



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
Faculdade de Comunicação
Programa de Pós-Graduação em Comunicação

Alan Santos de Oliveira

**Sankofa: A circulação dos provérbios africanos – oralidade,
escrita, imagens e imaginários**

Brasília, 2016



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
Faculdade de Comunicação
Programa de Pós-Graduação em Comunicação

Alan Santos de Oliveira

**Sankofa: A circulação dos provérbios africanos – oralidade, escrita,
imagens e imaginários**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade de Brasília como parte dos requisitos necessários para obtenção do grau de Mestre em Comunicação pela Linha de pesquisa: **Imagem, Som e Escrita.**

Orientador: Professor Dr. Gustavo de Castro e Silva

Brasília, 2016

Ficha catalográfica elaborada automaticamente, com os dados fornecidos
pelo(a) autor(a)

OOL48s

Oliveira, Alan Santos de
Sankofa: A circulação dos provérbios africanos -
oralidade, escrita, imagens e imaginários / Alan Santos
de Oliveira; orientador Gustavo de Castro e Silva. --
Brasília, 2016.
120 p.

Dissertação (Mestrado - Mestrado em Comunicação) --
Universidade de Brasília, 2016.

1. Comunicação Humana. 2. Provérbios africanos.
3. Paremiologia. 4. Oralidade e Escrita. 5. Imagem e
Imaginário.. I. Silva, Gustavo de Castro e, orient.
II. Título.

ALAN SANTOS DE OLIVEIRA

Sankofa: A circulação dos provérbios africanos – oralidade, escrita, imagens e imaginários

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade de Brasília como parte dos requisitos necessários para obtenção do grau de Mestre em Comunicação pela Linha de pesquisa: Imagem, Som e Escrita.

Aprovada em 26/02/2016.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Gustavo de Castro e Silva – UnB
Orientador

Prof^a. Dr^a. Florence Marie Dravet – UCB
Avaliadora

Prof^a. Dr^a. Gabriela Pereira de Freitas – UnB
Avaliadora

Prof^o. Dr. Frederico Antônio Cordeiro Feitosa - UCB
Suplente

A duas pessoas queridas e sábias presentes em minha vida:

Meu Pai o Ode Jade (Marcos de Oxóssi)

e Minha Mãe Nancy.

AGRADECIMENTOS

Aos meus *Oríxa*: Omolú e Nanã pela força concedida a cada dia que renasce. Agradeço ao meu *Babalorisá* Qdé Jade (Marcos de Oxóssi), minha Mãe Nancy e meu *Ojubona* Roberto Alcides (Pai Ajagun) e toda a minha família do *Ilé Aşé Òpó Olú Qdé Alàáyèdá* em Simões Filho – BA.

A meu Orientador Gustavo de Castro por sua sabedoria, pelas disciplinas e leituras ofertadas, pelo estímulo, pela paciência e principalmente pela amizade surgida durante a pesquisa.

A minha mãe Carmosina, meu Pai Sebastião e meus familiares, irmãos(ãs), tios(as) e primos(as). E em especial, agradeço ao meu tio Jurandir Brito dos Santos (in memoriam).

A minha esposa Cida Lima pelo estímulo, paciência e afeto de sempre.

Ao Programa Pós-Afirmativas da Universidade de Brasília.

A Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pela bolsa de estudos concedida durante o curso que me possibilitou maior dedicação a pesquisa.

Aos(as) professores(as), pesquisadores(as) e pós-graduandos (as): Florence Dravet, Elen Geraldes, Selma Oliveira, Marcelo Feijó, Nelson Inocêncio, Gabriela de Freitas, Tiago Quiroga, Ceiza Ferreira, Alex Ratts, Raquel de Holanda, Verônica Guimarães, Frederico Feitosa, Breitner Tavares, Clarissa Motter, Bruna Carolli, Daiani, Aida Feitosa, Vinícius Barreto, Kelly Tatiane, Renísia Garcia, Carla Craveiro, Ronald, Vinícius, Ana Flávia, Lobão, Maria Luiza Cardinale, Eliany Machado, Elson Faxina e os demais colegas da Pós-Graduação em Comunicação da Universidade de Brasília.

Aos meus amigos de sempre Alisson Alexandre, Anselmo Gomes, José Bomfim e Oziel Gładson, Ingrid Barros, Neno, Carla, Damião, Juliana Caceres, Gaetano e Barbara.

A Ruy Soares, Marinela Soares, Maria João Coutinho, Simion Cristea, Filipe Pires e todo o pessoal da Associação Internacional de Provérbios (AIP), especialmente a Ruy e Marinela, pelo estímulo e acolhimento durante o 9º Colóquio Interdisciplinar sobre Provérbios em Tavira – Algarve, Portugal.

A Fundação de Apoio a Pesquisa do Distrito Federal (FAPDF) pelo apoio financeiro concedido para minha viagem a Portugal para dialogar com outros(as) pesquisadores(as).

A todos(as) que de uma forma ou de outra contribuíram não só com o meu processo de pesquisa, mas principalmente para se tornar um ser humano melhor.

*“O pequeno caroço não o desprezes,
um dia tonar-se-á grande palmeira.”*

Provérbio angolano

RESUMO

OLIVEIRA. Alan Santos de. **Sankofa: A circulação dos provérbios africanos – oralidade, escrita, imagens e imaginários.** 2016. 120f. Dissertação (Mestrado em Comunicação) – Curso de Pós-Graduação em Comunicação, Universidade de Brasília, 2016.

Orientador: Prof. Dr. Gustavo de Castro e Silva

Defesa: 26/02/2016.

Nesta pesquisa, versaremos sobre a circulação dos provérbios pela oralidade e escrita, em formas orais, escritas, imagéticas e imaginárias, desde as sociedades africanas ao contexto da diáspora em países como o Brasil e o Haiti. Percebemos que os provérbios africanos têm significados múltiplos para além de conselhos e orientações. Eles podem ser verificados em objetos de arte, escritas, cantigas, louvações, imagens e imaginários literários como suporte de mensagem ou como influência para a criação estética e artística. Para falar sobre os provérbios como um instrumento de fluxo na Comunicação, tivemos a necessidade de realizar uma pesquisa direcionada ao passado, sem a preocupação de uma forma linear, baseado em um provérbio-símbolo, *sankofa*, que significa: “nunca é tarde para voltar e apanhar o que ficou atrás”. *Sankofa* nos ensina a sabedoria de olhar para trás, buscar algo que foi ignorado ou esquecido. É uma forma de recolher no passado, trazer ao presente e construir o futuro, tal como Janus, o Deus das mudanças e transições da mitologia romana, que aqui buscamos em uma perspectiva africana. Este é um trabalho de compreensão sobre os provérbios, e nesta travessia, unimos a Comunicação, pela estética, ao conjunto de observação da Paremiologia, a disciplina que estuda os provérbios e recursos fraseológicos e do estudo de imagens e imaginários literários.

Palavras-chave: Provérbios; África; oralidade; imagens; imaginário.

ABSTRACT

In this research, we study the circulation of African proverbs by oral and written means, in imaged and imaginary forms, from African societies to the diaspora context in countries such as Brazil and Haiti. We realize that the African proverbs have multiple meanings, not intended only for advice and guidance. They can be seen in works of art, writing, music, praise, literary imagination and images as a support for a message or as an influence for aesthetics and artistic creation. To talk about proverbs as a communication flow instrument, we had the need for an inquiry directed to the past, but without the desire to follow a linear procedure, basing in a proverb-symbol, sankofa, which means: "it's never too late to go back and take what was behind". Sankofa teaches us the wisdom to look at the past and bring something that was ignored, forgotten, for the present in order to build the future, like Janus, the Roman god of change and transitions, whom we seek here in a African perspective. This work aims to understand the proverbs and, on this journey, we joined the Communication - through the Aesthetics - and Paremiology - the discipline that studies the proverbs and phraseological resources.

Keywords: Proverbs; Africa; orality; image; imaginary.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 01: <i>Sona: The Hunter and the Dog</i>	37
Figura 02: (Oradores) – Porta voz da corte dos povos <i>ashanti</i> com insígnia-provémio de madeira banhada a ouro.....	40
Figura 03: <i>Sankofa</i>	49
Figura 04: Ideograma <i>Adinkra</i>	50
Figura 05: Tecido <i>Kente: Ashanti</i>	52
Figura 06: Anéis de ouro em formatos de palmeira, escorpião e peixes.....	53
Figura 07: Tartaruga.....	59
Figura 08: <i>Ngó</i> – Leopardo.....	61
Figura 09: <i>Nkuvu</i> - Tartaruga.....	62
FIGURA 10-11: <i>Nkotimsefo mpua</i> (O penteado dos atendentes da corte).....	63

SUMÁRIO

PREÂMBULO	12
1 - INTRODUÇÃO	15
2 - Cap. 1. Provérbios em circulação	20
1.1. A circularidade e a circularidade proverbial	20
1.2. A sabedoria em uma Comunicação plural.....	24
1.3. <i>Sankofa</i> e os provérbios em contexto	28
1.4. Os provérbios entre o erudito e o popular	30
3 – Cap. 2. Paremiologia africana: Uma imersão na sabedoria dos provérbios	34
2.1. A circulação dos provérbios pelos saberes: oralidade e escrita.....	36
4 – Cap. 3. O provérbio africano em imagens e imaginários	48
3.1. Adinkra: a circulação imagética dos provérbios entre os <i>akan</i>	49
3.2. As imagens proverbiais em Angola.....	54
3.3. Testos de panela: arte-mídia em Cabinda.....	56
3.4. O provérbio expresso em telas: as esteiras de Cabinda.....	60
3.5. Os provérbios na literatura: uma ponte entre África e América.....	64
3.6. <i>A flecha de Deus</i> de Chinua Achebe	66
3.7. <i>A confissão da leoa</i> de Mia Couto	71
3.8. <i>Niketche: uma história de poligamia</i> de Paulina Chiziane	76
3.9. <i>País sem chapéu: o Haiti</i> de Dany Laferrière.....	81
5 – Cap. 4. A Circulação dos provérbios na cultura afro-brasileira	86
4.1. Cultura afro-brasileira	86
4.2. Candomblé: do enunciado ao resguardo dos provérbios pela oralidade e pela escrita.....	89
4.3. Os provérbios na volta que o mundo dá – saberes da Capoeira.....	97
4.4. “Terra Deu, Terra Come” – o provérbio na voz quilombola.....	101
CONCLUSÕES	1077
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	1099
ANEXOS	118

PREÂMBULO

A proposta desta pesquisa surgiu na intenção de realizar uma análise dos escritos de Maria Stella de Azevedo Santos (Mãe Stella de Oxossi) publicados no jornal *A Tarde*, mídia impressa de grande circulação no estado da Bahia. Além disso, a pesquisa focava também na recepção destes artigos nas redes sociais.

Tratava-se, portanto, da presença de uma Mãe de Santo do Candomblé, a intelectualidade orgânica de uma religião perseguida historicamente, se inserindo no espaço de gênero jornalístico: a página de “Opinião”. Em um momento oportuno, talvez, dado às constantes notícias de intolerância direcionadas às religiões de matriz africanas, principalmente, por seguimentos neopentecostais¹ da Igreja Evangélica.

Embora isto fosse relevante, o estudo não nos satisfazia completamente, sentíamos reduzidos a uma obrigação social que não nos contentava cientificamente. Não queremos

¹ Os grupos neopentecostais surgiram a partir do pentecostalismo existente nos Estados Unidos desde 1900, a partir das iniciativas do líder religioso William Seymour. Suas principais características eram o batismo pelo “espírito santo”, as “línguas estranhas”, o processo de cura milagrosa pelo poder da oração entre outros elementos popularmente conhecidos no interior dos cultos evangélicos. O movimento pentecostal chegou ao Brasil em meados de 1911 com a Congregação Cristã do Brasil e a Igreja Assembleia de Deus. Já os chamados grupos neopentecostais se espalham pelo Brasil a partir de 1970, principalmente com a fundação da principal comunidade neopentecostal, a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) em 1977. Atualmente estas e outras igrejas se distribuem em diversas ramificações com doutrinas próximas ou distantes das antigas igrejas pentecostais. Elas atuam nas periferias, nos centros urbanos, em presídios, hospitais e outros campos sociais. Os grupos neopentecostais vêm atingindo, historicamente desde a década de 1980, grandes espaços na mídia de rádio, televisão e Internet. Atualmente ocupam cada vez mais o meio político-partidário na Câmara dos Deputados e no Senado Federal, tais grupos englobam a chamada “bancada evangélica”. No tocante da intolerância religiosa, a Igreja Universal do Reino de Deus é conhecida pelo caso do pastor Sérgio Von Helde que em 1994 chutou a imagem de Nossa Senhora Aparecida no programa *O despertar da fé* da Rede Record em pleno dia de comemoração da padroeira do Brasil para os devotos católicos. O fundador da IURD, Edir Macedo lançou em 1997 o livro *Orixás, Caboclos e Guias Deuses ou Demônios?* com críticas abusivas às comunidades religiosas de matriz africanas, o que levou a suspensão da circulação do livro devido à prática de intolerância religiosa em 2005 pela 4ª Vara Federal da Bahia a pedido do Ministério Público, a IURD no entanto conseguiu liberação e retorno da circulação do livro no ano seguinte.

dizer com isso que a ciência não tem também a obrigação de pensar a sociedade, entretanto percebíamos a necessidade de encontrar algo mais profundo no mergulho da pesquisa, que nos instigasse a desenvolver e conhecer elementos que tratassem mais sobre a sabedoria africana (a qual Mãe Stella também transmitia em seus textos). Uma cultura viva ainda nas comunidades tradicionais de terreiros, nas rodas de capoeira e nos interiores dos quilombos que acreditávamos que pudesse ser discutido na sociedade acadêmica. Especialmente na Comunicação, no campo da linguagem, pois o provérbio também é um veículo, como dizem os povos *yorubá*, “o provérbio é o cavalo da palavra”, é o transporte no qual iremos incorporar e seguir essa caminhada.

Posto isto, decidimos buscar um tema que aliasse nossos conhecimentos científicos aos religiosos, saberes que foram estimulados por nossos “orientadores” espirituais e acadêmicos. Espiritual, por razões de experiência religiosa, que utiliza inclusive os saberes que iremos tratar no tocante da pesquisa que segue uma aliança de conhecimentos. A direção proposta por estes dois rios, consistia no autoconhecimento e na atividade de realizar novas e velhas leituras sobre a religiosidade do Candomblé e seu contexto no mundo. Observar e perceber a religião por sua forma comunicacional é um dos saberes que provinha desta pesquisa.

A ideia era, então, “viajar” para a África pelas leituras transversais, vivências espirituais e diálogo com nossos orientadores, uma espécie de *sankofa*, o provérbio-signo que se traduz “que nunca é tarde para voltar e apanhar o que ficou para trás” (NASCIMENTO, 2009). E neste caminho, a própria *sankofa* tornou-se um dos elementos de estudo, mas não somente um objeto, ela tornou-se crucial, a própria linha metodológica de pesquisa.

Surgiu um objeto, após incertezas, confusões e obscuridade, quando retornamos a leitura dos textos de Mãe Stella e encontramos um deles escrito para o jornal *A Tarde* do dia 06 junho de 2011, *Poucas palavras, muita sabedoria*. O texto falava sobre os provérbios, sua utilidade, que para ela “produzem prazer de possibilitar o registro e fixação de uma sábia mensagem, tendo a energia mental economizada.” (SANTOS, 2015, p. 33).

Este texto foi uma chave que abriu a “porteira” da pesquisa que aqui apresentamos. O que conhecíamos sobre a sabedoria dos provérbios era muito limitado, e ambos (os provérbios e a sabedoria africana) eram rebaixados por uma tradição iluminista que obscureceu, gradativamente, conhecimentos ancestrais, ditos “arcaicos”. Talvez por isto, acreditávamos que um provérbio seria apenas um conselho, uma orientação e mais nada.

Os sábios provérbios são muito mais que ditados populares, máximas ou adágios. Estão presentes na memória, no imaginário literário, em imagens artísticas e midiáticas, dança, teatro e tudo isto se revelou em descoberta, ao menos para nós e para aqueles que conosco dialogaram, em textos, filmes, imagens, conversas de rotina ou mesmo em eventos de caráter cultural e científico.

A pesquisa proporcionou observar que os provérbios sobreviveram na diáspora dos povos africanos, resistiram a todo tipo de recusa, perseguição, abjeção e continuam a circular pela oralidade nos terreiros de candomblé, no universo da capoeira e do samba, nas comunidades quilombolas. Bem como, não é raro encontrar, em passagens proverbiais no cinema, música e principalmente na literatura, africana ou da diáspora.

O Orixá Exu, divindade africana dos caminhos e da Comunicação nos possibilitou as coisas certas no momento certo, por exemplo: conhecer Edgar Morin, principalmente pela disciplina *Itinerário Morin* (2014) do meu orientador e professor Gustavo de Castro; cursar o seminário *O sistema literário angolano e a tradução semiótica* (2014), com o professor angolano Abreu Paxe, no Departamento de Tradução da Universidade de Brasília e, finalmente, participar do *9º Colóquio Internacional sobre provérbios* (2015) em Tavira-Algarve (Portugal), onde tivemos a oportunidade de conhecer amplas pesquisas sobre os provérbios.

Com Morin percebemos, pelas leituras, um caminho duplo a partir de sua proposta da complexidade. Por esta motivação é que, o encadeamento dos sacrifícios, mitos, símbolos e outros elementos milenares merecem equidade na peripécia da incansável busca do ser humano para os diversos sentidos de novas descobertas, soluções tangíveis, debates e obstinações.

Finalmente ousou dizer que os provérbios, talvez, existam para reordenar a vida no caos cotidiano, apontando novas direções e assim constituem uma ferramenta múltipla (oralidade, escrita, imagem, imaginário e memória) da comunicação humana por maneira pedagógica. Ainda, talvez eles existam para criar a confusão, com suas sentenças “deterministas” em um mundo de possibilidades. Há aí uma conjuntura, na qual Exu, o regente da “ordem do universo” (SÁLAMI; RIBEIRO, 2011), se manifesta através do provérbio. E Orunmilá, o Orixá dono do provérbio na cultura *yorubá*, aquele que guarda o Universo nos abriu a possibilidade de conhecer estas expressões de linguagem. Que Exu e Orunmilá permitam a nossa caminhada.

“Não se conhece tudo. Tudo o que se conhece é uma parte de tudo.”

Provérbio peul.

1 - INTRODUÇÃO

No continente africano, em diversos países ou sociedades, os provérbios estão inseridos na oralidade e na escrita, percorrem pelos discursos políticos, religiosos e também emplacam na publicidade. Além de circular o mundo na língua de diferentes povos e aspectos da cultura, como nas artes visuais, aparecem ainda circunscritos nas telas cinematográficas e em outras formas midiáticas.

O propósito e o método, entre outras formas de conhecimento aplicados em nossa pesquisa, podem ser traduzidos pelo símbolo *sankofa*. Um dos ideogramas do conjunto *adinkra* dos povos *Akan*², *sankofa* significa: “nunca é tarde para voltar e apanhar o que ficou para trás”. E constitui o símbolo da sabedoria de retornar ao passado, como maneira de melhorar o presente e construir o futuro.

Realizamos nesta *sankofa*, uma abordagem aberta na Comunicação, em que o exercício de conhecer parte da sabedoria africana se dá a partir da circulação de provérbios africanos. Nosso olhar se deteve em símbolos, imagens e nos imaginários literários e da cultura africana e afro-brasileira que estão presentes na mídia, na literatura e no cotidiano e que não são ensinados, de forma sistemática, nas salas de aulas das escolas brasileiras.

