, no seu aspecto funcional e utilitário. Vale dizer, a linguagem é vista como um meio para atingir um fim, e essa noção não da concepção clássica, no ocidente, em que a linguagem é vista como meio ou veículo de expressão, comunicação, representação (SMOLKA, 1995). Essa noção mantém a linguagem circunscrita à dinâmica intelectual e faz da palavra uma “coisa”, um objeto de estudos intermináveis, articula aos dissabores das mudanças culturais. A palavra e a pessoa que a pronuncia mantêm-se distintos, estranhos



e equidistantes um do outros, condição essa que possibilita a instrumentalização da primeira pelo segundo. No entanto, nas culturas negro-africanas Bantu a palavra não é intelectualizada, ela se mantém una com a pessoa que a pronúncia. Por ela e nela o falante se comunica, translada-se e prolonga-se. Vale dizer, a palavra é a pessoa e por ela o falante explicita a sua identidade – o modo como à pessoa se percebe na dinâmica do seu grupo social. Entretanto, falar para o Bantu é muito mais que comunicar, no sentido de transmitir uma mensagem, mas é dar-se a conhecer, é doar-se ao ouvinte. A palavra expressa, como nenhum outro meio, a energia vital interior da pessoa. Com salienta Altuna (2014):

É sinal do seu dinamismo influente e a mais vital e eficaz concretização pessoal da interação. Faz-se vida participada, autodoação da pessoa e comunhão interpessoal. Tanto dinamismo encerra o seu conteúdo como a pessoa que a pronuncia. Pessoa-palavra, dinamismo vital, significam o mesmo (p.88).

Nas tradições orais africanas o cuidado e o respeito à palavra são condições essenciais da existência do Bantu e da sua cultura. O zelo à palavra condiciona a permanência ou a exclusão, sendo essa a razão porque a maioria das sociedades ágrafas Bantu considera a mentira como uma verdadeira chaga moral. Segundo Duarte (2009), na tradição africana, aquele que mente, porque falta com a sua palavra, mata a sua pessoa civil e conseqüentemente desliga-se de si mesmo e da sociedade que o cerca. A reverência votada à palavra, defendida e preservada ao longo do tempo, faz do Bantu estranho, “exótico” na cultura ocidental, “inundado da verborragia inócua que sustenta e contém a massa insatisfeita, anestesiada com o canto das sirenas modernas e afogando-se no oceano de falsas promessas, ribalta profunda à espera dos incautos navegadores do mundo globalizado” (p 187).

Fernandes (s/d), discutindo as distintas concepções da linguagem em uso no ocidente, salienta, antes de mais, a linguagem como expressão do pensamento. Nessa concepção a palavra fica estritamente vinculada ao saber, vale dizer, não saber pensar passa a ser a causa de não poucas pessoas não saberem se expressar. Entretanto, a linguagem é aqui reduzida a um ato racional, da pessoa como um indivíduo, que não é afetado pelo outro e nem pelas circunstâncias que constituem a situação social em que a mesma acontece. A palavra é apenas a exteriorização do pensamento por meio de



uma linguagem articulada e organizada. É vista como sendo um ato de criação individual. Neste sentido, como expressão exterior, a palavra depende apenas do conteúdo interior, do pensamento da pessoa e de sua capacidade de organizá-la de maneira lógica dentro de uma estrutura linguística. Daí acreditar-se que a palavra pensada seja o resulta lógico da linguagem, que deve ser incorporado nas regras situadas dentro do domínio gramatical normativo.

A sociedade negro-africana tradicional, por sua vez, não só não racionaliza a palavra, mas a insere dentro de uma estrutura hierárquica e social. Essa sociedade hierárquica tem como princípio fundamental a participação na vida, na unidade vital. A compreensão da participação possibilita a explicação do comportamento seja individual quanto social do Bantu. Suku ou Nzambi (Deus – em tradução livre) é o princípio fundador e informador de toda existência, de todos os seres e inunda a sua criação com o princípio vital. Desta feita, a vida é o princípio e o fim da criação e das comunidades Bantu. Ela, como princípio vital, inunda a existência e é, para o negro-africano, o maior dom de Deus e, ao mesmo tempo, uma realidade sagrada, de preço inestimável.