Entretanto, não basta ensinar a ler os provérbios, é preciso viver. Esta percepção de aprendizado vai ao encontro daquilo que Hampaté Bâ diz: “aquilo que se aprende na escola ocidental, por mais útil que seja, nem sempre é vívido” (HAMPATÉ BÂ, 2010, p. 189). Investimos numa pesquisa que coloca os saberes africanos que circulam na oralidade e na escrita em diversas sociedades africanas, bem como na difusão no Atlântico Negro através da diáspora³. Desta forma a própria *sankofa* se torna um método de comunicação entre o

² Grupo étnico de povos habitantes na região leste da Costa do Marfim e de Gana. (LOPES, 2009, p. 32).

³ O conceito de diáspora está relacionado primeiramente pela dispersão ou o êxodo dos povos judeus pelo mundo. Segundo Harry L. Shapiro os judeus há mais de quatro mil anos, mesmo dispersos, “dão prova de uma coesão que os une entre si e que lhes permitiu conservar sua identidade através de séculos” (SHAPIRO, 1970, p.

presente, o passado e o futuro. Em outras palavras, esta circularidade está baseada neste signo-provérbio: no movimento de ida e volta, da presença além de fronteiras geográficas e das linhas da história.

Neste trabalho não aspiramos diferenciar ou explicar as possíveis relações entre os termos “provérbios” com “sentenças”, “ditos”, “ditames”, “ditados”, “adágios”, “máximas”, entre outros. Para nós, estes elementos reúnem em si a organização de ideias do que chamamos “provérbios” e, estes, assim como outros gêneros fraseológicos, estão reunidos na paremiologia (ciência que estuda os provérbios e formas fraseológicas).

Até mesmo porque se tratarmos o assunto de forma individual e peculiar estaremos fadados a derrota. Para alguns etnógrafos, e também paremiólogos, torna-se complicado utilizar sinônimos da palavra provérbio. Cada comunidade específica lhe atribui um nome também específico como *Òwe* para os povos *yorubá* na Nigéria (e em alguns países da diáspora) ou “falar por tabela” (informação verbal)⁴ para os habitantes da Ilha da Madeira, em Portugal. Provérbio, portanto, é um nome universal e convencional.

Como em todo processo de pesquisa realizamos um levantamento bibliográfico e uma revisão intensa a respeito de provérbios e as formas de conhecimento que conciliam com este gênero (oralidade, imagem, memória, escrita e imaginário). Os procedimentos de revisão bibliográfica buscaram adequar às estratégias de observações e descrições que melhor dialogaram nossa pesquisa. Neste sentido, a pesquisa bibliográfica não obedeceu a uma simetria, ela explorou diversos temas, campos de estudo e imagens que contribuíram

111). A diáspora serve igualmente à dispersão dos povos negro-africanos e seus descendentes no globo terrestre. Em primeiro plano, ela ocorre no processo de colonização da América (Século XV), onde diversos povos negro-africanos foram distribuídos principalmente na costa de países banhados pelo Oceano Atlântico na faixa equatorial à linha dos trópicos. Dada a sua característica geográfica, este ambiente foi mais propício às plantações e outras formas de aproveitamento da terra para a exploração colonial onde os africanos foram utilizados na mão-de-obra escrava. Mas justamente nestes mesmos territórios, preservou-se e recriaram-se novas culturas baseadas naquelas desenvolvidas por povos negros em seu continente, culturas estas, bem próximas do conhecimento milenar desenvolvida pelos seus ancestrais africanos. O segundo momento diaspórico pode ser conferido a partir do século XX com o deslocamento migratório para a Europa que perdura até os dias atuais. Para Stuart Hall “a identificação associativa com as culturas de origem permanece forte, mesmo na segunda ou terceira geração, embora os locais de origem não sejam mais a única fonte de identificação” (HALL, 2009, p. 26).

⁴Informação verbal, colhida durante a apresentação da comunicação oral “*Linguajar Madeirense*”. *Pequenos contributos para o estudo de provérbios da Região Autónoma da Madeira* de Manuel Justino Rodrigues no 9º Colóquio Internacional sobre Provérbios em Tavira, Algarve-Portugal em 05 de novembro de 2015.

unicamente na elaboração da dissertação, mas sem perder o foco do campo da Comunicação.

Na elaboração e desenvolvimento da pesquisa, incidimos a necessidade de buscar uma proposta teórica/metodológica pautada na afrocentricidade⁵. Respeitamos e incluímos teorias sobre os conhecimentos africanos difundidos por seus pensadores ou por estudiosos africanistas. Muniz Sodré afirma que “os debates sobre a vitalidade das formas culturais de matriz africana, a radicalidade da presença negra no mundo, estão destinados a marcar a *noosfera* do terceiro milênio” (SODRÉ, 2009, p. 25). Sentimos a necessidade de inserir a África e sua história na perspectiva do conhecimento humano, uma vez que o pensamento não se criou somente no ocidente. Sodré complementa que “a recorrência dessa abordagem é o índice forte da luta por novas representações culturais do desenvolvimento civilizatório.” (SODRÉ, 2009, p. 26).

Realizamos uma abordagem fenomenológica, utilizando instrumentos e materiais que melhor se adaptaram à realidade desta pesquisa. A fenomenologia foi importante no processo de pesquisa, já que, para Merleau-Ponty “todo saber se instala nos horizontes abertos pela percepção” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 280). Perceber é um ato comunicativo e preciso nos processos dialógicos do estudo. Por isto, os atos de sentir e perceber estão implicados nas fases desta pesquisa: leituras, orientações, coleta de dados, observações, avaliações, escrita e apresentação.

O “saber” se acumula com experiências, sua percepção contribui neste aprendizado, pois alimenta o nosso imaginário, cria dimensões e escopos de representações diversas que podem interatuar ou serem vistas através das sensações. Com base nesta percepção, nossa

⁵ Afrocentricidade é “um tipo de pensamento, prática e perspectiva que percebemos os africanos como sujeitos e agentes de fenômenos atuando sobre sua própria imagem cultural e de acordo com seus próprios interesses humanos.” (ASANTE, 2009, p. 93). Africanos, nesta perspectiva, não incluem somente aqueles nascidos na África, mas também seus descendentes espalhados pelo mundo, que para a afrocentricidade, reúne-se no termo denominado *Africana*, que no caso não é o feminino de africano, mas a forma plural em latim para estes afrodescendentes. A abordagem afrocentrada não renega a perspectiva ocidental, para Finch III, evoluímos sempre ao incorporar “além de obras elaboradas na tradição ocidental, a ética e a filosofia ancestrais e a produção de conhecimento por africanos no seu próprio contexto de vida (...)” (FINCH III, 2009, p. 41). A afrocentricidade se preocupa em estabelecer estudos que se preocupem em investigar conhecimento que historicamente foram ocultados no conhecimento humano em razão de um “ocidentalismo” prepotente, além disso, busca conhecimentos em uma perspectiva filosófica e também religiosa tradicional, como é o caso do Candomblé no Brasil. A necessidade, portanto, de uma afrocentricidade em pesquisa, vigora a partir dos diversos motivos que excluíram historicamente, os africanos e seu legado de conhecimentos tanto em África quanto na diáspora. Tornar-se afrocentrado é estar a construir a noosfera do terceiro milênio no conhecimento, de acordo com o que afirmou Sodré (2009) anteriormente.

própria experiência na pesquisa nos levou a este acúmulo de conhecimentos. Além disso, os provérbios compilados, quer seja transmitidos por palavras ou imagens, puderam nos remeter a um tempo passado, um local distante, uma sensação de dor ou de alegria, que se concretizaram em saberes, conhecimentos, experiências dos povos, no caso, negro-africanos. Maffesoli (1988) ao dizer que “metodologicamente, sabe-se que a descrição é uma boa maneira de perceber, em profundidade, aquilo que constitui a especificidade de um grupo social,” (MAFFESOLI, 1988, p. 183) nos ajudou a melhor entender nosso processo de pesquisa.

Como já observamos, a teoria da complexidade, de Edgar Morin, também foi pensada para este trabalho, sobretudo os conceitos de “o pensamento duplo” em *O Método 3: o conhecimento do conhecimento* (1999). Para Morin, sociedades tradicionais, (para não utilizar “primitivas”) são capazes de unir as duas formas de conhecimento: empírico/lógico/racional distribuídos em saberes botânicos, zoológicos e tecnológicos associados aos conhecimentos simbólico/mitológico/mágico praticados nas crenças, rituais, festas, e que se utilizam de linguagens próprias para se manifestarem.

Adotamos os seguintes procedimentos: 1) constante revisão bibliográfica de teorias; 2) coleta de dados para a construção de um banco de dados (imagens, textos e compilação de provérbios africanos.); 3) redação construtiva e aberta, possibilitando modificações e adaptações que favoreceram o conhecimento.

Iniciamos o primeiro capítulo percebendo a Comunicação como um dos campos em que podemos contextualizar a sabedoria africana como conhecimento. A partir daí tratamos os provérbios, suas características universais de circulação até aportarmos na África, no segundo capítulo, para observá-los nas conjunturas da oralidade, da escrita e sua conexão com a memória. Devido à escassa produção sobre a sabedoria africana no conhecimento científico brasileiro, especificamente no terreno da Comunicação, apresentamos uma contribuição para o estudo da sabedoria nos conhecimentos contemporâneos. Sabemos que na história do desenvolvimento acadêmico, muitos olhares miraram para os saberes do ocidente e recusaram perceber a contribuição do oriente e da África.

Já no terceiro capítulo, verificamos o intrincado contexto da sabedoria africana em que os provérbios atuam juntamente com a escrita pictográfica pelas imagens, pela arte, pelo artesanato e pelo imaginário literário moderno e contemporâneo da África. Este capítulo é dividido em duas partes: os provérbios nas visualidades e no imaginário literário. Na primeira

parte, observamos duas sociedades africanas *Akan e Kakongo*. Já na segunda parte, no composto relacionado à literatura, nos debruçamos sobre escritores da África e da diáspora. Estes autores, sejam africanos ou americanos, utilizam e são influenciados pelos provérbios em sua escrita.

Finalmente no quarto capítulo, procuramos entender e descrever como os provérbios africanos se manifestam no imaginário brasileiro. Desta forma, observamos a partir de referências bibliográficas e audiovisuais, sua utilização pelas comunidades tradicionais, pelo Candomblé, além de suas manifestações na capoeira e nas comunidades quilombolas.

Nossas conclusões retomam a questão central desta pesquisa que é a de perceber a presença dos provérbios na África, em nossa cultura comunicacional pela oralidade, escrita, imagens e pelo imaginário cultural africano e afro-brasileiro.

“O provérbio que diz que as aparências enganam pode ser aplicado aos provérbios” (Obelkevich, 1997, p. 73).

2 - Cap. 1. Provérbios em circulação

Provérbios constituem elos, passagens e símbolos que, quando utilizados, costumam chamar nossa atenção. Essa característica faz com que a publicidade e os discursos políticos o utilizem estrategicamente. Este estudo vai mais além. Nosso objetivo é verificar as rotas por onde se situam os provérbios e neste sentido vê-los de forma mais ampla. Nosso destino é a África, mas para viajar até lá precisamos entender os meios de navegação mais propícios. A circularidade parece-nos uma ideia sensata, visto que o círculo assume formas e forças que se encaixam quando pensamos uma cultura arcaica.

Nossa primeira proposta busca as formas com as quais os provérbios navegam entre passado, presente e futuro. Neste “mar” é que partimos no desafio de encontrar os provérbios em sua circulação complexa. Buscamos a ideia do “tecer conjunto” de Morin (2002), com a qual a construção de um conhecimento comunicacional, pautado a partir da África, deve incluir pensamentos contrários ao reducionismo.

1.1. A circularidade e a circularidade proverbial

A circulação, enquanto movimento e forma, está presente nos seres vivos. Temos em nossos corpos uma circulação sistêmica, incluindo o coração sempre como ponto de partida em que o sangue circula por canais arteriais, capilares e veias sanguíneas que canalizam o fluído vermelho para outros órgãos do corpo. Ações de circularidade também se encontram no planeta terra. Além de sua forma esférica e as voltas que percorre em torno do sol, ocorre, em seu interior, o ciclo hidrológico que absorve águas em estado de vapor de rios, lagos, mares, oceanos e também dos seres vivos (seres humanos, animais e plantas principalmente) pelo

processo de evapotranspiração para, finalmente, desabar mais uma vez sobre a superfície, terrestre ou hidrográfica, em estado líquido, gasoso, ou sólido. Tal circulação recebe o nome de ciclo da água ou círculo da água.

A circularidade para Morin é empregada no modelo retroativo de circulação sistêmica. Para ele, contrariando a proposta unidimensional de causas e efeitos, a circularidade sugere um equilíbrio, o efeito é ao mesmo tempo a causa, de modo que somos ao mesmo tempo os causadores de todas as adversidades e benefícios da sociedade e, esta, pelo processo retroativo, também faz de nós o seu produto. Diz ainda ele que “o ciclo de morte, é ao mesmo tempo o ciclo de vida” (MORIN, 2005, p. 33).

Círculos, esferas, anéis e movimentações estão presentes não só em nosso cotidiano, mas também nas ideias de cosmogonia. Roob (2009) aponta que Platão definia o “Universo ou a Grande Ordem Universal” (Platão apud ROOB, 2009, p, 17) como a criação da manifestação, a imagem da própria perfeição do Criador. Segundo Platão, o Deus criador deste universo “através da rotação deu-lhe uma forma esférica (...), conferindo-lhe, pois a figura que é, de entre todas, a mais perfeita.” (ibidem, p, 17, grifos nossos).

Movimento e forma abrigam nossa cadeia ecológica. Nossa forma humana é um ponto de partida que se inicia no óvulo e em seguida na gestação (que também salienta a barriga da mãe em sua forma esférica). Para Morin “a esfera sociocultural introduz-se no ser humano antes do seu nascimento, no ventre da mãe (influências do meio ambiente, sons, músicas, alimentos e hábitos maternos)”. (MORIN. 2011, p. 29).

A língua será um dos fenômenos que acompanhará os seres humanos na roda da vida. Dravet (2014) alerta sobre estas “esferas da língua” que, entre outras funções, tem o caráter esferológico:

As esferas não são estáticas, ou seja, giram sobre si mesmas (eixo centro), mas também giram em torno de um elemento central, que por sua vez, gira em torno de um elemento central, e isso se repete indefinitivamente, multiplicando-se as rotações de forma essencialmente harmônica e cíclica. (DRAVET, 2014, p. 51)

Sankofa é um provérbio cujo símbolo é uma forma circular, mas não o círculo exato. É um círculo criativo, pela imagem arredondada, e pelo resultado do provérbio, lembrando o

espiral, que também não é um círculo, mas que contém este elemento dentro de si. *Sankofa* tem ligação com aquilo que propõe Silva (2006) “(...) o tempo presente, dito de outro modo, é o hospedeiro de muitos tempos, até daqueles que podemos não conhecer e codificar” (SILVA G. 2006, p. 172). *Sankofa* permite esta busca. Mesmo que complexa a sua decodificação e difícil a sua reconstrução.

Neste movimento de circularidade linguística, os provérbios são recursos fraseológicos de caráter primário oral, portanto, materiais da linguagem, que se movimentam e circulam de forma anônima (em um mundo que roga constantemente por autoria). Provérbios são generalizações, conhecimento que reúne sabedoria em poucas palavras. Mas será somente isso? Não, eles não estão acomodados apenas no ato do enunciado e da escuta. Os provérbios falam também por imagens e, claro, são utilizados nas perspectivas da publicidade, assinalados nos grafites urbanos, esculpidos em madeiras ou aplicado no cinema.

Se o provérbio não existisse, seria preciso inventá-lo, mesmo que fosse apenas pelas perguntas que sua relação – perfeitamente indeterminada – com a fala de todos, nos leva a colocar diante da encantadora complexidade das ações de linguagem (DHALET, 1995, p. 7-8).

Embora os provérbios sugiram, por vezes, condutas de vida, nem sempre podem responder a integridade dos eventos, causas e outras desventuras do universo. Por isto, Diagne (2005) afirma que “O universo dos provérbios não se contradiz por sempre ter razão, tendo em vista a complexidade e a imprevisibilidade do real.”⁶ (DIAGNE, 2005, p. 91, tradução nossa).

Para Diagne, os provérbios ou “conhecimentos comprimidos”, são formas autoritárias impostas para as comunidades que o absorvem, e por serem determinados não ocorrem contradição. Estas e outras observações podem ser conferidas em sua obra, ainda não traduzida para o português, *Critique de la raison orale. Les pratiques discursives em Afrique* (2005).

⁶ *L'univers des proverbes ne se contredit pour avoir raison à tous les coups, face à la complexité et à l'imprévisibilité du réel.*

Os provérbios, além dos saberes que trazem agregados, circulam por imagens e imaginários, na memória e na oralidade. São aprendizados que se reinventam na prerrogativa de buscar a dialógica da noosfera⁷ com seu “cardume” de símbolos, mitos, seres, fantasias que habitam na cultura africana e naquelas desenvolvidas na América por descendentes destes povos africanos.

A noosfera, segundo Edgar Morin (2011), constitui um universo povoado de signos, símbolos, mensagens, figurações, imagens e ideias. Para ele, a noosfera caminha juntamente com a cultura e, neste sentido, compreende o uso da memória, a extensão dos saberes relacionados às crenças e valores da tradição. No contexto da África, da antiguidade aos dias atuais, os provérbios fazem parte da vida cotidiana de diversas sociedades, algumas com maior presença, outras com menores evidências. No Brasil e em outras partes do mundo, entretanto, observamos que estes saberes têm sido, em maior grau, colocados de lado. Em detrimento de um racionalismo que persiste em deslocar conhecimentos humanos provindos e desenvolvidos de outras regiões do planeta, exclusivamente fora da Europa Ocidental, o provérbio tornou-se apenas um objeto com pouca ou nenhuma relevância e contribuição ao conhecimento universal.

As palavras, inclusive nos ares africanos, têm valores fundamentados no saberes tradicionais, mas geralmente acabam não sendo utilizada no aporte dos conhecimentos formais, isto se deve ao fato dos provérbios serem bastante fluídos, sobretudo, nas culturas orais, com as quais a ciência clássica ainda move certo descrédito. Porquanto, “os efeitos da cultura escrita sobre o pensamento humano, embora grandes, com frequência são também mal interpretados e exagerados” (DENNY, 1995 p. 75). Desta forma, não é a oralidade e nem a escrita que comprometem, mas o uso que se faz destas esferas de linguagem.

Uma questão interessante sobre os provérbios é a unicidade que se cria. Há provérbios que são de todas as sociedades, pois se repetem ou encontram diferentes formas de dizer a mesma coisa. No contexto africano, há uma reunificação de diversas sociedades, trazendo como característica estes conhecimentos, da qual muitos se orgulham, valorizam, acreditam, vivenciam, reproduzem, enfim, exaltam a dimensão essencial do provérbio.

⁷ Conceito criado pelo filósofo Teilhard de Chardin (1881-1955) e proposto por Edgar Morin neste terceiro milênio. A noosfera seria a reunião de ideias, mitos e imagens para a busca do conhecimento.