Os ancestrais a receberam de Deus como energia, força e dinamismo incessante, que impregna o universo, a fim de que a comuniquem e a defendam. Então, “Deus é o manancial e a plenitude da vida” para os Bantu (ALTUNA, 2014, p.50). A vida sempre aparece como mistério místico, mas real e tangível em suas concretizações e ações contínuas, daí que: “todo o universo palpita porque é dinâmico, ativo, vivo, pujante” (Ibid.). Nesta ordem, todos os seres são afins, participam do mesmo princípio vital e de uma idêntica realidade, embora em graus diferentes. A palavra se circunscreve a esses graus e deles ganha força e importância hierárquica.

A hierarquização do poder vital se estende entre os dois mundos: o invisível e o visível, sendo que no invisível, o vértice superior da pirâmide é ocupado por Deus, o que faz da sua palavra mais poderosa do que qualquer outro ser. Deus é a Vida e a possui por si mesmo; Ele é plenitude de ser e fonte de toda vida e de todas as suas modalidades. Depois de Deus, seguem os ancestrais, sendo os fundadores do gênero humano, seguidos dos fundadores dos grupos primitivos e de algumas famílias os mais categorizados.



Estes ancestrais, na cultura Bantu, ocupam uma categoria tão elevada que supera a de qualquer pessoa viva, porque receberam a força vital diretamente de Deus e a passaram as gerações que os seguiram. Por essa razão, eles não são meros defuntos, mas “são os máximos reforçadores da vida, depois de Deus, e para todos os clãs são a imagem, a personificação de Deus” (ALTUNA, 2014, p.62). Depois seguem os antigos heróis civilizadores, salvadores, considerados colaboradores de Deus, que inauguraram as técnicas, reforçaram e influíram à vida nas comunidades. Só depois é que seguem os outros defuntos. As palavras proferidas por eles, de acordo com a posição hierárquica, assim se determina o peso que ela terá na comunidade Bantu.

O mundo visível, por sua vez, está integrado por forças pessoais e impessoais, de tal sorte que o ser humano ocupa uma posição privilegiada por ser o único existente ativo inteligente, capaz de aumentar a sua vida e dominar as forças inferiores. Neste sentido, toda criação está centrada no ser humano, fazendo com que todos os seres estão destinados a realizar plenamente a pessoa humana dentro do sistema da existência. Vale dizer: “o homem é a força suprema, a mais poderosa entre os seres criados. Domina os animais, as plantas e os minerais. Estes seres, por predestinação divina, somente existem para assistir ao ser criado superior, ao homem” (Ibid., p.63). Aqui, a palavra é hierarquizada segundo o critério da proximidade da pessoa aos seus ancestrais ou seres superiores, ou seja, quanto mais próximo a pessoa se encontra dos seus antepassados ou de Deus, tanto mais poderosa é a sua palavra, visto que os ancestrais se prolongam nos seus descendentes. Daí que os reis ocupam o vértice da pirâmide, seguidos dos chefes das tribos, dos clãs, das famílias e dos anciãos. Entretanto, em sumula, a palavra dos ancestrais, legada à tradição é mais poderosa que a dos vivos e entre estes, a do rei, de um ancião, etc. é mais eficaz que a de uma pessoa normal.