1.2. A sabedoria em uma Comunicação plural

Quando se trata de temas voltados para a cultura afro-brasileira na Comunicação, entre os (as) autores(as) encontramos Muniz Sodré que escreveu diversos trabalhos relevando o papel das relações raciais, da cultura afro-brasileira e de processos que ele costuma chamar “civilizatórios”, do negro no Brasil. Podemos citar duas obras relevantes: *Claros e Escuros: identidade, povo e mídia no Brasil* (1999) sobre as diferenças entre a população e o racismo no Brasil e *O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira* (2002) que trata das relações sociais dos templos religiosos de matriz africana e sua força de expressão nas relações sociais.

Outras perspectivas vêm sendo construídas na produção de conhecimentos da Comunicação voltadas para a integração dos saberes existentes em comunidades religiosas afro-brasileiras (para além das discussões não menos relevantes sobre relações raciais), por pesquisadores(as) negros(as) ou não. Podemos citar os trabalhos de Denise Camargo (2010) sobre as representações fotográficas do Candomblé com a tese de doutorado *Imagética do Candomblé: uma criação no espaço mítico-ritual* (2010). Obra que estimulou a realização da exposição *Corpo Imagem dos Terreiros* (2014)⁸.

A jornalista Roberta Guimarães publicou em 2013 um catálogo fotográfico observando a metamorfose entre os filhos de santo e seus Orixás no Xangô pernambucano, a obra *O sagrado, a pessoa e o Orixá* (2013) explora imagens na interação entre gêneros diversos do Candomblé. A obra faz parte do movimento de afirmação das religiosidades de matriz africana no Brasil. Levantamentos sobre Exu (Orixá da Comunicação) e as relações deste na esfera do conhecimento filosófico e comunicacionais, bem como a expansão da religiosidade afro-brasileira (Candomblé e Umbanda) e a questão do feminino (pela afroreligiosidade) em Comunicação têm sido construídas nas investigações de Florence Dravet (2014, 2015) e Gustavo de Castro (2014, 2015).

⁸ A exposição fotográfica multimídia *Corpo Imagem dos Terreiros*, foi realizada a partir do ciclo e debates do programa *Cultura e Pensamento* do Ministério da Cultura, realizados com pesquisadores, representantes de comunidades tradicionais de terreiros, artistas e curadores nas cidades de Brasília, São Paulo, Salvador e Rio de Janeiro no ano de 2010. O objetivo dos encontros era avaliar as proximidades do campo imagético com os cultos afro-brasileiros. A exposição reuniu 30 artistas visuais brasileiros e foi aberta para visitantes entre 27 de junho a 03 de agosto de 2014 no Conjunto Cultural da Caixa Econômica em Brasília.

No entanto, de maneira geral, poucos estudos com a perspectiva do conhecimento africano, as tradições e saberes desenvolvidos em sociedades do continente negro e do contexto afro-brasileiro têm se difundido no campo da Comunicação. Isto influi bastante nas consequências da produção intelectual e cultural. Ainda predomina o imaginário da África como sinônimo de pobreza e conflitos. Esta noção pode ser conferida em *O perigo de uma história única* (2009), conferência da escritora nigeriana Chimamanda Ngozi Adichie promovida pela rede TED (*Technology, entertainment, design*) em julho de 2009. Na conferência, ela ponderou sobre a desinformação sobre a África e seus povos, difundidos mundo afora e que não permite o conhecimento profundo de sua cultura, literatura, religiosidade, etc.

Adichie contou que fora uma leitora precoce e, talvez por isto, tornou-se também escritora precoce. Seu imaginário estava povoado de personagens brancos de olhos azuis, o que era estranho para alguém que era negra e vivia na Nigéria, longe de personagens brancos. Ela não sabia a existência de personagens negros na literatura, devido a pouca disponibilidade de literatura africana em seu próprio país. Essa situação perdurou até o dia em que Adichie conheceu os escritores como Chinua Achebe e Camara Laye, influências que mudaram sua perspectiva literária.

No caso brasileiro, permanecem outros resquícios. Como afirma Sodré

Parece-nos, assim, adequado adotar essa ótica que privilegia os aspectos de contato e comunicação (logo de diferença e pluralidade) nas relações funcionais de coexistência, quando se trata de examinar as formas assumidas pela vida (formas sociais) de certos grupos de descendentes de escravos no Brasil, em face das diferenças com os grupos de dominação – o universo do senhor. Aparecendo como “estrutura concreta necessária” (com o “aqui e agora” inelutáveis da existência do grupo), a forma social é o que permite a apreensão sensível (onde possa intervir, para além do intelectualismo, o mito, o símbolo e o imaginário) de um estilo de vida, com sua atmosfera particular, sua multiplicidade numa unidade e o seu relacionamento com o espaço. (SODRÉ, 1988, p. 18-19).

A população negra historicamente tem sua parcela na construção da sociedade brasileira embora seu reconhecimento seja frequentemente diminuído, sobretudo na mídia. Concordamos com Oliveira (2003) quando afirma que “a identidade de um povo só pode ser reconhecida quando consideramos sua história e as singularidades desta história”

(OLIVEIRA, 2003, p. 153). Nesta perspectiva Stuart Hall (2009) também alertou que é preciso “interpretar a África, reler a África” (HALL, 2009, p. 39). Vale lembrar que, no contexto atual, a mídia, bem como outros campos da cultura, desinteressam-se pela cultura oral como aprendizado. Cada vez mais valorizam a leitura e a escrita com requisitos formais de aprendizado. Nossas escolas não ensinam a escuta e a fala, em suma: não ensinam a oralidade.

Buscamos novas perspectivas da pesquisa sobre nossos ancestrais, que explorem exaustivamente a sabedoria da cultura africana no Brasil. A intenção aqui é preservar a equidade de um conhecimento que envolve todos os povos e sociedades e que provoque a compreensão muito mais do que a explicação.

De acordo com Castro “redirecionar a noção de Comunicação e abrir conceitos a outras possibilidades” (CASTRO, 2007, p. 47), implica imaginar que o pensamento negro-africano tradicional e sua difusão no nosso continente, principalmente no Brasil, pode contribuir para o pensamento contemporâneo da Comunicação devido as possibilidades de abertura aos saberes da linguagem, símbolos, formas filosóficas e estéticas.

Em continuidade a esta discussão, Marcondes Filho (2014) diz que a “história da civilização ocidental é a própria história da luta pela autoimposição do racionalismo como um modo dominante de pensar” (MARCONDES FILHO, 2014, p. 62). Não que o racionalismo seja inoperante, aliás, nenhum conhecimento está livre de racionalismos. Ao nosso ver as sociedades “tradicionais” como as africanas, utilizam este racionalismo complementando-o a conhecimentos espirituais, tal como Edgar Morin descreve em *O Método 3: o conhecimento do conhecimento* (1999) sobre “pensamento duplo”⁹.

Maffesoli (1988) por sua vez assinala que a ciência deve se abrir a um novo (ou velho) saber. Para ele “convém propor um conhecimento e, por que não dizer, uma sabedoria de vida

⁹ Em *O Método 3: o conhecimento do conhecimento* (1999), Edgar Morin afirma que nossa humanidade ancestral, de caçadores e coletores já produzia conhecimento a partir de um pensamento empírico/lógico/racional distribuídos em saberes: botânico, zoológico, ecológico e tecnológico associados ainda a rituais, crenças e magias. Para Morin “os dois modos coexistem, entrelaçam-se, estão em constantes interações, como se tivessem uma necessidade permanente um do outro” (Morin, 1996, p. 144). Ele destaca ainda que, acaso nossos ancestrais não tivessem usufruído destes conhecimentos empírico/técnico/racional teriam nos levado a extinção, da mesma forma que se tivessem renunciado as suas crenças teriam desintegrado suas sociedades. Desta forma, conciliamos diversas sociedades africanas juntamente a esta tese de que o pensamento é “uno” e “duplo” ao mesmo tempo, ou como Morin denominou “unidual”.

que repouse sobre a consideração do sensível, da aparência, daquilo que convida a ser visto, de certo modo, um pensamento da forma.” (MAFFESOLI, 1988, p. 169).

Os provérbios africanos, assim como suas narrativas, imagens, imaginários, produções artísticas, entre outros elementos culturais, reunidos no contexto de um conhecimento rico e expressivo, foram atribuídos a certos seguimentos, sobretudo às sociedades “arcaicas” e “primitivas” que estiveram relacionadas historicamente e imagetivamente a um lugar inóspito e selvagem. Por conseguinte, para a cultura eurocêntrica e colonizadora a África negra estava reduzida à suas florestas, animais, tribos e outros elementos obsoletos ou bestiais.

Estas noções superficiais podem ser encontradas na obra “Imagens da África” (2012), do historiador Alberto da Costa e Silva, que organizou diversos textos de diferentes autores em ordem linear que vai desde Heródoto (c.484 –c.425 a.c) até o fim do século XIX. São relatos de viajantes, filósofos, geógrafos, antropólogos e outros, explanando o que observaram e o que acreditaram existir neste continente a partir de suas aventuras, viagens, missões. Essas visões propiciaram a existência de preconceitos e a desvalorização da cultura dos povos africanos. Para o autor “a crença de que a África ao sul do Saara tinha a visão de um pesadelo não se apagará, de todo, por muito tempo” (COSTA E SILVA, 2012, p. 9), ou seja, a África negra, também conhecida como subsaariana, é ainda pouco conhecida do ocidente. Em épocas de pouca ou quase nenhuma empatia, muitos historiadores e outros pesquisadores reduziram-se às credices e preconceitos, ou mesmo a serviço de políticas de domínio territorial e cultural, que distinguiam esta região da África do Norte, onde se situa o Egito e região conhecida como África “branca”. Pesquisas aprofundadas como de Cheik Anta Diop, intitulada *Nations nègre et culture* (Nações negras e cultura), de 1960 contrariam estas denominações. Em sua tese, Diop reuniu comprovações necessárias de que o antigo Egito foi habitado também por povos negro-africanos.

No Brasil atual não se extinguiu totalmente o preconceito e os erros sobre o continente africano mesmo com sua presença forte no imaginário e no cotidiano de toda a população. Desconhecimento sobre as culturas africanas se deve a nossa formação histórica na qual o negro é visto com inferioridade. A academia científica contemporânea, sobretudo nas áreas de

humanas, no entanto, têm revelado, interpretações sobre as comunidades arcaicas da África que descortinam uma nova concepção de continente, sobretudo em sua complexidade.¹⁰

1.3. *Sankofa* e os provérbios em contexto

Os provérbios e as imagens africanas são fontes de duplicidade. E talvez até de uma “multiplicidade” de conhecimentos, em que sociedades e grupos étnicos construíram frases a partir de fundamentos filosóficos, que foram guardados por séculos nas memórias de mestres da tradição e de seus aprendizes. Estes mestres da tradição são iconológicos (SAMAIN, 2012), pois transmitem os conhecimentos e utilizam as imagens míticas no sentido de orientar, no trabalho, no lazer e no modo de festejar. São linguagens poéticas e simbólicas que, no Brasil, estão preservadas nas comunidades de terreiros e de quilombos, nas cantigas e na experiência subjetiva da capoeira e, muitas vezes na própria dinâmica do uso da língua portuguesa.

O “povo de santo”¹¹ da Bahia acostumaram-se a valorizar o passado ancestral e conseguiram resistir imperiosamente a todos os tipos de dificuldades preservando seus inúmeros conhecimentos. Siqueira (1998), ao pesquisar os terreiros baianos, define uma imagem e uma leitura precisa do *sankofa* no contexto brasileiro

Apontando para os ancestrais, na entrada do mais velho Terreiro da Bahia, o do Engenho Velho da Federação, encontra-se um barco de pedra, voltado para a África; é ‘sinal do futuro’ dizia François de l’Espinay. Este símbolo mostra que o ser mais profundo dos descendentes de africanos ainda está ligado às suas origens mais

¹⁰ Somente no Brasil podemos citar as contribuições etnográficas de Pierre Verger, Kabenguele Munanga, Síkiru Sálâmi, Alberto da Costa e Silva entre outros. Cabe lembrar que diversas universidades no mundo desenvolvem centros de estudos voltados para a África e seus povos. Como o Centro de Estudos Africanos (CEA) da Universidade de São Paulo (USP) criado em 1965 com o objetivo de promover debates, estudos e estimular a pesquisa sobre as sociedades africanas.

¹¹ Popularmente “povo de santo” ou “do santo” são termos referentes aos devotos das religiões de matrizes africanas no Brasil como o Candomblé e a Umbanda. O “santo” no caso esta relacionado às divindades Orixás, Voduns e Inquices do Candomblé e as Entidades da Umbanda e outras religiões afrobrasileiras, os termos “Pai de Santo” e “Mãe de Santo” são direcionados a lideranças e “filhos de santo” aos discípulos destas diferentes religiosidades negras. Nas últimas décadas o termo tem servido como referência de afirmação e de identidade dos devotos.

remotas, que aqui se reelaboram a cada dia em terras brasileiras, com suas singularidades social e culturalmente contextualizadas (SIQUEIRA, 1998, p.35).

A citação anterior sintetiza esta *sankofa*, em que a comunicação está no regozijo de qualquer povo que busca de sua identidade para a construção de seu futuro. Sodré (1988) fala de *sankofa* no seu aspecto diaspórico e identitário: “voltar às origens, valorizar a África, constituir uma “pureza” (um padrão ritualístico original, definido, idêntico a si mesmo) eram táticas de construção de identidade étnico-grupal” (SODRÉ, 1988, p. 66).

Entender e desenvolver os signos da sabedoria africana, como o provérbio *sankofa*, entre tantos outros, embasa uma disposição antropossociológica, a de perceber a continuidade das ações de nossos ancestrais, o eterno retorno aos seus saberes. Onde encontrá-los? Castro (2004) indica que

A verdadeira sabedoria está velada, dotada como é do mistério, eivada como é de invisíveis e desconhecidos mundos. Pode-se falar obviamente da sabedoria, não tanto quanto da filosofia, mas há que entender que sua pragmática é da ordem da gestão artística da vida e não da concepção intelectual ou racionalizante. É preciso, em nós, dar espaço para o desconhecido, para aquilo que não sabemos explicar, para o “eu não sei”, o “eu não conheço”, e deixar que tudo isso fale em nós através dos seus enigmas. Somente na leitura e análise dos seus enigmas é que podemos dizer que ser sábio é saber decifrar-se. Na África negra há a idéia de que um homem que sabe decifrar histórias e provérbios é um homem sábio. A arte de saber entender a “moral da história” é semelhante a um saber contido na vida de cada um. (CASTRO, 2004, p. 2).

Adentrar o conhecimento dos provérbios africanos nos coloca abertamente diante da circulação dos significados de seus sentidos que, muitas vezes, encontram-se embutidos no mistério do qual falou Castro. Não foi uma tarefa fácil refazer o caminho em direção a conhecimentos velados, mesmo que dotados de uma comunicação significativa. Nas sociedades africanas, nada ocorre individualmente. Os provérbios estão ligados a outras estruturas sociais, seja a religiosidade ou o imaginário coletivo. Eles pertencem a uma rede de sistemas diversos, à vida cotidiana e à história, além disso estão presentes também fora do continente africano, já que verificamos sua propagação na diáspora.

1.4. Os provérbios entre o erudito e o popular

Provérbios são características da história de um povo, diversas culturas o acolhem ou acolheram como fonte de sabedoria e de comportamentos. Na antiguidade da China, o provérbio era composto por quatro ideogramas: *yu su bu da* (desejo velocidade não sucesso) em que podemos interpretar claramente que o exposto se refere ao provérbio popular “a pressa é inimiga da perfeição”.

Os provérbios, como se sabe, são expressões curtas, ricas em contexto filosófico e enigmático. Cervantes, ao pensá-lo como sabedoria, assinala que “o provérbio é uma frase curta baseada em uma experiência longa” (CERVANTES apud VILLAMARÍN, 2003, p.97). São compostos fraseologicamente que não trazem consigo uma assinatura, a não ser de proveniência geográfica, tal como: provérbio chinês, provérbio alemão, provérbio árabe entre outros.

Em contrapartida, para alguns pesquisadores, os aforismos, ou seja, expressões que se aproximam dos provérbios e são escritos por poetas, escritores, filósofos, entre outros, também constituem a rede de provérbios. Deste modo, os provérbios, por serem criados e transmitidos por gerações seculares, permitem acessar a ideia de uma capacidade de aprimoramento, mas também de detrimento ou de recriação. Por esta razão é que, ao integrarem uma rede de gêneros mais antigos do mundo (e nesta antiguidade se apresentarem de diversas formas e em diversas civilizações), entre romanas e gregas, eles foram valorizados com afeição e índice de sabedoria. Colombres (2000) diz que Plínio, Sêneca, Horácio, Virgílio e Lucrécio, entre outros filósofos e poetas, se influenciaram por provérbios populares e criaram a partir daí seus aforismos. No caso de Homero, por exemplo, Havelock (1995) nos diz que grande parte de sua retórica “(...) é constituída pela sabedoria proverbial e por sentimentos habituais da comunidade.” (HAVELOCK, 1995, p. 30). Além disso, os provérbios são encontrados em todas as escritas religiosas como a Bíblia, o Alcorão, o Torah, demonstrando assim sua longevidade.

Embora sejam delimitados como populares, os provérbios trazem uma singularidade filosófica bem específica. Não é apenas o fato de serem populares (caso realmente sejam) que eles não têm um valor de conhecimento complexo, agregado a fundamentos de sabedoria, e

que podem ser condicionados as transformações individuais e coletivas. Os provérbios, de acordo com a Obelkevich (1997) e mais recentemente com Antão (2009),¹² são uma forma de conhecer comunidades e culturas. Mesmo apresentando uma linguagem própria, o provérbio nem sempre foi aceito pela academia científica ou literária. Sobre isto, Colombres relatou que

Claro que nem todos os letrados reconheceram o valor dos provérbios. A grande influência que este gênero possuía entre os camponeses os fez desconfiar [deles]. Assim, fez-se a distinção entre os provérbios populares e os provérbios eruditos, para reafirmar estes últimos e depreciar os primeiros, situando-os no terreno da não literatura, e mesmo no da ignorância. Racine, em *Les Plaideurs*, coloca para falar por meio de provérbios os personagens apresentados como ridículos. Alfred de Musset os menospreza, por serem, em seu juízo, locuções banais a veicular em lugares comuns. Se algum sentido provém deles, argumenta, imediatamente se anula por outro provérbio de sentido contrário, o que negaria seu presumido caráter de verdade inquestionável. (COLOMBRES, 2000, p. 09, tradução nossa).¹³

Embora esta desvalorização tenha ocorrido, diversos escritores clássicos, modernos ou contemporâneos continuaram a valorizar os provérbios por sua função poética ou por entenderem a importância dos conhecimentos populares. Muitos buscaram inspirações proverbiais para a sua criação literária, para difundir um conhecimento científico ou no campo cultural. O próprio Colombres (2000) nos lembra que:

“Erasmus, valorizando essa zona da linguagem que o povo compartilha com os letrados/eruditos, publicou vários volumes de adágios, comentando-os para revelar

¹² A tese de Celeste Cruz Meirinho Antão, intitulada *A importância dos provérbios na promoção da saúde* (2009) trabalha sobre a utilização dos provérbios populares, como particular meio de comunicação que auxilia a medicina, no bem estar dos seres humanos. Segundo a autora, os provérbios podem ser utilizados no âmbito da educação e orientação para prevenção de doenças e também pela cura através do autocuidado, pois “é melhor prevenir do remediar” ou “a melhor cura é a prevenção” dizem os provérbios. Em sua tese temos diversos fenômenos observados pela medicina e pelo tratamento convergido aos provérbios, como alimentação, medicamentos, atividades físicas, tabagismo, entre outros.

¹³ *Claro que no todos los letrados reconocieron el valor de los proverbios. El gran ascendiente que posee este género entre los sectores campesinos los hizo desconfiar. Se distinguió entre proverbios vulgares y proverbios letrados, para afirmar a estos últimos y depreciar a, situándolos en el terreno de la no-literatura, cuando no de la ignorancia. Racine, em Les Plaideurs, hace hablar en proverbios a los personajes presentados como ridículos. Alfred de Musset los menosprecia, por ser a su juicio a locuciones banales y conformar a un lugar común. Si algún sentido se alza de ellos, arguye, este resulta pronto anulado por otro proverbio de sentido contrario, lo que negaría su pretendido carácter de verdad incuestionable.*

sua riqueza. La Fontaine, que também os admirava, fez deles o enredo de suas fábulas.” (2000, p. 09, tradução nossa).¹⁴

Não raro, os conhecimentos produzidos nas ciências sociais e humanas ou na filosofia igualmente citam provérbios diversos em suas escritas, especialmente aqueles dirigidos a estudos de linguagem. Flusser em sua obra *A escrita: haverá futuro para a escrita?* cita o provérbio alemão: “uma galinha cega encontra um grão de milho vez em quando” (FLUSSER, 2010, p. 92). Kristeva em *História da linguagem* falando sobre o processo da oralidade lista o provérbio bambara: “o homem não tem cauda nem crina; o ponto que distingue o homem é a fala da sua boca” (KRISTEVA, 1969, p. 89).

No caso africano, a literatura não é somente escrita, mas principalmente fluxo da oralidade, o que para alguns estudiosos pode ser aquilo que chamamos de “oralitura”¹⁵. Segundo Paxe (2014) o ocidentalismo retirou o mito, o imaginário, as narrativas e com eles o provérbio do contexto literário. No caso da oralitura, Paxe fala que os provérbios reúnem além das ações noosféricas anteriores, poesia, narrativas e imagens, movimentos inscritos no campo da literatura, que nem sempre estão na base da escrita. Esta divisão, segundo Havelock (1995), inicia com Platão, que rompe com a cultura oral. Para o autor "a língua grega antes de Platão mesmo quando escrita, era composta segundo as regras da composição oral" (HAVELOCK, 1995, p. 30).

Mas nem o ocidentalismo foi capaz de extinguir os provérbios de forma total. Verificamos a existência de uma linha que diverge o uso dos provérbios por serem considerados elementos filosóficos e poéticos enquanto outra linha acredita que os mesmos são considerados genericamente populares, contraditórios, anônimos e, talvez, por isto, devam ser, de certa forma, desvalorizados.

Observamos também que, no contexto educacional, em distintos modelos do ensino básico ou superior, pelo menos no caso do Brasil, quase nunca são utilizados em estudos ou

¹⁴ *Erasmus valorizando esta zona del language que el povo comparte com letrados, publicó varios volúmenes de adágios, comentando los para revelar sua riqueza. La Fontaine, que también los admiraba, hizo de ellos la trama de su fábulas.*

¹⁵ Oralitura pode ser definida como uma tradição literária, de contar histórias sem o uso da escrita. A sua origem inscrita na cultura popular se desenvolveu em diversas comunidades espalhadas no mundo, mas tem suas bases no termo extraído a partir dos povos indígenas da América Latina localizados nas Antilhas, Colômbia, México entre outros.

orientações escolares. Para Obelkevich (1997) isto ocorre porque “durante algum tempo, os provérbios foram considerados, pelas classes escolarizadas, com certa aversão, até mesmo desprezo: os provérbios, segundo elas, são antiquados, contraditórios, impossíveis de ser (sic) levados a sério.” (OBELKEVICH, 1997, p. 44, grifos nossos).

Refutamos a ideia de que os provérbios não podem ser levados a sério. No caso dos provérbios africanos, eles tornam-se ainda mais complexos pela gama de elementos e diferenças culturais do continente africano. Os provérbios são “passagens”, pontes, permitem a travessia e o encontro, também constituem enigmas, mediante a construção de poucas palavras podem ter múltiplos significados. Há ainda aqueles que estão relacionados ao culto e ao mistério, finalmente, são imagens produtoras de imaginários e representações.

Devemos procurar abrir bastante os olhos para enxergar nos provérbios algo a mais daquilo que apresentam. Eles exigem de nós um olhar intensificado. Os provérbios estão em torno de uma rede de signos e significados, devem ser entendidos não só pelo que falam, mas pela situação em que ocorre a enunciação.

Appiah (1997) trata desta complexidade a partir do provérbio *akan*: “se todas as sementes que caem crescessem, ninguém poderia seguir a trilha das árvores” (APPIAH, 1997, p. 187). Ele explica que, no provérbio, “sua mensagem é (geralmente) que, se todos fossem prósperos, ninguém trabalharia. Mas ele fala em sementes, árvores e trilhas pela floresta.” (APPIAH, 1997, p. 187). As outras imagens exemplificam um universo de fragmentos que podem ser ramificados em novos elementos filosóficos e poéticos. Este provérbio nos diz também: as trilhas da floresta conduzem a uma complexidade difícil de destrinchar. O que para Heidegger (1977) seriam os labirínticos “caminhos de florestas”, complicados até mesmo para aqueles que vivem a experiência cotidiana de percorrer suas trilhas. Também podemos dizer, ao compasso de Ki-Zerbo (2010), que os provérbios são “claros-escuros” (KI-ZERBO, 2010, p. XL) ao mesmo tempo. Isto quer dizer que entender um provérbio pode requerer certas iniciações e práticas restritas a determinados grupos.

“A arte de narrar esta definindo porque a
sabedoria – o lado épico da verdade – está em extinção”

Walter Benjamin

3 – Cap. 2. Paremiologia africana: Uma imersão na sabedoria dos provérbios

Para Obelkevich (1997), a oralidade tem a capacidade própria de acolher os provérbios.

Apesar de muito usados na escrita, eles são, primordialmente, gêneros orais, muitas vezes perspicazes e astutos, empregando uma enorme amplitude de recursos retóricos e poéticos no âmbito de sua extensão limitada. Metáfora, ritmo, aliteração, assonância, construções binárias: estes e outros recursos criam, na forma do provérbio, um eco sentido. (OBELKEVICH, 1997, p. 44).

Os provérbios e os aforismos, ditos, ditados e máximas passaram a integrar uma disciplina no campo da linguística, a paremiologia, palavra que vem da origem grega *paroimía* - provérbio, parábola - e do latim *paroemia*, definida como a ciência que estuda os provérbios e as formas fraseológicas. A paremiologia tem sido utilizada em pesquisas acadêmicas, produção de artigos e eventos interdisciplinares que procuram promover a sua fusão e a integração entre diversos campos de estudo, especialmente àqueles relacionados à linguagem. A paremiologia está presente na África, seja na construção da oralidade expressiva de provérbios e os diferentes modos de que circulação ou por linguistas que se ocuparam em pesquisas de compilações. No aspecto da compilação, dois autores chamam a atenção, eles são Emanuel Kunzika com *O Dicionário de provérbios kigongo* (2008) e Wmanbu Cabakulu com *Provérbios Africanos* (1992).

Emanuel Kunzika, conhecido por sua luta anticolonialista, produziu esta obra com a intenção de promover e difundir estes saberes entre comunidades, universidades, escolas e bibliotecas. Neste propósito o dicionário escrito por ele originalmente na língua *kicongo* foi traduzido em três línguas diferentes: português, inglês e francês. O dicionário conta com 1050 provérbios explicados. A língua *kicongo* pertence aos povos *Kakongo*, que nos dias atuais,

vivem separados. Estes povos, descendentes do antigo Reino do Congo¹⁶, estão alocados nos atuais países de Angola e do Congo. Embora a publicação tenha sido realizada somente em 2008, o trabalho de coleta iniciou-se em 1970, junto às comunidades *kacongo*.

Do Zaire, a pesquisa de compilação e interpretação do linguista Wmanbu Cabakulu resultou na obra *Proverbios Africanos* (1992). Esta obra escrita originalmente em francês e traduzida para o espanhol foi publicada na Argentina no ano 2000 para uma coleção de obras etnográficas. Ela reúne diversos provérbios do continente africano organizados por temas, com breves explicações e indicações de origens geográficas.

Na atualidade, o angolano Abreu Paxe, poeta, escritor e pesquisador vêm disseminando conhecimentos sobre os provérbios pela literatura no universo da cultura banto em Angola. Doutorando pelo programa de Pós-Graduação em Comunicação e Semiótica pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), ele defende a tese de que esses conhecimentos estiveram presentes nas formas mais distintas de circulação proverbial, bem antes da escrita dos colonizadores.

Estas obras e pesquisas indicam uma sugestiva participação de pensadores africanos no campo da paremiologia, em cursos ou colegiados diferentes, entre eles o da Comunicação. Devemos estar atentos ao resgate e o conhecimento acerca dos provérbios existentes em qualquer sociedade. Um dos mais importantes institutos de pesquisa, produção científica e cultural sobre provérbios se localiza na cidade de Tavira, em Portugal. A Associação Internacional de Paremiologia (AIP) promove colóquios interdisciplinares anuais desde 2007 para estimular a pesquisa internacional, reunindo um contingente de investigadores de diversas localidades do globo terrestre.

A cidade de Tavira foi batizada pela AIP como a capital mundial dos provérbios. No entanto, em cidades africanas, os provérbios parecem ter vida prática na comunidade e nas mais diversas esferas culturais. Elas circulam na sabedoria popular e das mídias, se fazem presentes desde a remota oralidade até a literatura pré e pós-colonial. Aparecem na poesia e

¹⁶ Segundo Nei Lopes (2011), o antigo Reino do Congo era uma nação constituída pelo povo bacongo, nas atuais regiões dos territórios Congo-Kinshasa e Angola. O Reino teve seu apogeu durante o século XV, quando foi encontrado pelos portugueses. A partir deste momento, manteve por longo período, relações diplomáticas com Portugal, inclusive com o tráfico negreiro de escravos para o Brasil. Ao fim do século e XVI e início do século XVII torna-se dominado pelas forças portuguesas. Mais tarde suas terras foram divididas entre Portugal, França e Bélgica no regime do neocolonialismo.

na filosofia africana, no cinema, nas estações de rádios, nos veículos impressos, na publicidade, nas redes sociais e até em aplicativos eletrônicos¹⁷.

2.1. A circulação dos provérbios pelos saberes: oralidade e escrita

Os provérbios também circulam pelo corpo, ou seja, estão na “mídia primária”¹⁸. A oralidade, acompanhada de gestos, são ações de linguagem que trazem consigo uma força prescrita principalmente na sonoridade unida a performance. Para as tradições negro-africanas, além do fator sonoro, o uso da palavra constitui um elemento sagrado; palavras não são ditas em vão. E, caso sejam proferidas, haverá evidentemente uma repercussão nem sempre positiva. O tradicionalista da oralidade Hampatê Bá diz:

Nas tradições africanas – pelo menos nas que conheço e que dizem respeito a toda a região de savana ao sul do Saara – a palavra falada se empossava, além de um valor moral fundamental, de um caráter sagrado vinculado à sua origem divina e às forças ocultas nela depositadas. Agente mágico por excelência, grande vetor de “forças etéreas”, não era utilizada sem prudência. (HAMPATÊ BÁ, 2010, p. 169).

O historiador Joseph Ki-Zerbo aproxima-se da compreensão, de que a palavra exerce poder sagrado. Elas são assim utilizadas em religiões tradicionais no continente africano e nas práticas da diáspora. A palavra possui o poder de realização.

¹⁷ Os aplicativos, ou programas para computadores e *smatphones*, são *softwares* com o objetivo de auxiliar os usuários em suas necessidades específicas, mas também de levar ao entretenimento como *games* e redes sociais por exemplo. A leitura se faz presente em aplicativos, e em nossa pesquisa, encontramos alguns aplicativos relacionados aos provérbios africanos como: o *African Proverbs* (Provérbios Africanos), o *African proverbs and quote* (Provérbios africanos e citações) e o *365 African Proverbs An african quotes per day* (365 Provérbios Africanos – Uma citação por dia). Estes e outros aplicativos sobre provérbios podem ser encontrados e baixados pelo aplicativo *Google Play*.

¹⁸ O termo “mídia primária” aparece em 1972 por Harry Pross na publicação de sua obra *Medienforschung* (Investigação da Mídia) onde o autor denomina o corpo como uma primeira mídia. É pelo corpo que movimenta o olhar e todas as articulações possíveis. O corpo é performático, erótico, estético e pelo corpo se move o gesto e também a fala. Há inúmeras situações em que o corpo pode provocar leituras, contatos (inclusive pelo fator sexual), mediante semioses diversas.

Para o africano, a palavra é pesada. Ela é fortemente ambígua, podendo fazer e desfazer, sendo capaz de acarretar malefícios. É por isso que sua articulação não se dá de modo aberto e direto. A palavra é envolvida por apologias, alusões, subentendidos e provérbios claro-escuros para as pessoas comuns, mas luminosos para aqueles que se encontram munidos das antenas da sabedoria. Na África, a palavra não é desperdiçada. (KI-ZERBO, 2010. p. XL)

A oralidade e a escrita são pontos cruzados na rede proverbial tradicional africana. Elas alcançaram diversas formas de mídias desde os tempos mais remotos: a oralidade se aplicava ao contexto corporal enquanto a escrita era talhada, riscada ou desenhada em paredes, rochas, madeiras e até mesmo areia¹⁹ (FIGURA 1). Ainda hoje estas formas continuam sendo praticadas e utilizadas nos meios tradicionais. A seguir trazemos uma destas figuras *sona* com o mito correspondente:

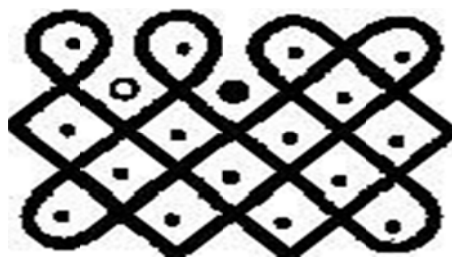


Figura 01 – *Sona: The Hunter and the Dog*. (GERDES, 2007, p, 11).

Um velho contador de histórias disse que um caçador, chamado Tshipinda, foi caçar levando o cão Kawa e pegou uma cabra selvagem. Ao retornar para a aldeia, o caçador dividiu a carne com Calala, o proprietário do cão. A Kawa foi servido os ossos.

Depois de algum tempo, Tshipinda pediu novamente os serviços do cão, mas este recusou-se a ajudá-lo. Ele disse ao caçador para levar Calala, já que era com ele que estava acostumado a dividir a carne.²⁰ (ibidem, p. 11, tradução nossa).

¹⁹ Os *desenhos de areia* dos povos *tchokwe* (também conhecidos como *quiocos*), levam o nome de *sona* e compõe um elevado *corpus* de mitos, fábulas, provérbios e contos. A obra *Desenhos de areia dos Quiocos no nordeste de Angola* (1983) de Mario Fontinha é uma das raras referências sobre os desenhos *sona*. Além das linguagens literárias nos *sona*, podem ser verificados estudos geométricos como a obra do moçambicano Paulus Gerdes intitulada *Drawnings from Angola: Living Mathematics* (2007). Segundo Gerdes (1991), os povos Tchokwe (ou Quiocos) “são conhecidos pela sua bela arte decorativa, que abrange desde a ornamentação de esteiras e cestos entaçados, trabalho em ferro, cerâmica, gravação de cabeças e tatuagens até pinturas nas paredes e desenhos em areia” (GERDES, 1981, p, 21).

²⁰ *An old storyteller said that a certain hunter, named Tshipinda, went on a hunt, taking the dog Kawa, and caught a wild goat. Upon returning to the village, the hunter divided the meat with Calala, the owner of the dog. Kawa was left with the bones.*

Nesta encruzilhada, Paxe (2015) expõe que o provérbio constitui uma “narrativa de vida” (PAXE, 2015). Em sua pesquisa atual, o autor percebe que o provérbio não se consolidou apenas na tradição oral, eles atravessaram séculos e acompanham a contemporaneidade, apresentando-se nas mais diversas formas de mídias. Paxe apresenta três desígnios de circularidade proverbial dos povos bantos²¹, em contextos orais ou escritos, tradicionais ou não, que estabelecem um sistema complexo aplicado à Comunicação. Ele define assim os seus critérios:

O primeiro basea-se (sic) na atualidade, por se fixar em suportes que constroem categorias convencionais de comunicação escrita ou baseados na escrita, como o livro, a revista, a bíblia, o jornal, a rádio, a televisão, o ambiente virtual, e outros meios e, por outro lado, o seu funcionamento e aproveitamento estético nas práticas artísticas modernas; poesia, narrativa, teatro, música que nos permite perceber como aquele se estrutura nestas e contamina estas (sic); O segundo é baseado na tradição, aqui e no contexto anterior, percebemos de que modo se realiza a comunicação referencial e a estética, nesse contexto pode-se perceber que o provérbio não baseado na escrita por se fixar em suportes incidentais que se alteram conforme a natureza, e estruturam pela comunicação diálogos inter artístico, manifestados pela voz, pela dança, pela escultura, pela tecelagem, pelo desenho e outros; o terceiro basea-se (sic) na atualidade, pela comunicação exploram as linguagens que consideráramos que é a “síntese” entre as duas anteriores a combinação entre o escrito e o não escrito, materializadas pela voz, pelo corpo, pelas palavras, pelas artes plásticas e por outros artefatos afins, nota-se aqui que o provérbio estabelece relações com as vanguardas, e aqui; tanto as vanguardas artísticas hoje, quanto o provérbio ontem, no contexto da tradição, estabelecem relações formais e de estrutura veiculadas pela poesia concreta, experimental e a performance. (PAXE, 2015, p. 01, grifos nossos).

Há, portanto, uma conexão entre os provérbios, a oralidade e a escrita que se distribuem em diversas formas e conteúdos comunicativos na história dos grupos africanos. Aquilo que permanece tem seu valor e o provérbio africano apresenta formas similares em outras

After some time, Tshipinda again asked for the services of the dog, but the latter refused to help him. He told the hunter to take Calala since it was with him that he was accustomed to dividing the meat. (GERDES, 2007, p. 11)

²¹Segundo Nei Lopes os bantos, ou *bantu*, formam um grande “conjunto de povos localizados em vasta porção do território africano, de Camarões à África do Sul e do oceano Atlântico ao Índico, na parte da África Oriental” (LOPES, 2006). Estes povos têm grandes influencia na cultura brasileira, uma vez que durante quatro séculos em média (XVI, XVII, XVIII e XIX) chegaram ao Brasil, milhares de habitantes desta região do continente africano, para o trabalho forçado.

comunidades africanas além dos bantos, tal como os povos *yorubá*²² e *akan*. Em Gana, por exemplo, existe o cargo de orador para aqueles que dominam o conhecimento proverbial. Para os povos *akan*, habitantes deste país, a palavra tem valor na boca de certas pessoas qualificadas. Elas possuem a cátedra da oração dentro da comunidade.

Entre os *igbo*, na Nigéria, não é diferente. Nessa cultura há cargos conferidos (como se pode ver em *A Flecha de Deus* (2011) do escritor nigeriano Chinua Achebe) como a de orador: “Nwaka era um grande homem e um grande orador, chamado por seus amigos de Dono da Palavra” (ACHEBE, 2011, p. 62). Já em Madagascar, entre os *merinas*, segundo Obelkevich, “espera-se que os líderes sejam oradores e que possuam o domínio de um grande número de provérbios.” (OBELKEVICH, 1997, p. 46).