Na tradição oral, a palavra por sua natureza revelativa, porque é uma e mesmo coisa com o falante, o Bantu falando se realiza e realiza. Ou seja, a palavra é a plena manifestação do falante, porque exterioriza a sua realidade última. Não só manifesta os seus pensamentos e sensações, mas a pessoa subsiste nela, explicita a sua identidade. Se por um lado a palavra é um instrumento maior do pensamento, da emotividade, é ao mesmo tempo é



instrumento da ação. Vale dizer, os pensamentos e as emoções subsistem por causa da imagem verbal; a palavra é o alento animado e o que anima a pessoa que fala. Ela possui a vitalidade mágica que lhe confere a capacidade de realizar a participação e cria o nomeado por sua virtude intrínseca. Por isso é que o Bantu entende a palavra como a coisa que realiza as coisas. Daí que, "... as riquezas mais preciosas do pensamento e coração africano se expressão não pelas linhas, sons, cores ou formas, mas pela palavra, domicílio privilegiado do patrimônio cultural comum" (ALTUNA, 2014, p. 89). Ainda assim, não é menos importante destacar:

Uma maldição, uma bênção, um juramento, um conjuro ou uma palavra ritual, solene, mágica, sempre concretizam e patenteiam a participação vital. A palavra é como um símbolo eficaz, capaz de produzir efeitos e influir noutros seres depois de contactá-los. Por isso é poderosa. Realiza magicamente a participação vital. É sopro animador, água e calor fecundante, não somente possui um significado conceitual, leva sobretudo uma carga simbólica e intuitiva e uma força criadora que faz eficaz as ações sobre as quais se pronuncia. Por seu poder mágico-místico, pode ser perigosa ou benéfica. A Palavra como Força e Símbolo, penetra tudo, encontra-se em tudo, reina em toda parte, multiplica os seus modos de intervenção na existência humana (Ibid.).

A palavra, com o seu poder, engendra a realidade, constrói e destrói, cura e fere, consola e machuca; da mesma forma que pode elevar a pessoa dos escombros existenciais para as alturas da realização, é do mesmo modo que pode abater pessoa e reduzi-la aos escombros existenciais. É ela que sustenta com vitalidade as dinâmicas sociais e políticas da comunidade, ao mesmo tempo em que dá o porte sagrado às expressões religiosas. Os ritos não são sem a palavra, tornam-se vazios, inócuos e ineficientes nas suas ações mágicas. Na religião, sabe-se que nem todos sabem fala, por isso existem pessoas indicadas para fazer uso da palavra. Os iniciados, salienta Altuna (2014), e os indicados a fazer uso da palavra, conhecendo a magia delas, conduzem as cerimônias ritualísticas, explicitando o caráter sagrado das mesmas. Deste modo, o indicado a fazer uso da palavra, conhece as palavras apropriadas para pôr em movimento a interação vital em favor da comunidade, atrai ou acalma os ancestrais, ou ainda, consegue que sejam aceites os sacrifícios pessoais ou comunitários. O caráter sagrado-mágico da palavra, quando invocado por conjuro ela cria, é agente ativo que realiza as leis da participação, trazendo a existência o nomeado por seu poder intrínseco. Vale



dizer: “é que esta magia é o conjuro, maldição ou bênção. Há uma só magia, a da palavra” (Ibid., p.89). Por isso elas são perigosas:

O feiticeiro pode pronunciar palavras maléficas, desintegradoras da vida, e o adivinho conhece as contra palavras, que anulam influxos nefastos ou geram harmonia. Os feitiços, amuletos e talismãs permanecem ineficazes sem a palavra. Devem ser criados com o seu conjuro; de outra forma, estariam vazios (Ibidem.).