O orador, em diversas sociedades africanas, é o principal responsável por discursos políticos, festivos ou religiosos. Os griôs (forma aportuguesada para *griot*) também dão especial atenção aos contadores de histórias e narradores populares. É importante lembrar que nem todo orador é um *griot*. De acordo com Hampatê Bâ (2010), e por causa do pouco conhecimento que se tem da cultura africana, confundimos constantemente a relação dos oradores nestas sociedades, suas diferenças e funções de cada um. Ele nos ensina que “contraditoriamente ao que alguns possam pensar, a tradição oral africana, com efeito, não se limita a histórias e lendas, ou mesmo relatos mitológicos ou históricos, e os *griots* estão longe de ser seus únicos guardiães e transmissores qualificados.” (HAMPATÊ BÂ, 2010, p. 169).

O *griot* geralmente é um animador, ator, genealogista, contador de lendas e mitos que, assim como outros oradores, inclui o provérbio em seu repertório. A ele é garantido o poder de inventar histórias nem sempre verídicas. Já os oradores e também os guardiães da palavra tem a responsabilidade da oração memorial. Os discursos devem ter a responsabilidade de noticiar fatos, e os conhecimentos devem ser transmitidos com suas peculiaridades, para manter sua integridade de geração em geração.

²² Povos africanos que habitam a região sudoeste da Nigéria e se dividem em diversos subgrupos como Ibó (*Igbo*), Ondó, Ketu entre outros. Os Iorubas, assim como os Bantos e os Minas, além de outros grupos têm bastante influência na cultura negra do Brasil.



Figura 02: (Oradores) – Porta voz da corte dos povos *ashanti* com insígnia-provérbio de madeira banhada a ouro. (BARGNA, 2010, p. 96).

A imagem acima reúne arte, oralidade e provérbios. Dois oradores *ashanti* (umas das estirpes dos povos *akan*) carregam bastões com distintivos superiores diferenciados, bem como os traços geométricos estampados de suas vestimentas de tecidos, em que há a inserção dos provérbios. Cada um dos símbolos traduz fábulas, mitos, historicidades e, principalmente, provérbios. A oralidade, em diversas sociedades, exerce função primordial. Já na cultura ocidental ela tornou-se desfavorecida ou alocada para segundo plano, logo após o aparecimento da escrita. Paul Zumthor (1997) nos lembra da trama de convencionalismos que se opõe à oralidade

Em razão de um antigo preconceito em nossos espíritos e que pré-forma nossos gostos, todo produto das artes da linguagem se identifica com uma escrita, donde a dificuldade que encontramos em reconhecer a validade que não o é. Nós, de algum modo, refinamos tanto as técnicas dessas artes que a nossa sensibilidade recusa espontaneamente a imediatez do aparelho vocal. (ZUMTHOR, 1977, p. 11)

Zumthor considera que o som expresso pela boca, juntamente com a linguagem, constroem um símbolo primordial na qual a poesia se manifesta. Acrescentando-se aí a melodia presente na fala. Houve, na progressão científica, filosófica e cultural, o abandono ao

valor da oralidade, embora o canto tenha mantido seu valor, perdeu-se o timbre da fala como signo poético. Entretanto, nas tradições africanas e no interior de comunidades tradicionais ou nas sociedades indígenas de diferentes países, ainda se conservam o valor ao timbre da fala pronunciada ou cantada.

A oralidade e a expressão do conjunto de mitos, poesias, narrativas e também de provérbios, é uma técnica de conhecimento utilizada na África e na diáspora africana. Mesmo que diversas sociedades africanas (ao contrário do que se imaginou) possuam a escrita, é na oralidade que se sustenta a forma mais arraigada para dirigir seus conhecimentos, valores e ensinamentos.

Uma das características das culturas africanas tradicionais, a sua característica essencial, é a oralidade. Enquanto, no quadro da escrita, as fontes de valores são os “autores” e as suas obras, o que criam reflexos culturais que levam os pensadores a negar qualquer réstea de pensamento onde não encontrem obras escritas, devemos hoje reconhecer que a oralidade pode produzir obras culturais muito ricas. (AGUESSY, 1977, p. 108).

A escrita na África não se desenvolveu da mesma maneira como em outras civilizações. Isso não reduziu, para os africanos, o valor da oralidade. Nesta ótica, Aguessy diz que “somente uma informação deficiente sobre o campo cultural africano poderia levar a dizer que a África não criou sistemas de escrita pictográfica (escrita de idéias ou escrita de palavras) ou fonética (escrita silábica ou escrita alfabética)” (ibidem, p. 108).

Em 2009, a africanista Elisa Larkim do Nascimento, juntamente com o designer Luiz Carlos Gá, publicam o resultado da pesquisa sobre o ideograma *adinkra*. Na obra, a autora identificou a existência de uma escrita singular presente somente na região dos povos akan (Gana e Costa do Marfim). Algo que Aguessy (1977) já havia apontado outras escritas:

Como hoje em dia se reconhece, toda a sociedade humana dispõe de um meio de fixação específico que lhe permite uma certa apropriação do tempo. Mas, para lá desta afirmação geral que vale para toda a sociedade, convém precisar que apesar da existência da escrita *bamun* (Camarões), apesar da escrita *vai* (Serra Leoa), da escrita *nsidibi* (Calabar, Nigéria Oriental), das escritas *basae mende* (Serra Leoa e Libéria Oriental), as sociedades referidas não fizeram dela o mesmo uso que a civilização chinesa ou a civilização oriental. (ibidem, p. 108).

Appiah nos diz, no entanto, que

Isso não equivale negar que haja vigorosas tradições de cultura oral – religiosas, mitológica, poética e narrativa – na maioria das línguas “tradicionalistas” da África abaixo do Saara, nem a ignorar a importância de algumas línguas tradicionais escritas. (APPIAH, 1997, p. 20).

Verificamos que a presença da oralidade nas sociedades negro-africanas não é algo tão simples e natural como muitos imaginam. Se uma determinada criação poética (oral) chega à escrita, pode haver maiores dificuldades em sua interpretação, pois, muitas formas incidem sobre diferentes contextos ou foram criadas apenas para serem expressas e compreendidas na oralidade por vias orais, tal como Vansina (2010) explicita:

Fu Kiau, do Zaire, diz, com razão que é ingenuidade ler um texto oral uma ou duas vezes e supor que já o compreendemos. Ele deve ser escutado, decorado, digerido internamente, como um poema, e cuidadosamente examinado para que se possam apreender seus muitos significados – ao menos no caso de se tratar de uma elocução importante. (VANSINA, 2010, p. 140).

E é neste caminho, tal como uma poesia enunciada, que os provérbios obtêm o ouvir estético. Saber ouvir é uma maneira de sentir seus estratagemas de comunicação. Colombres diz: “(...) é que, enquanto na Europa os provérbios são considerados linguagens literárias estereotipada, na África atingem vida própria, e com o brilho e ritmo da poesia voam como abelhas, de boca a orelha.” (Colombres, 2000, p. 07, tradução nossa)²³.

A oralidade é uma dimensão que faz parte do imaginário popular e da poesia e que alimenta o exercício da memória. Além de poetizar (a vida) pela fala, a oralidade guarda tesouros que são transmitidos por gerações. Dravet destaca esta possibilidade.

²³ *Es que mientras en Europa los provérbios son considerados un lenguaje literario estereotipado, en África alcanzan vida propia, y con el relumbro y el ritmo de la poesía vuelan como abejas, de boca a oído.*

É exatamente pela transmissão oral que os conhecimentos mais antigos, arcaicos e primitivos se mantêm vivos e atuantes numa cultura. Arquivos que desafiam todas e qualquer tecnologia moderna, os conhecimentos orais se utilizam de técnicas de memorização anteriores à escrita: o canto, a repetição, a versificação, a rima, a imagem mental, o jogo, o gesto. (DRAVET, 2014, p. 77).

A oralidade com suas expressões faciais, olhares, timbres de voz, acompanhadas por gestos e mímicas está associada ao que Benjamin (1994) qualificou sobre o papel do narrador. Os gestos que acompanham a fala e as expressões não se distanciam das funções narrativas. Ele aponta que os narradores existiam na Grécia antiga, mas que sua atividade é interrompida com o surgimento do romance na Europa. Já na África a narrativa persiste e sempre esteve acompanhada dos elementos básicos do corpo e das relações de trabalho. Benjamin diz que

A alma, o olho e a mão estão assim inscritos no mesmo campo. Interagindo, eles definem uma prática. Essa prática deixou de nos ser familiar. O papel da mão no trabalho produtivo tornou-se mais modesto, e o lugar que ela ocupava durante a narração está agora vazio. (Pois a narração, em seu aspecto sensível, não é de modo algum o produto exclusivo da voz. Na verdadeira narração, a mão intervém decisivamente com seus gestos apreendidos na experiência do trabalho, que sustentam de cem maneiras o fluxo do que é dito) (BENJAMIN, 1994, p. 220).

Na África a função de ofertar em poucas palavras conteúdos profundos de sabedoria, na maioria das vezes, transmitidos pela oralidade, é tarefa dos mais velhos. “Os provérbios são missivas legadas à posteridade pelos ancestrais.” (HAMPATÉ BÂ, 2010, p. 183). Diverso, poético, muitas vezes complexo, os provérbios servem à orientação, formação, de maneira lúdica, como ato de confortar e admoestar. Os provérbios africanos tem uma relação estrita com o ambiente natural, espiritual e são utilizados às vezes de forma política, jurídica e religiosa.

Os mitos, contos, adivinhações, provérbios e enigmas, etc., ainda mal estudados e mal conhecidos, nem sempre constituem simples expressões de valores folclóricos. Eles representam muitas vezes técnicas de memorização e de difusão do saber ou de uma mensagem. (SOW, 1977, p. 27)

A memória é um campo logístico de informações e conhecimentos, que trabalha na construção do imaginário existente pelo processo da vida individual ou coletiva. A memória como ferramenta da oralidade é bastante difundida no continente africano, em diversos grupos, quase sempre são os mais velhos que carregam a responsabilidade da sabedoria. Para Ecléa Bosi (1994) esta relação está condicionada a experiência de vida e das emoções adquiridas:

Um verdadeiro teste para a hipótese psicossocial da memória encontra-se no estudo das lembranças das pessoas idosas. Nelas é possível verificar uma história social bem desenvolvida: elas já atravessaram um determinado tipo de sociedade, com características bem marcadas e conhecidas; elas já viveram quadros de referências familiar e cultural igualmente reconhecíveis: enfim, sua memória atual pode ser desenhada sob um pano de fundo mais definido do que a memória de uma pessoa jovem, ou mesma adulta, que, de algum modo, ainda está absorvida nas lutas e contradições de um presente que a solicita muito mais intensamente que a uma pessoa de idade. (BOSI, 1994, p. 60).

Os velhos, ao caminharem para o término de sua travessia, encontram o “estado da morte” segundo Benjamin (1994). E é neste encontro que eles fixam de forma mais lúcida as suas experiências. Ali a sabedoria e as imagens se manifestam com maior acuidade. Uma coroação para a narrativa, nas palavras de Benjamin:

Ora, é no momento da morte que o saber e a sabedoria do homem e, sobretudo sua existência vivida – e é dessa substância que são feitas as histórias – assumem pela primeira vez uma forma transmissível. Assim como no interior do agonizante desfilam inúmeras imagens – visões de si mesmo, nas quais ele se havia encontrado sem se dar conta disso -, assim o inesquecível aflora de repente em seus gestos e olhares, conferindo a tudo o que lhe diz respeito aquela autoridade que mesmo um pobre-diabo possui ao morrer, para os vivos em seu redor. Na origem da narrativa está essa autoridade. (BENJAMIN, 1994, p. 207).

Na África, antes da colonização europeia e da imposição de seus modos culturais, a educação se baseava na ordem natural das coisas. Hampaté Bâ (2010) explica que os jovens somente entravam na “Escola da Vida” aos 21 anos de idade e nela permaneciam até os 42 anos. Com essa idade, eles se formavam e já eram capazes de iniciar outros jovens em suas diversas experiências, tanto pela oralidade como pelo trabalho. Reside nesta “Escola da Vida”

a valorização dos sujeitos mais velhos enquanto mestres e sábios, garantindo-lhes o reconhecimento por uma vida que nem sempre foi dedicada somente ao pensamento, mas ao trabalho, ao lazer e as interações. Em nenhuma atividade o conhecimento se afasta da vivência, pelo contrário, ele atua conjuntamente a todo instante com as práticas de vida. Para Ki-Zerbo

Indubitavelmente, a tradição oral é a fonte histórica mais íntima, mais suculenta e melhor nutrida pela seiva da autenticidade. “A boca do velho cheira mal” – diz um provérbio africano – “mas ela profere coisas boas e salutares”. Por mais útil que seja, o que é escrito se congela e se disseca. A escrita decanta, disseca, esquematiza e petrifica: a letra mata. A tradição reveste de carne e de cores, irriga de sangue o esqueleto do passado. Apresenta sob as três dimensões aquilo que muito frequentemente é esmagado sobre a superfície bidimensional de uma folha de papel. (KI-ZERBO, 2010 p. 39)

O historiador enaltece a oralidade como fonte de consulta, especialmente da história da África. Ele argumenta ainda que as peripécias dos velhos muitas vezes inspira desconfiança, do mesmo modo que também se desconfia daquilo que está escrito. Tal como “(...) os documentos de arquivos que, por sua própria inércia e sob sua aparente neutralidade objetiva, escondem tantas mentiras por omissão e revestem o erro de respeitabilidade”. (KI-ZERBO, 2010, p. 39). Obelkevich (1997) respalda este pensamento, ao dizer que:

Os provérbios são uma fonte privilegiada, um ponto de entrada no domínio mais amplo do oral e das fórmulas. E para todos nós, imersos em material impresso (e expresso), superexpostos a livros, textos, escritas e escrituras, eles são o corretivo clássico: podemos lembrar-nos de que os provérbios “existiram antes dos livros”, e “não são os livros, mas os velhos dizeres, que regulam a conduta humana” (OBELKEVICH, 1997, p. 74).

A oralidade tem o potencial de valorizar os conhecimentos que se perderam, mais do que isso, ela tem um papel fundamental na construção de sentidos, na orientação de vida e de conhecimentos relevantes aos indivíduos ou para pesquisadores sobre a história oral e para etnógrafos, de forma que Aguessy aponta:

Portanto, quando falamos de oralidade como característica do campo cultural africano, pensamos numa dominante e não numa exclusividade. Neste sentido, a oralidade numa cultura permite privilegiar o aspecto oral na aquisição e transmissão dos conhecimentos e dos valores, dispondo de um meio de fixação específico. (AGUESSY, 1977, p. 108).

Este papel de fornecer informações com símbolos diversos que são conhecidos no cotidiano levam os provérbios a contrariarem certas preponderâncias. Sabemos que em uma sociedade capitalista, avançada ou emergente, complexa de símbolos de informações, os provérbios regionais podem gerar dificuldades de interpretação. O próprio caráter do provérbio é a sua natureza universal sobre espaço e tempo. As possibilidades de desvendar o mundo por meio dos conhecimentos sintéticos é uma forma de respeito à sua sabedoria.

Voltar ao passado pelo exercício de apreensão dos significados dos provérbios nos faz estar atentos a sua sabedoria, além da valorização da sua expressão oral, ele faculta o exercício da memória e da valorização aos mais velhos. Neste sentido é que Aguessy afirma que

Os provérbios não são obras secundárias e, além disso, revelam-se como sendo belos “resumos” de longas e amadurecidas reflexões, resultado de experiências mil vezes confirmadas. O caráter anônimo dos provérbios traduz a sua profunda inserção no âmago da experiência e da vida colectiva, depois de longas rodagens e experiências. (AGUESSY, 1977, p. 118).

Finalmente, cabe ressaltar que provérbios, africanos ou não, contribuem no exercício da oralidade pela própria oralidade e são bem providos pelo exercício de arquivo da memória. Porém, jamais deixariam de ser importantes na escrita, inclusive como veremos nos exemplos da literatura, que apontaremos mais adiante. Os provérbios são parte da história dos povos africanos e constituem valores de referência e criatividade seja na oralidade ou na escrita.

Tudo isso não seria capaz se estas sociedades “primitivas” não tivessem valorizados seus conhecimentos, interiorizado seu espírito e arquivado esta transmissão oral. Poucos mestres da tradição que utilizam apenas a oralidade continuam vivos. Eles são o legado da

sabedoria de milhares de anos, resistem à violência dos colonizadores e dos devastadores. Os provérbios africanos atravessaram fronteiras e se distribuíram pelo continente europeu e americano através da diáspora. E muitas vezes, os mesmos acabaram sendo preservados na escrita colonial e pós-colonial. Na diáspora, os conhecimentos proverbiais continuaram sendo transmitidos pela sabedoria dos mais antigos.

Acreditamos por fim que, para descobrir um novo conhecimento, “(...) um novo mundo, é preciso saber esquecer seu próprio mundo, do contrário o pesquisador estará simplesmente transportando seu mundo consigo ao invés de manter-se “à escuta”. (Hampaté Bâ, 2010, p. 212).

Nyansapow (Nó da sabedoria)

“É o sábio quem desata o nó da sabedoria.”

Provérbio akan.

4 – Cap. 3. O provérbio africano em imagens e imaginários

Em relação à escrita na África Negra, assistimos a circulação dos provérbios como uma possibilidade de leituras, mesmo sabendo que para estes povos a escrita não se fez mais importante que a oralidade. A escrita existe e existiu de diferentes maneiras no continente africano e é anterior à chegada dos mulçumanos e outros colonizadores. O *adinkra* compõe uma dessas formas, já que é um conjunto ideográfico criado pelos povos *akan* (habitantes da região da Costa do Marfim e de Gana) que criam e se comunicam por provérbios inseridos em seu alfabeto diferenciado e artístico.

Em uma observação semiótica a estes signos, Paxe (2014) nos diz que a poesia pode ser expressa em imagem, tal como a geometria expressa na poesia concreta, por exemplo, desta maneira o provérbio também pode ser traduzido em artes visuais, em formas complexas. Uma característica dos provérbios africanos é sua utilização mediante imagens. O uso da imagem como escrita indica também, a possibilidade de novas leituras e percepções. Flusser (2010) já havia dito que “o homem primitivo devorava tudo. Ele lia tudo ao seu redor e em seu interior, interpretando: árvores e sonhos, estrelas e as borras de café, o voo dos pássaros e seu próprio fígado” (FLUSSER, 2010, p. 93).

O provérbio circula e se encontra nas tradições negro-africanas tanto como palavra ou imagem (arte-mídia). Neste capítulo, escolhemos dois aspectos visuais para apresentação desta ideia. O primeiro será o conjunto ideográfico *adinkra* dos povos *akan*. O segundo está relacionado às diversas expressões dos povos *bantu*, especificamente dos povos habitantes da região Cabinda, que utilizaram o provérbio em produtos artísticos e artesanais.

Adiantamos que devido à falta de referências bibliográficas e icononográficas sobre o tema apresentado neste capítulo, especialmente sobre os testos de panela e as esteiras de Cabinda, alguns apontamentos e ilustrações foram colhidas em páginas disponíveis na Internet, a exemplo das obras *Filosofia tradicional dos cabindas* (VAZ, 1961) e *O simbolismo dos Cabindas* (VAZ, 1966) digitalizadas e disponíveis na página oficial de Cabinda (Angola): www.cabinda.net.