Outrossim, para que as palavras realizem os desejos, via de regra, é imperativo que sejam palavras-conjuro ou palavras encantamento esotéricas, incompreensíveis para os não iniciados, herdadas ou criadas pelos especialistas ou autorizados a fazer uso delas. Entretanto, segundo Altuna (2014), os gestos e as palavras, nos ritos mágicos, parecem incoerentes e absurdos ao observador estranho. Elas são sussurradas ou pronunciadas com rapidez para que o profano não as entenda e nem o inimigo as contradiga. O ocidente se não faz da palavra mera expressão do pensamento, faz dela mero instrumento de comunicação. Segundo Geraldi (1997, p.41), “a concepção segundo a qual a linguagem é um instrumento de comunicação, liga-se à teoria da comunicação e prediz que a língua é um sistema organizado de sinais (signos) que serve como meio de comunicação entre os indivíduos”, ou seja, a língua é um código, um conjunto de signos, combinados através de regras, que possibilita ao emissor transmitir certa mensagem ao receptor. Neste sentido, a comunicação só pode ser estabelecida quando emissor e receptor conhecem e dominam o mesmo código, que é utilizado de maneira preestabelecida e convencionalizada. Embora essa concepção desloque a linguagem do prisma individual, mantendo-o completamente independente de todo ato de criação pessoal, de toda intenção ou desígnio, mantém a palavra exterior ao sujeito e a própria vida. À medida que a língua se opõe ao indivíduo enquanto norma indestrutível, peremptória, que o indivíduo só pode aceitar como tal, ela ainda é só um meio. Vale dizer, a língua não é nem começo e nem fim, mas acabada em seu sistema. Enquanto totalidade de formas fonéticas, gramaticais e lexicais, a língua torna-se extremamente complexa e, às vezes, tão difícil enquanto inacessível, ao sujeito iletrado. Daí a cisão entre falante e palavra, sendo essa última tão independente quanto tendo vida própria, e nem sempre fiel à mensagem ou às intenções do que fala.



Nas culturas bantas, à medida que a palavra dinamiza a vitalidade da comunidade, também atualiza e presentifica os antepassados; robustece a solidariedade já que, cheia de vida, é transportada pelas gerações por um laço que une os vivos aos ancestrais. A palavra desempenha um papel primordial, da unidade vital e comunhão no tempo: passado, presente e futuro. Nelas os laços de sangue se asseguram e se fortalecem, visto que pela palavra se exterioriza o coração tanto mais que o pensamento. Para o Bantu, conversar, narrar, trocar notícias e impressões, constituem um dos maiores prazeres mais agradáveis. A palavra é criadora porque está repleta de uma realidade enraizada na interação. Altuna (2014) destaca as palavras de um ancião adivinho Bantu: “no princípio era a força suprema, Deus criou todas as coisas. Deus falou e o sopro da sua palavra criou tudo o que existe, tudo o que deverá existir. Assim o equilíbrio dos seres é eterno” (p.91). Vale dizer,

Deus é a palavra e com a palavra deu origem, nomeando-as, a todas as coisas, à participação e à criação acabada já e inacabada ainda porque a interação a renova e origina. Por isso, na África negra, existe a ‘Mitologia da Palavra’. Foi pela palavra, doada por Deus aos hímens, que o Todo-Poderoso lhes ensinou, junto com a ciência dos seres e das coisas, as técnicas que lhes permite dominar o mundo. Este é o resumo do mito. (Ibid.).

Nas culturas negro-africanas Bantu, a palavra é a expressão significativa da própria existência do ser Bantu. Pela palavra todas as coisas foram criadas e são mantidas pela interação e participação vital dos homens à criação. A experiência de ser Bantu começa, termina e se basta na palavra; é a explicitação plena do ser sendo na dinâmica coletiva do grupo da vitalidade. O estranhamento, o viver fora da comunidade Bantu, na diáspora, é ainda maior quando a pessoa vê-se separado da palavra, seja pela racionalização intelectual ou pelo discurso descolado do sujeito atomizado da sociedade ocidental. A distância que separa as culturas bantas das culturas ocidentais gravita em torno da unidade sujeito-palavra e da cisão entre sujeito-palavra, sendo que na primeira a palavra é a própria vida do sujeito, ao passo que na segunda, a palavra não passa de um mero traço, um detalha da existência do sujeito que a usa.