3.1. Adinkra: a circulação imagética dos provérbios entre os *akan*

O ideograma *sankofa* (Figura 03), assim como ideogramas chineses, expõe um provérbio ou conceito: ele pertence ao conjunto ideográfico *adinkra* dos povos *akan* e, segundo Elisa Larkin Nascimento (2008), este conjunto ideográfico “tem um significado complexo, representado por ditames ou fabulas que expressam conceitos filosóficos.” (NASCIMENTO L., 2008, p. 31).

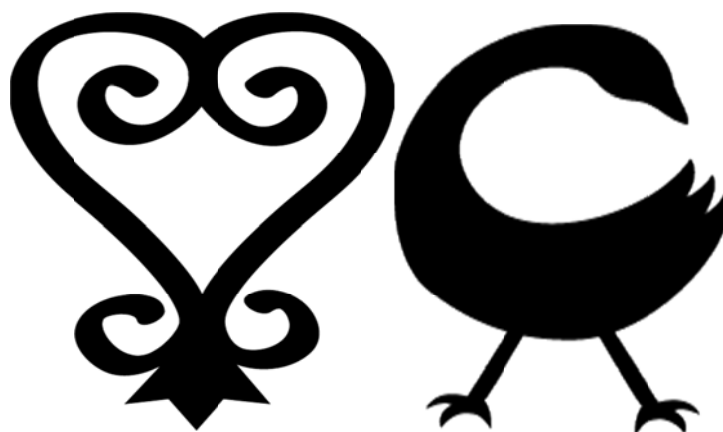


Figura 03: *Sankofa*: “Nunca é tarde para voltar e apanhar o que ficou atrás. Símbolo da sabedoria de aprender com o passado para construir o futuro.”
Provérbio *Akan* (NASCIMENTO L.; GÁ, 2009, p. 40-41).

Adinkra causou-nos certa impressão, ao primeiro contato que tivemos com estes signos ao aprofundar a pesquisa sobre os provérbios. Muito embora eles estejam impressos

em esculturas, objetos e tecidos africanos, não sabíamos da existência de uma escrita naqueles elementos artísticos e artesanais, muito menos que esta escrita representava provérbios filosóficos da cultura *akan*. Nascimento diz que

Além das grafias (sistemas pictográficos, ideográficos e fonológicos – sendo estes alfabéticos ou silábicos), existe a escrita por meio de objetos. Na África, os pictogramas constituem forma de expressão rica e extremamente variada, registrando saudações, anedotas, fábulas ou advertências. (NASCIMENTO L., 2008, p. 35).

O ideograma *sankofa*, um dos símbolos mais conhecidos da cultura negro-africana, pertence à *adinkra*. Podemos dizer que o pensador africanista Abdias do Nascimento (1914 – 2011), juntamente com Elisa Larkim do Nascimento, promoveram a divulgação deste ideograma no Brasil, de forma mais abrangente e acessível através da criação do Instituto de Pesquisas e Estudos Afro Brasileiros (IPEAFRO)²⁴. Partes destas pesquisas podem ser encontradas em uma página específica na Internet sobre o tema: <http://ipeafro.org.br/>.



Figura 04: Ideograma Adinkra (NASCIMENTO A., Rio de Janeiro, 1992).
Acrílico sobre tela, 100 x 150 cm

²⁴ O Instituto de Pesquisas Afro Brasileiros (IPEAFRO) está sediado no Rio de Janeiro e atua na área de pesquisa e resgate da história da cultura ancestral negra no sentido de promover o desenvolvimento da identidade do povo afrodescendente no Brasil e sua integridade humana no contexto mundial. No site do IPEAFRO (www.ipeafro.org.br) é possível encontrar pesquisas, imagens, resultado de pesquisas e informações sobre o trabalho da organização.

Abdias do Nascimento²⁵ atuou em diversas áreas, entre elas a de artes visuais, sua tela *Adinkra* (Figura 04) constitui uma rememoração ao conjunto artístico-ideográfico conhecido como um antigo sistema de escrita e possui amplo significado, que segundo Nascimento (2009)

A importância desse fato é incomensurável porque a ciência etnocentrista européia negou que a África tivesse história alegando que seus povos nunca criaram sistema de escrita. Ledo engano, pois além dos hieróglifos egípcios, existem inúmeras escritas antes da escrita árabe (NASCIMENTO L., 2009, p. 23).

No capítulo anterior, ao abordar a condução da oralidade por agentes especializados, citamos a presença de oradores na sociedade *akan*. Ou seja, aqueles que detêm cargos à prática da oralidade e do conhecimento de diversos provérbios, tratados como linguistas do rei²⁶.

Eles são identificados, vestem-se com tecidos grafados, repletos de símbolos e levam consigo bastões com símbolos relacionados à provérbios que os caracterizam. Logo, percebemos que há uma circularidade dos provérbios impregnados em imagens, lidos pela escrita pictográfica, carregado de responsabilidades civis que se ajustam à oralidade.

Os símbolos-provérbios *adinkra* estão relacionados à nobreza dos *akan* e suas linhagens. Segundo Nascimento, o significado da palavra *adinkra* traduz-se por “adeus” (NASCIMENTO, 2008, p. 31), visto que dentro da composição histórica destes povos, a propriedade da escrita provém de um mito em que um antigo rei dos povos *akan* detinha a sabedoria de estampa-la em tecidos e outros objetos. Seu nome era *Nana Kofi Adinkra*

²⁵ O intelectual negro Abdias do Nascimento foi professor, artista plástico, senador, dramaturgo e um importante ancestral na militância do movimento negro brasileiro. Nas áreas artísticas, além de produzir diversas telas de pintura com referências ao Pan-Africanismo, foi criador do Teatro Experimental do Negro em 1944, grupo que revelou diversos atores e atrizes negros(as) para o cenário nacional. Entre outras atividades intelectuais, Abdias, durante seu exílio na década de 1970, lecionou na Universidade do Estado de Nova York, em Buffalo, e na mesma instituição foi também o criador de um centro de estudos denominado Cultura Africana no Novo Mundo.

²⁶ Segundo Nascimento (2008): “na tradição *akan*, cada soberano tem seu linguista, uma espécie de embaixador, relações-públicas, ouvidor-geral e porta-voz. A fama e o sucesso de um rei dependem, em grande parte, da eloquência e do desempenho de seu linguista, pois este constitui um elo entre o rei e o seu povo. O bastão do linguista simboliza a autoridade e o poder político do soberano. O conteúdo simbólico proverbial que o bastão comunica significa o Estado que o linguista representa”. (NASCIMENTO L., 2008, p. 38).

(LOPES, 2009, p. 31). Segundo a tradição oral da Costa do Marfim, *Adinkra* (o rei) foi degolado por ordem do rei dos povos *ashanti*. O Rei Osei Bonsu, seu opositor, não aceitava que o Rei Adinkra estivesse prosperando em seus empreendimentos gráficos. Adinkra então, ao morrer, “despediu-se” e deixou seu nome conhecido como “adeus”. Complementando este mito, Lopes (2010) mostra outra definição, agora pelo viés etimológico:

A palavra “adinkra” pode se decompor em “dinkra”, ou seja, “desperdi-se do kra”, termo estes que os dicionários traduzem como “alma”. Entretanto, muito mais que isso, esse elemento constitutivo do ser humano (além do *sunsum*, caráter, personalidade; o *ntoro*, “anjo-da-guarda”; o *mogya*, corpo físico; e o *tumi*, a força vital no sentido estrito) é, para os acã, a própria manifestação da força humana, o élan vital, sendo, ainda, o condutor do destino do indivíduo, o qual emana Onyame, o Ser Supremo. (LOPES, 2010, p. 30).

Observem que o *adinkra* constitui uma rede de símbolos amparados pelo mito, os provérbios, a religiosidade e outros fatores complexos. Sua reprodução técnica tradicional perdura até os dias atuais, na produção de tecidos (Figura 05) em que ainda é utilizado por conjunto ideográfico. A vestimenta que incorpora estampas ideográficas *adinkra* é utilizado em eventos e festivais, inclusive em ocasiões fúnebres devido, certamente, ao contexto de sua origem etimológica e mitológica.



Figura 05: Tecido *Kente*: *Ashanti*. (BARGNA, 2010, p. 94).

A estampa dos diversos tecidos ilustrados, além de traçar fios geométricos, representa diferentes provérbios que serão destinados a pessoas nobres da sociedade *ashanti*²⁷. Estes grupos étnicos estão localizados atualmente em Gana e pertencem ao complexo cultural *akan*. Historiadores da arte já observaram nestes objetos uma linguagem de evocação, Junge (2010) descreve que “a estes tecidos são dados nomes referentes a provérbios: o seu uso era estritamente disciplinado reservando certos desenhos, cores e materiais (particularmente seda) ao soberando (*ashantene*) e a sua corte” (JUNGE, 2010, p. 94).

Os símbolos *adinkra*, com os respectivos provérbios *akan*, circulam com estas formas artísticas no trabalho, na economia e na filosofia, na comunicação e na política. Para Appiah,

os pesos figurativos de latão usados para pesar o ouro em pó associam-se a provérbios que eles representam, de um modo que significa que a condução diuturna dos negócios oferecia lembretes de ideias da sociedade e da natureza; e os mesmos tipos de códigos culturais são encontrados nas padronagens impressas dos tecidos *adinkra*, ou entalhadas em nossos banquinhos. (APPIAH, 1997, p. 188).

Anéis em formas e motivos relacionados à ecologia são direcionados a nobreza *ashanti* e a determinadas responsabilidades dentro da comunidade. Na imagem (Figura 06) ilustrada encontramos, alguns provérbios relacionados a um dos anéis escolhidos, o escorpião: “quem provoca a irritação do chefe vai sentir isso por muito tempo” e “quando um escorpião marrom ferroa um filho, a dor perdurará até o fogão esfriar” (JUNGE, 2004, p. 245).



Figura 06: Anéis de ouro em formatos de palmeira, escorpião e peixes. (JUNGE, 2004, p. 245).

27 O nome *ashanti* também é conhecido no Brasil pela Casa das Minas Casa Fanti-Ashanti, terreiro de candomblé fundado em 1954 pelo Babalorixá Euclides Menezes Bezerra (Talabyan) em São Luís do Maranhão. Assim como *ashanti*, os *fanti* também constituíam uma linhagem do complexo cultural *akan*.

Observa-se, ainda, que em outras regiões da África, algumas outras etnias, muitas vezes provenientes do grupo *akan*, mantiveram produções artísticas trabalhadas em relação aos provérbios. Segundo Balogun (1977), “na arte palaciana do Daomé, os símbolos atributivos, inspirados em adágios alegóricos, são uma notável ilustração do tratamento dos símbolos enquanto veículos de ideias.” (BALOGUN, 1977, p. 80).

Para além de seus povos, os signos *adinkra* costumam influenciar ou adentrar em outras sociedades pelo ideológico, padrões de consumo e pela arte ou design. É possível encontrar na Internet, em sites de pesquisa, transições dos símbolos *adinkra* para desenhos contemporâneos, inclusive na utilização de tatuagens corporais. Já o *sankofa* é bastante utilizado como projetos, instituições e outras formas de identidade da população negro-africana, devido, principalmente, a associação do provérbio com a ancestralidade.

Observamos, então, um visível fluxo dos provérbios em diversos afluentes do rio *akan* que produzem uma linguagem visual, oral ou escrita, possíveis em tradução semiótica. Para Paxe (2008), “este uso pode ser expresso/observado na imagem acústica ou visual não apenas no sentido moralizador. Ele condensa, resume a palavra, entenda-se a sabedoria dos antepassados não do ponto de vista passadista, mas virada para o presente.” (PAXE, 2008). O autor acredita que, em Angola, assim como outros países ou povos africanos, os provérbios podem ser delineados em esculturas, trançados à palha entre outros elementos como veremos a seguir.

3.2. As imagens proverbiais em Angola

A província de Cabinda se localiza ao Norte de Angola, região fronteiriça com a República Democrática do Congo, e abriga diversas etnias: *Basundi*, *Baluango (Baiombi)*, *Balingi*, *Bavili*, *Bakongo*, *Bakoki*, *Bauoio*, entre outros povos descendentes do antigo Reino do Congo. De maneira criativa, estas etnias souberam trabalhar formas de arte e de comunicação bastantes peculiares. Suas expressões orais estão inscritas em esculturas, esteiras com grafias geométricas e também desenhos de areia com assim como em mitos, fábulas e adivinhações.

O escritor angolano Oscar Ribas (1909–2004), além de ser considerado o pai da literatura ficcional angolana, publicando diversas obras e ensaios, foi um dos primeiros etnólogos a observar a existência de uma literatura oral angolana, a chamada oratura²⁸. Segundo Padilha (1995), Ribas tornou-se um fidedigno conhecedor das línguas nativas devido ao fato de transitar entre o conhecimento erudito e o popular. Suas pesquisas foram relevantes para o conhecimento da diversidade étnica e da riqueza dos gêneros orais, entre eles, os provérbios. Os provérbios em Angola nas suas diversas regiões são considerados um patrimônio linguístico.

Missoso II (1964) compõe uma dentre outras diversas obras de Ribas com uma proposta antropológica. Nesta pesquisa, ele analisa o provérbio entre os povos *kibundu*. Durante oito anos ele fez um intenso estudo etnográfico e literário, realizando compilações que duraram quase uma década para se concretizar. Em diversos momentos, além de acompanhar rituais religiosos, festivos, Ribas (1979) costumava acompanhar as rodas organizadas diante da fogueira durante a noite, onde se manifestava diversas narrativas da literatura oral.

Com relação aos provérbios em esteiras e testos (tampas) de potes (panelas), a pesquisa do missionário José Martins Vaz (1969) que, a serviço da congregação dos Missionários do Espírito Santo, chega à província de Cabinda, em 1948, pode nos ajudar a compreender de perto a relação imagem-escrita. Segundo o autor, sua representação como missionário nestas comunidades contribuiu bastante para os seus objetivos acadêmicos, uma vez que ele era constantemente convidado a participar dos pleitos jurídicos locais, realizados segundo os costumes da população cabindense. Vaz observou momentos nos quais o provérbio se manifestava vivamente. Os provérbios surgiam no cotidiano, nas brincadeiras de crianças, nas festas e rituais diversos. O provérbio era onipresente nas comunidades daquele lugar.

A arte dos cabindas permanece sacralizada na história e, hoje parte destas obras coletadas pelos missionários (entre elas, as peças da pesquisa de Vaz), são expostas e

28 O termo oratura têm seu significado na rede da literatura oral. O termo oratura foi introduzido pelo professor e linguista ugandês Pio Zirimu na década de 1960. Entretanto, Câmara Cascudo aponta que a literatura oral baseia-se nas aplicações de gêneros da oralidade como: fábulas, mitos, adivinhas, provérbios entre outros e ainda segundo ele o termo teria sido criado pelo etnolinguista Paul Sébillot em 1881, quando este lançou a obra *Littérature Orale de la Haute Bretagne*.

preservadas em museus europeus e dos Estados Unidos²⁹, principalmente em Portugal, como no Museu da Ciência da Universidade de Coimbra³⁰ e no Museu Nacional de Etnologia em Lisboa.

3.3. Testos de panela: arte-mídia em Cabinda

Sabemos que em África há diversas mídias que podem transportar uma mensagem: o toque dos tambores, por exemplo, que ao emitir sons diferenciados trazem recados à comunidade ou ao mundo espiritual, como também outras formas de comunicados, muitas vezes, carregados de provérbios, podem compartilhar algo: morte, festas, urgências entre outras informações.

Os testos de panela correspondiam no passado a uma dessas formas alternativas, ou seja, uma parte da comunicação entre os habitantes era realizada pelo design de tampas de panelas, arte bastante peculiar dos povos *Kakongo*. A arte de que falamos esta direcionada à esculturas de tampas para panelas de barro, mas não qualquer tampa. Elas eram esculpidas em madeiras com diversos desenhos, cada desenho podia informar diferentes provérbios. Sobre a produção, Paxe (2008) informa que “(...) os testos ou tampas de panela são feitos pelos homens e são de madeira, em geral da árvore usanha (*usanya*), feitos de uma só peça com figuras em alto ou baixo-relevo. Em cada testo de panela podemos encontrar um ou vários provérbios.” (PAXE. 2008). Embora fosse a madeira o que mais endossava os testos, Vaz (1969) afirma que havia também testos feitos de barro: “Havia testos de barro e de madeira não muito rija, para facilidade de confecção.” (VAZ, 1969).

29 Segundo Miranda (2012): “Artefactos similares aos existentes no Museu Antropológico da Universidade de Coimbra, provenientes da mesma região, integram colecções de diversos museus tais como: Museu Nacional de Etnologia, Lisboa (Oliveira, 1972), Musée Royal de l’Afrique, Tervuren e National Museum of Ethnology, Leiden (Gerbrands, 1957), Museum of African Art, Washington D. C. (Mcguire, 1980), Museum of Primitive Art e Museum of Natural History de New York (Vaz, 1972) ou no Afrika Museum, Holanda (Vissers, 1987)”.

30 Em 1984, ocorreu um acordo entre o com o Museu do Instituto Superior Missionário do Espírito Santo Carcavelos e o Museu Antropológico da Universidade de Coimbra. Tal acordo repassava a responsabilidade e transferência de 267 peças das 276 coletadas pelo missionário José Martins Vaz à instituição museológica da Universidade de Coimbra.

A pesquisa etnográfica do missionário português rendeu duas obras intituladas *Filosofia Tradicional dos Cabindas* (1969) e *No Mundo dos Cabindas* (1970). Essas obras contribuíram para a divulgação do conhecimento traçado por estas comunidades e com suas formas singelas de comunicação. Antes dele, outros missionários já tinham descoberto estes elementos. No entanto, somente com a entrada de Vaz em Cabinda é que se inicia o processo de pesquisa. Além de acompanhar os diversos grupos étnicos, houve o recolhimento de 276 peças de arte e artesanato somente pela equipe de Vaz. Segundo ele, outras coletas também foram realizadas anteriormente por missionários, porém, sem catalogação.

Segundo o missionário, logo nos primeiros contatos após sua chegada, foi percebida uma enorme complexidade nesta arte, desta forma, não haveria outra maneira senão realizar um aprofundamento intenso sobre a alma daqueles povos. O missionário, então, entregou-se ao processo duro de pesquisa etnográfica na busca dos conhecimentos da sabedoria oral que eram transmitidos pelos “anciões depositários” existentes em Cabinda. Uma de suas pesquisas investigou os testos de panela e observou que

Não tendo sinais gráficos para porem diante dos outros as mágoas Intimas; convencidos de que as palavras não são muitas vezes suficientes «por as levar o vento»; desejando que o "sermão" fica-se algum tempo presente na mente dos delinquentes; perante todas estas necessidades, encontraram uma maneira simples airosa e poética de conseguirem o seu intento: a representação, por imagens humanas, de animais e simples "as da natureza, que encerrassem em si todo o assunto que tinham para expressar ao próximo. E assim, a maior parte das vezes, para falarem dos vícios humanos põem os animais e as coisas a dialogar, tal como os antigos fabulistas. (VAZ, 1969).

Para Vaz, os testos correspondiam a “cartas enviadas” de forma criativa e poética. As representações esculpidas eram mensagens que, além de portar um contexto moral, serviam de exposição em eventos festivos, como casamentos ou na decoração cotidiana da mesa em que se compartilhavam o alimento. Além disso, havia na concepção dos cabindas um valor agregado à imagem, muito próximo da inclinação que carregava a palavra, sobre isto Vaz no diz que

A imagem tem, pois, poder dinâmico. Igual característica se encontra, no pensar africano, na *palavra*, que tem em si mesma o poder de concretizar, objetivamente, o

que exprime. Esta palavra pode ter origem humana ou divina. Uma e outra podem ter igual, poder de concretização. (VAZ, 1970, p. 24).

O fator comunicativo entre os cabindas, para além do mágico aqui (acima) evidenciado, trazia uma condição diferencial de outras sociedades africanas. Tratava-se de uma comunicação artística que evitava maiores problemas entre casais, vizinhos, parentes entre outros e, ainda, de uma comunicação que os aproximava, que promovia o afeto entre as pessoas e também estimulava o amor e o sexo entre casais como condições de assegurar o casamento. Para Paxe (2008) isto é um processo de linguagem estética com eficácia comunicativa:

A comunicação compreende também elementos não informativos que, pelo próprio facto de serem comunicativos, se confundem com noções. A finalidade comunicativa está já implícita no próprio acto de destinar uma determinada composição - escultura, tela, provérbio - a um público, por um lado, de limites previsíveis no contexto utilitário e, por outro, de limites imprevisíveis pelo carácter artístico. O destinador, convencido de ser compreendido, deseja sê-lo; aqui a comunicação opera-se em duas díades: destinador-mensagem e mensagem-destinatário. Daqui se conclui que a comunicação se processa em sentido único ao olharmos para a natureza das peças em análise: ou seja, ao olharmos para o "testo de panela" e para a "esteira" (PAXE, 2008)

No ato comunicativo dos testos de panela nem todos tinham o conhecimento sobre os significados das mensagens, quando isto ocorria, aquele que recebia sua “carta”, deveria se portar a um conhecedor, um ancião, e tentar desvendar o provérbio na peça inscrita. Visto assim, havia uma relação em aprendizado entre indivíduos, que, neste caso, pode ser chamada de iniciação.

Mas como ocorriam estas comunicações e em que tipo de situações? A “carta enviada”, em forma de testo de panela, obedecia a uma série de eventos, desde sua causa, a confecção do objeto até a sua entrega. Paxe (2014)³¹ nos revelou um caso em que uma destas obras se manifestou com seus provérbios agregados. Segundo ele, numa relação matrimonial

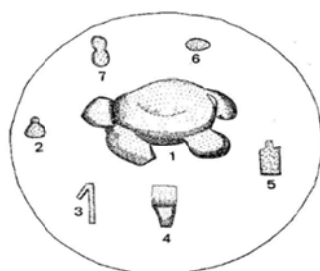
31 Comunicação oral de Abreu Paxe durante a realização da palestra de sua autoria intitulada *O sistema literário em Angola e a tradução semiótica* realizada no mês de novembro de 2014 na Universidade de Brasília.

que, por acaso, se encontre em conflito, devido o mau comportamento do marido “vadio”, a esposa insatisfeita para lhe aplicar uma represália, deveria procurar um escultor e encomendar a obra, com o provérbio de insatisfação condizente à situação. Na hora da refeição, a esposa apresentaria ao marido a panela coberta com o devido testo, a mensagem então encontraria seu interlocutor. O marido por sua vez, poderia responder a partir da transformação de sua postura como esposo, ou mesmo encomendar uma nova escultura para responder a esposa, revelando o seu entendimento sobre o aviso enviado.

No entanto, um só testo pode conter um conjunto de provérbios, apresentados a partir de diversos elementos esculpidos acima do disco de madeira. Cada um deles pode expressar uma mensagem proverbial diferente. Escolhemos um destes para conhecer e visualizar. Abaixo temos uma fotografia de uma peça (figura 07) original, a seguir, sua ilustração com as informações sobre os provérbios ali contidos:



Figura 07: Tartaruga (MIRANDA; MARTINS, 2012, p. 470).



1 – Tartaruga - *Nkuvu ui natinamuanza.*

Tradução: “A tartaruga leva a casa às costas”.
Sentido: Fica fiel ao teu marido. Não ligués aos outros homens;

2 – Cogumelo – *Vana bi lia buku, vakémuananchientu.*

Tradução: “Onde se comem cogumelos sinal que nessa casa há uma rapariga.”

Sentido: Sê boa dona de casa tendo sempre a comida pronta;

3-4 – Ladra – 1 e mão *Vanavissibakalukondo, ngeiekoko?*

Tradução: “Onde a ladra não chega, tu mão queres chegar?”

Sentido: Nunca queiras impor-te na vida familiar;

5 – Garrafão - *Teku chi iendakumazi chi mana búlika.*

Tradução: O garrafão de ir buscar água ficou partido. Acabou a questão.

Sentido: Não ligués a certas coisas que acontecem na vida de casados

6-7 – Sementes de macoba e de amendoim - *Mbongompinda i au i launduka, kazankongo i landukangakó.*

Tradução: A semente do amendoim passa de um ano para o outro, mas a semente de macoba só dá durante um ano.

Sentido: Não te consideres sem valor, pois tens e muito.
(VAZ, 1966, grifos nossos)

No contexto da coletividade humana, além dos processos inclusos nos significados dos provérbios é importante ressaltar que as panelas também abrigam alimentos e destes se produz a partilha, seja em família ou em comunidade. Nas comunidades africanas da diáspora, repetindo sua ancestralidade, tanto o alimento quanto o ambiente e os materiais envolvidos na cozinha são componentes básicos de nossas vidas. Sem alimento não somos nada, pois como diz o provérbio “saco vazio não para em pé”. A comunicação atua também pela boca. A boca é a recepção do alimento, o caminho do ingerir, mastigar e engolir, observando os testos dispostos, criando imaginários e escritas sobre as panelas e suas tampas.

Percebemos por fim que os provérbios em Cabinda eram comunicados pelo viés oral ou pela leitura de imagens esculpidas em testos de panela, muitas vezes relacionados a vida dos habitantes em comunidade e no ambiente familiar. Acreditamos que os provérbios visuais asseguram a valorização destas alianças, de uma forma diferenciada. Embora a prática de testos não esteja mais em uso, isso não diminui o valor dos provérbios, que continuam latentes em outras mídias contemporâneas e que são utilizadas pela população cabindense.

3.4. O provérbio expresso em telas: as esteiras de Cabinda

No contexto da comunicação, as esteiras operavam, em Cabinda, da mesma forma que os testos de panela. Elas eram fabricadas a partir de fibras extraídas de plantas locais, principalmente das palmeiras para o trançado. Outra diferença era na questão de gênero, se os testos de panela eram fabricados por homens, as esteiras, porém, constituíam um trabalho confeccionado apenas por mulheres.



Figura 08: *Ngó* - Leopardo (VAZ, 1961)

A imagem trabalhada na esteira (Figura 09) representa o provérbio *Ngókaliámakanganhi: Bunakambuakambuizi*.

Ngókaliámakanganhi: Bunakambuakambuizi: O leopardo que come folhas de makanganhi - capim: É porque falta (outra comida). «quando não há carne...» Assim, que o marido não fique de mal com a esposa se ela lhe não der boa comida. Certamente é porque não há melhor, pelo menos na ocasião, em casa. (VAZ, 1969).

De acordo com Vaz (1961), os povos que praticavam o uso de esteiras como comunicação eram os *Basundi, Bayombe e Balinje*. Para o autor, os provérbios se manifestavam ocultamente e muitos outros pesquisadores não percebiam aquilo que estava por trás das grafias. Era de costume acreditar apenas na visualidade, esquecendo o contexto verbal profundo que tal imagem desejava transmitir. Em *Simbolismo dos cabindas (1961)* Vaz afirma que “Se nada mais procurarmos, se nos contentarmos só com o que os olhos nos podem mostrar, muito pouco teremos visto e estacionaremos muito longe da verdade.” (VAZ, 1961).

Não foi à toa que o missionário creditou uma alta potencialidade artística baseada em uma dimensão de sabedoria ampliada aos nativos cabindenses. De acordo com Vaz, eles sabiam exatamente o quê, como e para quem destinavam suas obras, sempre lhe conferindo a linguagem e o provérbio associado. E não somente isto, todas as aplicações eram utilizadas em diferentes ocasiões, da vida civil ou religiosa, da família, das leis jurídicas e outros aspectos da sociedade, em que a arte se fazia presente.



Figura 09: *Nkuvu*- Tartaruga (VAZ, 1961).

Percebemos na esteira (figura 10) seus traçados e formas. O desenho remete a carapaça da tartaruga, de forma que esta imagem cruza com a tartaruga esculpida no testo de panela anteriormente observada. Aqui, na esteira, apresentamos a tradução de Vaz, a qual traz o mesmo sentido de fidelidade:

Provérbio: “A tartaruga leva (consigo) o tecto (a casa).” Não precisa, pois, a tartaruga de procurar abrigo em casa alheia, visto arrastar sempre a própria casa, levar o que lhe é preciso.

Assim o homem, para qualquer parte que vá, deve levar consigo a mulher. Deste modo não pensará nas outras mulheres, nas mulheres dos outros e vice-versa. Conceito: que cada um procure ter o que lhe é preciso. (VAZ, 1966).

No entanto, os desenhos da esteira também remetem a outras possibilidades. Percebemos alguns detalhes entre uma e outra imagem com distâncias geográficas e proximidades culturais. A esteira da Tartaruga trabalhada geometricamente em seus planos tem a semelhança como um dos símbolos *adinkra*, isto pode ser entendido pela conexão entre imagens de tempos e espaços diferentes, ideia pensada pelas pesquisas e experiências do historiador da arte Aby Warburg (1866-1929). Para ele, as imagens se encontram em diversos períodos históricos e em sociedades diferentes. Nisto, podemos compreender que o símbolo da esteira, referentes aos povos *kacong*, bem como o signo *adinkra* dos povos *akan*, remete além de suas vinculações orais, a outros símbolos, de diferentes sociedades e culturas fora da

África, como a suástica, que não é somente alemã, mas aparece em diversas outras culturas da humanidade e recebe diferentes nomes.



FIGURA 10-11: *Nkotimsefo mpua* (O penteado dos atendedores da corte).
Símbolo de serviço e lealdade. (Nascimento; Gá, 2009, p. 80-81).

A suástica como exemplo de passagem, não remete a um conceito africano, mas do nazismo e seus símbolos. As referências à suástica parecem esquecer da África no contexto de similaridades, imagens parecidas ao símbolo *nkotimsefo mpua* (Figura 11-12) dos *akan*, são encontrados em diferentes culturas: judaica, grega, islâmica, hindu, japonesa entre outras, porém não são associadas às culturas africanas.

No contexto de *nkotimsefo mpua* dos *akan*, (figura 11-12) observamos que uma de suas imagens possui forma esférica e outra mais retilínea, mas ambas, obedecem a uma circularidade.

Outras relações podem ser aplicadas, a relação de oralidade estabelecida entre as duas comunidades da região de Gana e Costa do Marfim e as de Cabinda. Oralidade que transmite o provérbio como condutor das duas sociedades tradicionais africanas. Miranda e Martins (2012), dialogando com outros autores, acrescentam estas ligações ao estabelecer que

A linguagem proverbial impressa nas tampas esculpidas, tal como acontece noutras sociedades de tradição oral com figurações concretas, sugere-nos uma analogia com o estudo efectuado por Chirinos (2004) sobre os pesos Ashanti, considerando que apesar da palavra ser silenciosa está sempre presente, materializada em objectos, formas e representações gráficas. Silenciosa, mas não menos eficaz ao incorporar em si as ideias força que se tornam símbolos mais importantes do que a palavra enunciada (SERRANO apud MIRANDA; MARTINS, 2012, p. 472).

Este rico legado de comunicação não está mais em prática, no entanto, os provérbios continuam a circular de outras maneiras, seja literatura, seja nas artes visuais, como veremos a seguir.

3.5. Os provérbios na literatura africana e na diáspora

Na história da linguagem, com referência ao gênero proverbial, Obelkevich (1997) escreve que durante a Inglaterra elisabetana, ou mais precisamente entre a segunda metade do século XVI e XVII, os provérbios eram utilizados pelas classes letradas com muito rigor. Ainda segundo ele, os provérbios se afastaram da vida cotidiana literária a partir do surgimento de novas dimensões estéticas no século XVII que provocaram mudanças na cultura letrada do Reino Unido com o surgimento de estilos variados.

No continente africano, sobretudo países que receberam heranças culturais da Europa, a aproximação dos provérbios com a literatura não se perdeu. A presença cultural colonial, inclusive pela inserção da escrita, gerou uma literatura de cunho pós-colonial com profundo olhar para a cultura local, muitas vezes até de forma crítica ao próprio colonialismo. Porém, em alguns casos, até mesmo os provérbios receberam influências da colonização. Eles são bem vindos à obra de diferentes escritores(as) africanos(as).

No contexto da África e da diáspora, observamos que os “textos afro-americanos e africanos dialogam, ou se dispõem ao diálogo” (ARAÚJO, 2008, p. 22). Desta forma, o imaginário literário de viés africano tem uma escrita movida pela cultura negra, em que os provérbios são aproveitados por escritores(as) na América, principalmente, de perspectiva latina. (Não conseguimos encontrar o uso de provérbios na literatura afro-estadunidense).

Os provérbios além de ativos na cultura escrita, muitas vezes inspiram a própria narrativa. Tal como outros gêneros ou expressões, o imaginário da cultura africana aparece consecutivamente na produção literária, na poesia, no audiovisual, no cinema e outras manifestações midiáticas.

Para a análise de expressão proverbial literária, escolhemos escritores de Moçambique, Angola e Nigéria do continente africano. Na América, analisamos obras do Brasil, Estados Unidos e do Haiti. Apesar de certos escritores brasileiros privilegiarem o uso proverbial, inclusive aqueles que não escrevem de uma perspectiva afrobrasileira, como Graciliano Ramos, o uso de provérbios nos pareceu relevante.

Se pudesse economizar durante alguns meses, levantaria a cabeça. Forjara planos. Tolice, “quem é do chão não se trepa.” Consumidos os legumes, roídas as espigas de milho, recorria à gaveta do amo, cedia por preço baixo o produto das sortes. Resmungava, rezingava, numa aflição, tentando espichar os recursos minguados, engasgava-se, engolia em seco. (RAMOS, 1991, p. 55, grifos nossos).

Neste capítulo vamos apresentar apenas quatro obras de quatro escritores(as), sendo três do continente africano e um do Haiti. Temos também escritores(as) brasileiros(as) como Maria Stella de Azevedo Santos (Mãe Stella de Oxossi) e Marcos Carvalho. Falaremos sobre a escrita de Mãe Stella, bem como apontaremos Carvalho, no capítulo dedicado à circulação dos provérbios na cultura afro-brasileira. Portanto, nosso *corpus*, neste capítulo, é formado pelos(as) escritores(as): Chinua Achebe, negro, escritor nigeriano; Mia Couto, branco, africano filho da colonização portuguesa em Moçambique; Paulina Chiziane, escritora negra e moçambicana; Dany Laferrière, negro haitiano, descendente da diáspora africana no atlântico negro. A proposta é relacionar o uso dos provérbios e sua circulação na literatura.

Qual o motivo de demarcar a raça (ou cor), localização geográfica, sexo entre outros fatores? Achebe nos responde

Sou um escritor *ibo*, porque essa é minha cultura básica; nigeriano, africano e escritor... não, primeiro negro, depois escritor. Cada uma dessas identidades efetivamente invoca um certo tipo de compromisso de minha parte. Devo enxergar o que é ser negro – e isso significa ser suficientemente inteligente para saber como gira o mundo e como se saem os negros no mundo. É isso que significa ser negro. Ou africano – da no mesmo: que significa a África para o mundo? Quando se vê um africano, que significa isso para um homem branco? (ACHEBE Apud APIAHH. 1997, p. 111).

3.6. *A flecha de Deus* de Chinua Achebe

A literatura moderna africana têm no escritor negro e nigeriano Chinua Achebe, um de seus principais pioneiros e expoentes. Nascido em 1930, em Ojidi na região sudeste da Nigéria, e criado em um ambiente cristão, Achebe nunca deixou de se identificar com sua cultura original, e de colocar na escrita importantes memórias de seu povo. Ler Achebe é pisar em solo nigeriano, em seus momentos de turbulência colonizadora violenta. É arriscar-se e estar de frente à colisão de duas naves opostas: a tradição e o colonialismo.

Em suas obras, ele denunciou os avanços do colonialismo inglês em seu país, juntamente com a dominação política e territorial. Também não lhe convenceu o olhar filantrópico, os modos e os processos de aculturação do seu povo, como o próprio cristianismo. Achebe insere forte crítica aos grupos missionários que desestabilizaram os cultos tradicionais dos povos *igbo*, principalmente em sua obra *O mundo se despedaça* (2009), publicado pela primeira vez em 1958.

Os povos *igbo* habitavam os planaltos da Nigéria oriental, na região Sudeste deste país, além de em toda a parte do Niger Inferior: região da Biafra, pela qual nos anos de 1960 estes povos tomaram as ruas em uma luta vitoriosa pela independência. Segundo dados históricos, a colonização inglesa na Nigéria teve início em 1861, mas, diferente de outras explorações no continente africano, havia ali uma política de administração conjunta, ou seja, as forças militares enviadas a Nigéria dividiam seus papéis com os líderes tradicionais nativos.

Os diversos complexos culturais étnicos que habitam a Nigéria: os *igbo* no Leste, os *yorubá*, ao Oeste, e os *hausá* e *fulani* ao Norte, travaram diversos confrontos entre si e entre as tropas inglesas por novas dimensões políticas. Enfim, a Nigéria se veria totalmente liberta somente no ano de 1960.

A obra que escolhemos para analisar deste autor, conta parte da fase de domínio colonial do Reino Unido. Entre outras narrativas, Achebe conta-nos a história do sacerdote Ezeulu, que viveu na aldeia Umuaro, ao Sul da Nigéria em um período indeterminado. Sabe-se apenas que era no período colonial. Ezeulu era o principal intermediário entre sua comunidade e a divindade *Ulu* (observem que *Ulu* complementa o nome de seu sacerdote),

Aquele a quem se devia venerar com calma, pois era responsável pela terra e consequentemente pela agricultura. Sem ele faltaria o inhame, um dos principais elementos de abastecimento da população local. Além disso, *Ulu* protegia a cidade de Umuaro. Ezeulu era então comunicador com o mundo espiritual, o zelador e guardião do culto a divindade de Umuaro, o que para os seus vizinhos yorubá, era o mesmo que um *babaloriṣá*, uma liderança espiritual da comunidade.

Ezeulu mantinha em sua residência (*compound*) várias esposas e diversos filhos de sangue. A vida era normal em Umuaro até a chegada dos homens brancos à região, militares à serviço do Reino Unido. A partir deste momento, pareceu crescer os interesses individuais entre os líderes de diferentes etnias. Uma vez que a Colônia permitia, como já observamos, a administração conjunta com os governantes das comunidades étnicas. Acompanhada das ordens coloniais militares, também chegavam a diversas regiões, os missionários, evangelistas e professores com o objetivo de catequizar e impor uma nova língua aos nativos.

De maneira paralela, Achebe conta a vida do Capitão T. K. Winterbotton, responsável pela administração, enviado da missão britânica para atuar em solo nigeriano, onde ele deveria se encarregar de conter os conflitos entre as tribos vizinhas de Umuaro. Uma disputa de terras levou-o à Okperi, uma aldeia próxima à Umuaro, em que teve que intervir. Nesta batalha haverá o cruzamento de vida entre Winterbotton e Ezeulu.