Segundo Travaglia (1997), discutindo a linguagem como uma forma ou um processo de interação, salienta que essa concepção, o que o indivíduo faz



ao usar a língua não é tão somente traduzir e exteriorizar um pensamento ou transmitir informações a outrem, mas sim realizar ações, agir, atuar sobre o interlocutor. Essa concepção situa e trata a linguagem como um lugar de interação humana, como o lugar de constituição de relações sociais. Aqui se coloca no centro da reflexão o sujeito da linguagem, as condições de produção do discurso, o social, as relações de sentido estabelecidas entre os interlocutores, o diálogo, a argumentação, a intenção, a ideologia, a historicidade da própria linguagem. Essa concepção, embora seja a mais aceitável e condizente com a realidade ocidental, ainda assim situa a palavra fora do agente; como lugar ou espaço, a linguagem precisa ser ocupada, o falante precisa vestir-se dela e estabelecer pontes que o aproximam dos outros e os outros dela. A identidade se constrói neste campo dialogal, mediado pelas expressões, que instrumentalizam a linguagem como veículo. A palavra permanece na instância da exterioridade como meio das identificações dos agentes falantes. E isso é estranho ao Bantu.

Dos Símbolos aos Mistérios da Nomeação Entre os Bantu

Se os símbolos são coisas cujo valor ou significado é atribuído pelos seus usuários, os povos ágrafos os têm como instrumentos para explicitar as realidades íntimas e/ou do mundo espiritual. Eles revelam certos aspectos profundos da realidade e seu valor nunca é determinado pelas características físicas do objeto em questão, isto é, de suas propriedades intrínsecas, mas sempre por algo arbitrário que se torna convencional. Fazem parte do ser Bantu e assinalam o poder daquilo que assimilam como o abrir níveis de realidade que de outro modo permaneceriam fechados. Por exemplo, abrir a mente para aquelas realidades que de outra maneira não se teria consciência. Entretanto, cabe também ao símbolo o modo satisfatório de expressão e comunicar a experiência da realidade sagrada; de tornar toda realidade transcendental inteligível a comunidade (ALTUNA, 2014).

A colonização europeia violentamente cuidou em demonizar as culturas locais, nas colônias, enquanto sacralizava as próprias culturas. Impôs a sua e evitou esforços em apagar as culturas demonizadas. Com a necessidade de controlar as colônias, criou um sistema rígido de registro civil em que os nomes



dos colonizados foram trocados e recusados. Ao assimilar a cultura do dominador, a nomeação e os seus critérios vão mudando e não é de estranhar que para isso, até o século XVI, as pessoas eram identificadas com apenas um nome. À medida que o crescimento populacional aumenta um só nome já não era suficiente, passando a adotar-se o nome da família ou o sobrenome. Entre os critérios usados, a referência mais usada é a homenagem: lembrança de familiares, personagens reais ou fictícias. Com o fortalecimento das instituições públicas proibiram-se certos nomes: tribal, estrangeiro e o não conveniente aos interesses do colonizador. Segundo Kanitz (2014, p.127):

A criança absorve o nome que outra pessoa lhe dá e associa-o ao seu corpo, à imagem de seu ser. Como a criança não pode se nomear, pois ela não pode se dar o ser, ela assume essa imagem criada pela palavra da outra. Ao ser nomeada por outra pessoa, ela pode ser distinguida das coisas e pode nomeá-las. Ou seja, a criança é dependente de outra pessoa para ser diferenciada do mundo (forma passiva) e, somente então, poder se diferenciar (forma verbal refletida). O nome é e não é seu corpo, mas é pelo nome que a criança se liberta de sua identificação imaginária (pela mãe) e se 'torna' real.

A autora vai a diante afirmando que a escolha do nome pelas responsáveis é por um lado inconsciente, mas por outro lado consciente. É inconsciente, porque somente alguns dentre inúmeros nomes são lembrados. Mas é também consciente, porque se refletirá e definirá qual dos nomes “trazidos” pelo inconsciente combinará com a imagem sonhada da criança. Essa é a função do pensamento: dos nomes sugeridos inconscientemente, decidir qual nome melhor identificará a criança e que não a exporá ao ridículo. Vê-se nitidamente, que em geral, no ocidente, a preocupação com a nomeação é psicológica, não tem caráter, por assim dizer, sagrado ou transcendental. Então, dar nome a alguém antes ou depois do nascimento, pouco importa. Mas mesmo assim, o nome é um atributo imposto à criança, que a afeta a sua psique e se enraizará nela. Como uma osmose, a criança “veste” e é modelada. O nome faz parte dela e possui uma ligação direta com seu comportamento individual, com a sua personalidade. Como dirá Obota:

Deve-se sempre pensar se a pessoa, devido ao seu nome, não será submetida a problemas por ele ocasionados, quer por ser eufonicamente desagradável, quer por ter significado extravagante ou excêntrico, quer por ser nome de alguma personagem que permita uma associação negativa [...]. (1986, p.5).



A preocupação com a estética do nome assume o primeiro plano, ou seja, que o nome seja bonito, alegre, que seja do gosto da maioria das pessoas e principalmente que a criança também venha gostar e sentir orgulho do mesmo (KANITZ, 2014). Entre os Bantu, a nomeação reveste-se significados diferentes, ainda que não ignore o exposto. Os símbolos não são enunciados científicos, podem até ser cientificamente errados, mas não se pode negar que se referem a uma experiência autêntica e não devem ser contrapostos à ciência. Combinadas ao poder da palavra geram o simbolismo Bantu, condição necessária para participação da força vital da comunidade. Vale dizer, “a comunidade contata com a interação vital através dos símbolos, que se convertem em instrumentos importantes para reforçar a solidariedade. Todos os acontecimentos, desde o nascimento até à morte estão envoltos em símbolos” (ALTUNA, 2014, p.93).

Para o Bantu, os símbolos, enquanto coisas, são simultaneamente sinal e sentido ao mesmo tempo; atuam como coisas visíveis que significam e atualizam as realidades invisíveis, decifrando outras realidades inscritas na sua materialidade. Vale dizer, os símbolos propiciam a mediação e a realização dos mundos visível e invisível, considerando que a realidade efetiva é inteligível e a realidade visível é a sua efetivação ou manifestação. Deste modo, através dos símbolos o Bantu expressa, comunidade ou recebe as realidades últimas ou transcendentais ao aceitar o significado convencional que a experiência comunitária lhe atribui.

Os símbolos não só são diversificados como também podem ser qualquer coisa da realidade sensível; pode ser uma pessoa, o líder da comunidade, o patriarca do clã, o pai de família, etc., ou uma coisa qualquer como uma pulseira no pulso de um ancião ou cajado, que simbolizando o seu poder. Podem ser ainda ações, gestos, fórmulas, palavras ou nomes. No entanto, o símbolo é sempre concreto e não unicamente mental ou abstrato, existe no mundo como uma projeção concreta da dinâmica vital e pressupõe o esforço das pessoas da comunidade para se conectar com ele. Embora reflexo do mundo invisível, o símbolo é cheio e vivo na dinâmica coletiva da comunidade, daí que, a oralidade concretiza-se numa infinidade de palavras-símbolos já a palavra, por si só, é sempre um símbolo. Por isso diz-se que: “o



negro-africano vive numa floresta de símbolos, já que tudo o que existe participa vitalmente e pode ser ativo ou passivo na interação vital” (ALTUNA, 2014, p.97). Por essa razão, os nomes têm um poder simbólico e revelam bem mais do que mero substantivo que diferencia uma pessoa das outras.

Segundo o autor, os povos Bantu têm o nome como parte constitutiva da pessoa, visto que a completa, explica a natureza própria do ente individual, mostra a sua realidade e descobre a sua interioridade. É um distintivo identitário que segue a alma espiritual assim como a sombra segue a alma sensível (Ibid.). A subjetividade e a essência, vale dizer, o ser da pessoa, em parte está encerrado no nome que a identifica, fazendo parte da personalidade que revela o ser da pessoa. É por meio do nome que o indivíduo é situado na sua comunidade, e como denominação, a pessoa é reconhecida e tem nele a sua situação: a sua origem, as suas atuações ou atividades, suas relações com os outros e assim por diante. “Pela sua origem concreta não só nomeia, mas explica. É mais que um sinal. Transforma-se numa figuração simbólica” (p.268). Por essa razão, a nomeação de alguém obedece a um processo e critérios rigorosos.

O nome dá assento, o lugar que a pessoa vai ocupar na comunidade e a palavra que o nomeio é sempre ativa, carregando o dinamismo vital de participação ao grupo. A nomeação carrega motivação e expectativas que afetam vitalmente tanto a pessoa como a sua comunidade. Não se dá nome a quem ainda está no ventre que, embora seja pessoa, é um indivíduo em potência, a qual se atualiza no instante em que é nomeado. Assim, “o ser que se diferencia do animal e que tem um lugar na sociedade dos homens não se engendra pelo ato do nascimento, mas pela palavra-sémen, quando se lhe põe um nome” (ALTUNA, 2014, p.168). Há na comunidade pessoas indicadas para nomear; em certos grupos Bantu quem nomeia é a avó, em outros se for um menino o pai e se menina a mãe, em outros, as tias maternas, e assim por dia.

Os critérios também são variados consoante a comunidade. Às vezes, dá-se o nome do dia da semana em que a criança nasceu, ou fica com o nome da primeira palavra que a mãe ouviu depois do parto. Ou ainda, o nome definido pelas circunstâncias em que a criança nasceu: Chuva, Saraiva, Montanha, Rio, etc. Mas o mais comum é atribuir o nome de um ancestral que



fora bem-sucedido e duas razões endossam essa atitude: a) por acreditar que a concepção é expressa manifestação do seu favor, e b) por desejar-se que as virtudes do antepassado se manifestem no recém-nascido. Nesse caso, espera-se que o ancestral se manifeste através da criança, seguindo assim uma comunhão vital e transformadora do passado no presente.

O nomeado fica em poder de seu nomeador, brotando entre eles uma relação vital que lhe propicia a interação. E considerando que o nome explicita a natureza da pessoa, o mesmo é mantido secretamente, sendo revelado estritamente quando necessário. No dia-a-dia, a criança é identificada com um pseudônimo qualquer, porque quando revelado, o conhecido fica, de alguma forma, em poder ou, de alguma maneira, sujeito a possíveis ações mágicas do conhecedor. Vale dizer, “o conhecido fica desamparado e vulnerável no seu ser” (ALTUNA, 2014, p.269). O autor vai além e salienta que “como a palavra é poderosa e inseparável do pronunciado, quem sabe pronunciar o verdadeiro nome de um ser, influencia-o e dominando-o, atua sobre a sua realidade profunda. Por isso se esconde o nome real” (Ibid.). Por esse motivo, algumas crianças receberam nomes ou pseudônimos feios – os chamados “nomes engana-morte” – intencionalmente, que têm o propósito de desviar a atenção dos espíritos malignos. O nome “engana-morte” mantém a criança fora do alcance das forças hostis. Daí que o Bantu pode ter vários nomes, mas algum fica escondido, não se dá a conhecer a ninguém, solvo as pessoas mais próximas e íntimas. E mesmo assim, ao longo da vida, o Bantu pode mudar de nome várias vezes, um esforça para escapar da determinação de ser dominado ou estar a mercê de terceiros.

Considerações finais

As culturas bantas passam por uma crise significativa, como reflexo do longo tempo de colonização e por consequência dos processos de globalização. A tradição oral, na África negra, tornou-se um símbolo, por isso, instrumento de resistência e preservação da identidade cultural. A despeito da força corrosiva desses processos em que está submetida, a tradição oral ecoa na consciência e no imaginário do negro africano no continente ou na diáspora, afirmando os seus valores e dando sentido a própria existência.



Os povos Bantu têm construído uma história marcada não só pela resistência, mas, sobretudo pela flexibilidade, de mover-se com leveza pelos dissabores das épocas. Desse modo, mesmo que a tradição oral tenha a importância vital, o Bantu aprendeu a ler e escrever na língua do seu colonizar e faz uso desses recursos para celebrar a unidade com o diferente e encontrar as melhores estratégias para se proteger. Hoje, o Bantu não nega o valor da escrita, enquanto tradição do outro que se impôs a ele, e vale-se dela não só registrar a sua tradição como também para levá-las para outros quadrantes em que presença. A tradição oral entrou na agenda dos grandes debates acadêmicos, de grandes publicações, tornou-se tema de grande interesse nos países que adotaram multiculturalismo – como conjunto de políticas que viabilizam o convívio pacífico de distintas culturas no mesmo território qualquer hierarquização entre elas. Desse modo, a África negra tem conquistado o mundo.

As políticas de reconhecimento em distintas partes do mundo têm mobilizado as minorias pela conquista de novos espaços na sociedade, buscando autenticamente por suas identidades e o respectivo reconhecimento. Os negro-africanos na diáspora somam forças com outras identidades afros pela afirmação dos valores socioculturais africanos e das distintas identidades, o que abre novas perspectivas e horizontes para sua existência. Entretanto, as reivindicações têm resgatado as raízes específicas e identitárias, tradicionais, ao mesmo tempo em que fazem a defesa do Texto Oral africano, a fim de que, entre outras coisas, se tente construir uma nova tradição, dentro e fora do continente africano. Certamente já não se permitirá que se destruam os seus mitos e nem que se rotule a cultura africana como exótica, mas unicamente como expressão de sua representação.

REFERÊNCIAS

ALTUNA, Raul R. A. **Cultura Tradicional Bantu**. 2ª ed. São Paulo: Paulinas, 2014.

CHAVES, Melyssa. Monoculturalismo e Multiculturalismo: Compreender o percurso histórico é fundamental para a formação consciente da opinião e da prática docente.

Disponível em:

http://melyssachaveseducadora.blogspot.com/2014/12/monoculturalismo-e-multiculturalismo_25.html. Acesso em: 11/08/2020



DUARTE, Zuleide. A Tradição Oral na África. **Estudos de Sociologia**. Rev. do Progr. de Pós-Graduação em Sociologia da UFPE. v. 15. nº 2, p. 181 – 189, 2009.

GERALDI, J. W. **Portos de Passagem**. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

HEGEL, (GWF). **Leçons sur la philosophie de histoire**. Paris: J. Vrin, 1987

KANT, Emmanuel. **Observations sur le sentiment du beau et du sublime**. in Œuvres philosophiques, Paris:Gallimard/Nrf, vol. I, 1980.

KANITZ, Bianca E. Nomear uma Pessoa é um Ato de Amor e Cuidado: implicações pré e pró nomeação. In: **Salão de Pesquisa da Faculdades Est**, 13., 2014, São Leopoldo. Anais do Salão de Pesquisa da Faculdades EST. São Leopoldo: EST, v. 13, 2014.

MONTEIRO, Manuel Rui. **Eu e o Outro - o invasor**. (Ou em três poucas linhas uma maneira de pensar o texto). Comunicação apresentada no Encontro Perfil da Literatura Negra, São Paulo, Centro Cultural, 1985.

OBATA, Regina. **O livro dos nomes**. São Paulo: Círculo do Livro, 1986.

SMOLKAL, Ana L. B. A Concepção de Linguagem como Instrumento: um questionamento sobre práticas discursivas e educação formal. **Temas de Psicologia**, nº 2, 1995. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/tp/v3n2/v3n2a03.pdf>. Acesso em: 11/09/2020.

TRAVAGLIA, L. C. **Gramática e Interação: uma proposta para o ensino de gramática no 1º e 2º graus**. São Paulo: Cortez, 1997.