O sacerdote Ezeulu enfrentava duas batalhas. A primeira contra os ingleses, conhecidos como “homens brancos”, a segunda ainda maior, contra o seu próprio povo, que levanta desconfianças, invejas e desrespeito ao sacerdote. Seu próprio filho, Oduche, que havia sido enviado à religião do “homem branco” para ser “o olho de Ezeulu” em relação aos interesses dos missionários, se contagia pela influência ocidental e por temor à nova crença, desconfia do próprio Pai.

O conflito entre as aldeias Okperi e Umuaro parte de uma assembleia que iria discutir as posses de terras para plantios entre as duas aldeias, esta questão estava acirrada desde que um mensageiro de Okperi entrou em Umuaro carregando dois símbolos: a argila branca (como significado de paz) e um ramo de palmeira (simbolizando a guerra). Naquela época o sacerdote Ezeulu disse a divindade *Ulu* fora consultada e que não lutaria pela aldeia em uma guerra injusta. Explicou seus motivos: segundo Ezeulu, sua aldeia só estava abrigada naquela localidade, porque Okperi havia cedido terra para Umuaro ao se instalar ali em um passado

remoto. Portanto, não haveria de cobrar pedaço de terra nenhum, visto que tudo ao redor pertencia a Okperi. Finalizou dizendo que não ia se envolver neste combate.

No entanto, um conterrâneo de Ezeulu, por nome de Nwaka, considerado o bom orador, apelidado de “dono das palavras”, pediu a licença para se comunicar a todos participantes presentes e respondeu com o provérbio: “a sabedoria é como uma sacola de pele de cabra: todo homem carrega a sua própria” (ACHEBE, 2011, p. 28). Complementou que a história que Ezeulu contara era diferente daquela que o seu pai havia lhe contado. Segundo ele, Okperi era um povo nômade e, portanto, expulsos de outras regiões e não seriam eles donos de lugar algum. Além disso, Nwaka ofendeu Ezeulu, ao levantar questões sobre a origem de sua mãe, sugerindo que ele talvez pudesse ser filho de Okperi. Disse ainda aos anciões que, caso Umuaro se negasse ir à luta, eles poderiam ter suas terras invadidas, suas mulheres violentadas e que, futuramente, seriam conhecidos por seus descendentes como covardes.

Após discussões de outros oradores, entre guerrear ou não, foi decidida uma proposta por um dos anciões. Ele sentenciou igualmente um provérbio: “se o lagarto do lar se esquece de fazer as coisas pelas quais sua espécie é conhecida, ele será tomado por um lagarto da roça” (ibidem, p. 30). Relevou a importância de não se acovardar, de que os tempos eram outros e finalizou seu discurso com a decisão de enviar a Okperi um emissário acompanhado de dois jovens para lhe fazer a mesma proposta, com os devidos símbolos: paz ou guerra.

Antes de encerrar a assembleia, Ezeulu não se deu por contente e pediu novamente a licença da palavra. Ele foi atendido pelos demais líderes. Ele enunciou o provérbio: “quando há um adulto na casa, não se deixa a cabra sofrer amarrada às dores do parto” (ibidem, p. 31) e completou “assim nos disseram nossos ancestrais” (ibidem, p. 31). Os adultos, no caso, eram os mais velhos ali presentes. Ezeulu desenvolveu seu discurso comentando que aquilo que as pessoas ali debatiam, se dividia entre aqueles que temiam ser apelidados de covardes e os que tinham a sede sanguínea da guerra. Suplicou para que todos cedessem, o destino das terras estava nas mãos de *Ulu* e que os adultos da casa estavam negligenciando seus deveres e que, além disso, ao invés de aplicar a sabedoria dos ancestrais, estavam estimulando justamente o contrário, sendo mau exemplo para os novos e que, caso desobedecessem a ordem de *Ulu* poderiam esperar o pior.

O apelo de Ezeulu de nada adiantou. No dia seguinte, o emissário Akukalia e mais dois companheiros foram enviados à Okperi e chegando lá tudo se desandou. Apesar de o

mensageiro solicitar a paciência dos jovens que o acompanhavam na missão, para evitar contratempos, ao chegar, ele próprio perdera a cabeça atormentado pelo deboche e o descaso dos seus anfitriões, levando-o a cometer atos imperdoáveis para a gente de Okperi.

Primeiramente ao chegar ao destino, diante do porta-voz, Akukalia recusou o ritual do anfitrião³², por nome de Otikpo. Isto causou grande desconforto. Akukalia solicitou uma reunião com os mais velhos, Otikpo, educadamente, lhe disse que era impossível, pois aquele era um dia de feira na cidade e que não haveriam de parar um mercado somente pelo interesse dos emissários. Neste instante ele chamou a presença de um vizinho por nome de Ebo. Este ao chegar reforçou o problema, solicitou que os mesmos deveriam pernoitar e, talvez, no dia seguinte, poderiam ser atendidos, porém Akukalia não concordou, tornou-se fastidioso, exigia a presença dos anciões imediatamente.

Intimidados, os anfitriões entederam que estavam diante de um louco, ou talvez, um inexperiente. Logo começaram as trocas de ofensas, até que na temperatura mais alta do debate, Ebo ofendeu Akukalia com sua masculinidade, este se irritou, iniciando uma violenta briga. Ebo correu para casa em busca de uma arma, Akukalia o seguiu e ao entrar em seu lar, buscou diante de um altar, o *Ikenga*, espécie de bastão ancestral de Ebo. Ele retornou a rua e diante de Ebo e de todos os transeuntes, o quebrou em duas partes.

O que se segue a partir daí é a morte imediata de Akukalia, pelo tiro de espingarda de Ebo. Quando o corpo de Akukalia chegou a Umuaro, todos ficaram abalados. Não esperavam uma ação desastrosa. Diante disso, uma assembleia de urgência foi avisada para avaliar a situação catastrófica e tomar novas decisões.

Logo de início, Ezeulu toma a licença da palavra e abre novamente seu discurso com o mesmo provérbio dito na assembleia anterior: “quando há um adulto na casa, não se deixa a cabra sofrer amarrada as dores do parto” (ibidem, p. 31). Disse que o provérbio era um alerta. Segundo o sacerdote ele mesmo já havia se pronunciado contrário a ação que estava sendo tomada. Entretanto, suas palavras não tiveram novamente êxito, devido à ganância dos anciões. Ezeulu complementou

32 O ritual de recepção de visitas a todo tempo será visualizado na obra. O anfitrião deve, além de rolar um giz branco para que o visitante risque seus pés, deve partir um obi (nóz de cola) para alimentar o visitante.

A flauta que estávamos tocando esta esmagada. Quando eu falei, dois mercados atrás, nesta mesma praça, usei um provérbio. Disse, que quando um adulto esta em casa, a cabra não é deixada parir seus filhotes amarrada. Eu estava, nesta ocasião, dirigindo-me a Ogbuefi Egonwanne, que era o adulto da casa. Disse-lhe que ele devia ter se levantado para falar contra aquilo que se estava planejando, mas, em vez disso, pusera um pedaço de carvão na palma da mão de uma criança e lhe pediu pra carregá-lo com cuidado. Todos nós vimos com quanto cuidado ele o carregou. Eu não estava, naquela ocasião, falando apenas com Egonwanne, mas com todos anciãos aqui presentes, que não fizeram o que devia ter feito, e fizeram outra coisa. Eles estavam em casa e, no entanto, a cabra sofreu em seu parto. (ibidem, p. 42).

Ezeulu nos diz que a falta de interesse da comunidade na crença de sua Divindade e na falta de respeito aos valores dos antigos, incluindo o provérbio, foi ignorado pelo adulto da casa, o mais velho. Com este erro, outros se sucederam, como uma bola de neve, por conta da decisão tomada. Devido à falta de cuidado, foram imprudentes e desrespeitaram seus vizinhos, causando o inicio do conflito. Ezeulu pediu paciência e perseverança, temendo desenrolar uma tensão ainda maior, mas ninguém o escutou. Os mais velhos decidiram guerrear, iniciaram um combate sangrento nos dias seguintes, gerando a morte de nove homens no total, seis de Okperi e três de Umuaro. O conflito só não continuou pela interferência do Capitão Winterbotton, que recolheu as armas de fogo e sentenciou o fim do conflito.

Este é só um fator inicial de um período histórico, trágico, que vai comandar a trilha que Achebe constrói em *A flecha de Deus*. Outros episódios virão, e sempre acompanhados dos provérbios *igbo*. O advento do colonizador versus o papel da tradição enreda mudanças drásticas no corpo dos conhecimentos destes povos.

Das obras literárias que compõe o *corpus* para análise nesta pesquisa, *A flecha de Deus* constitui a escrita mais rica em quantidade de provérbios. Mas não cabe aqui, avaliar a quantidade e nem qualidade deles. São provérbios diferentes daqueles que encontramos em outras obras analisadas, não sabemos se estes são criados pelo autor ou se realmente existem. Em todo caso os provérbios circulam livremente pela obra e, não raro, encontramos um ao abrir as páginas do livro, aleatoriamente. Em diversos trechos, eles são citados nos diálogos de seus personagens, e alguns destes, a depender das ocasiões, se repetem constantemente, tal como observado em descrições anteriores.

A obra esta baseada na oralidade, portanto, ela aparece nas assembleias, na orientação dos pais aos filhos, na comunicação cotidiana entre as pessoas e também entre os inimigos. O

sonho de manter esta tradição é um dos conflitos de Ezeulu, que observa os avanços, como construções de estradas chegando a sua aldeia. A literatura de Achebe desafia os colonizadores, assim como de certa forma Ezeulu, que paga o preço por manter o seu coração limpo. Infelizmente muitos de seus compatriotas já bebiam e bebem da água poluída pelas missões britânicas.

O livro de Achebe é um documento relevante para avaliar o período histórico em que, a Nigéria se tornou ocupada por estes missionários britânicos e que acaba influenciando diretamente na vida dos povos ali colonizados. Nesse momento, inclusive, inicia um processo de aculturação no qual os jovens serão convidados a compor o rebanho da igreja, tendo por consequência a diluição de culturas, não somente *igbo*, mas de todas aquelas envolvidas neste processo.

As imagens são de uma Nigéria que transparece calma e tranquilidade, mas com uma nuvem escura de fundo pronta a desabar sangue. Sabemos que os conflitos de ontem não são os mesmos conflitos de hoje, e a violência, mesmo antes dos colonizadores já era evidenciada pela história destas regiões em que diversos reinos africanos se sobrepunham uns sobre os outros, com ocupações territoriais e impulso do tráfico negreiro. Sabemos também as fatalidades proporcionadas pelos colonizadores europeus antes e depois da colonização, deixando rastros de miséria e pobreza em diversos países africanos para benefício do crescimento econômico dos países colonizadores.

O imaginário apresentado na obra de Achebe também possibilita encontramos passagens de rituais próximos do contexto *yorubá* e de suas representações na diáspora. Portanto, os valores aos ancestrais, as vestimentas, as danças, a música, o sortilégio e os materiais utilizados nestes aspectos, canalizam uma herança *igbo* até mesmo no Brasil. Embora tenhamos recebido uma grande influência *yorubá* da Nigéria, não faltaram componentes da cultura *igbo* em nosso meio.

3.7. A confissão da leoa de Mia Couto

O escritor moçambicano Mia Couto é um contador de histórias, romancista, poeta da contemporaneidade na cultura africana. Muito de sua literatura está na própria experiência de

vida em meio às comunidades tradicionais de seu país. Em Moçambique, o escritor adotou não somente a oralidade e o imaginário popular, mas baseou-se também influência dos provérbios e sua intensidade inspiradora.

Mia Couto é filho de migrantes portugueses e nasceu em Beira, cidade litorânea de Moçambique banhada pelo Oceano Índico. Tem uma vida dedicada à escrita, inclusive poesia. Além de escritor trabalhou como jornalista e formou-se em Biologia, onde atua como professor de ecologia da Universidade Eduardo Mondlane em Maputo. Mas é na escrita que Mia Couto tem sido mais reconhecido, em consequência das condições múltiplas de imaginários e de poesias, presentes em obras. Isto faz dele um dos escritores mais lidos e premiados da língua portuguesa atual. Sua proposta seja ela política, poética ou literária esta baseada na construção de uma nova sociedade, em que a educação se fortaleça e seja aplicada também pelo “sonhar”, ou o que ele mesmo propõe: um “reencantamento do mundo” (COUTO, 2003).

O encantamento, portanto, é uma arma de sua escrita. É desta forma que ele “assalta” os leitores. Sua escrita percebe sentimentos íntimos de comunidades tradicionais, os humores e os sabores, os cheiros e as dores do povo moçambicano, que foi penalizado durante séculos como colônia.

Se em Achebe encontramos uma diversidade de provérbios, na literatura de Couto existe também uma estrutura e, em algumas obras, os provérbios são subentendidos, há uma recriação poética dos mesmos pelo autor.

Numa ligeira passagem, retirada da obra *Terra sonâmbula* (2007) encontramos provérbios em sua forma estética literária: “A guerra é uma cobra que usa os nossos próprios dentes para nos morder. Seu veneno circulava agora em todos os rios da nossa alma. De dia já não saímos, de noite não sonhávamos. O sonho é o olho da vida.” (COUTO, 2007, p. 17). A parte inicial e final da frase constitui estas transcrições de provérbios poéticos.

Poderíamos escolher diversas obras de Mia Couto para ser analisar, no entanto elegemos *A confissão da leoa* (2012). Uma obra que integra o imaginário em que o próprio autor está inserido. A história aconteceu por volta de 2008, quando Mia Couto participou de uma comitiva responsável por realizar pesquisas ambientais ao Norte de Moçambique, onde ocorreram incidentes que envolviam ataques de leões a seres humanos.

Esta comitiva viaja até uma das aldeias que estavam sendo ameaçada pelos ataques dos leões, a equipe contava com um jornalista e um caçador. Um tem o conhecimento sobre a

caça para interromper os ataques sucessivos à população local; o outro deveria reportar as notícias do evento em uma matéria jornalística.

A confissão da leoa tem duas narrativas: “Diários do Caçador” do personagem Arcanjo e “Versão de Mariamar” da jovem aldeã. Ambas as histórias se alternam dentro do livro e, embora se cruzem, cada uma poderia ser lida separadamente. O caçador costuma narrar seus conhecimentos, suas experiências, enquanto a jovem narra suas dificuldades, suas dores e seus amores.

Percebemos logo que Couto buscou construir uma androginia narrativa, tal como na espiritualidade da maioria das tradições africanas, onde o duplo se diverge em feminino e masculino. Sendo a parte feminina, tal como uma cosmogonia existente em diversos mitos africanos, a primeira a existir na obra.

Os provérbios, como não poderiam deixar de ser, rodeiam o imaginário e a narrativa, desta vez, além de inclusos no próprio texto, eles serão epígrafes para os capítulos. O autor varia aqui e acolá para uma citação literária ou da filosofia ocidental, no entanto, na maioria dos capítulos, são os provérbios africanos que predominam³³.

Até que os leões inventem suas próprias histórias, os caçadores serão sempre os heróis das narrativas de caça – Provérbio africano. (COUTO, 2012, p. 09)

Todas as manhãs a gazela acorda sabendo que tem que correr mais veloz que o leão ou será morta. Todas as manhãs o leão acorda sabendo que deve correr mais que a gazela ou morrerá de fome. Não importa se és um leão ou uma gazela: quando o Sol desponta o melhor é começares a correr. – Provérbio africano (ibidem, p. 79)

Um exercito de ovelhas liderados por um leão é capaz de derrotar um exercito de leões liderado por uma ovelha. – Provérbio africano (ibidem, p. 165)

Tem cuidado com os leões. Mas tem mais cuidado ainda com a cabra que vive no covil dos leões. Provérbio africano (ibidem, p. 211)

Quando as teias de aranha se juntam elas podem amarrar um leão. – Provérbio africano (ibidem, p. 231).

³³ Além de citações literárias e filosóficas, aparece um provérbio árabe: O murmúrio de uma moça bonita ouve-se melhor que o rugido de um leão. – Provérbio árabe. (COUTO, 2012, p. 155)

Observamos que a maioria destes provérbios enunciados tanto no interstício dos capítulos quanto no interior das narrativas estão relacionadas a leões e seu universo, sua natureza e suas relações com os vários aspectos humanos. O livro trata de: mulher, homem, leões. Há inclusive mitos e lendas que se espalham no livro sobre a transfiguração destes animais em seres humanos e assim por diante. Fica evidente que não se sabe realmente quem pratica os ataques, serão mesmo os leões? Serão seres humanos que causam conflitos e culpam descaradamente os leões, somente para contribuir com o seu extermínio? Ou será que os homens se transformam em leões? Os provérbios inseridos na obra enaltecem ou introduzem um entendimento abstrato sobre estes animais e a própria espécie humana que, em sua bestialidade, muitas vezes promove ataques muito mais nocivos do que os felinos. Há um crítica prudente por trás da escrita de *A confissão da leoa* ao extermínio destes animais e, também, ao confronto das tradições culturais.

Não é de hoje que se sabe que os leões ocupam narrativas de fábulas e imaginários que circulam em histórias infantis e aventureiras. O leão é habitualmente conhecido como o Rei da Selva, mas não somente na ficção, sua realeza se faz presente, em seus domínios e entre os seres humanos que vivem próximos a eles, como os povos que habitam em savanas, todos falam deles com extremo respeito.

Na savana, os leões são animais soberanos, como se pode inferir das nossas histórias de “rei leão” e da grande consideração que os boxímanes sentem por estes animais. A prova disso é que os boxímanes nunca empregam suas flechas mortíferas contra esses animais, conscientes de que isso pode desencadear uma batalha que não teriam como vencer. Os leões geralmente os deixam em paz, mas se por alguma razão esses animais começam a atacar e a devorar pessoas, elas não têm escolha senão abandonar o local. O perigo está presente na mente dos boxímanes que, à noite, enquanto dormem, mantêm uma fogueira acesa, o que requer que acordem para alimentar o fogo. Caso percebam a presença dos olhos fosforescentes dos predadores noturnos, os boxímanes tomam as medidas apropriadas, como apanhar um galho em chamas e agita-lo numa altura acima da cabeça (dando a impressão de serem maiores do que são na realidade) enquanto tentam enxortar o predador, num tom de voz calmo, mas resolutivo, a procurar coisa melhor para se fazer. Os boxímanes são um povo corajoso, mas dirigir apelos aos predadores não combina muito com a ideia de posição dominante da espécie humana. (WALL, 2010, p. 35-36).

As ações dos boxímanes, informadas por Wall, tem uma relação com a obra *A confissão da leoa*, pois em determinado momento, o caçador Arcanjo alerta, em forma proverbial ao

jornalista: “o leão só se revela de verdade, no território em que ele é rei e senhor”(ibidem, p. 64).

Outro assunto interessante a levantar nesta obra é que, ao mesmo tempo em que sabemos que a África foi vista por muito tempo apenas como esta imagem animalesca e selvagem, a escrita de Mia Couto, assim como de outros escritores, repele imagens deterministas, quando introduz um aspecto de conhecimento e sabedoria entre os seres que habitam ali. Arcanjo, em *Confissão da Leoa*, não é somente um dos últimos caçadores ele tem seus conhecimentos além da arte da caça, sonha em tornar-se escritor e em publicar um livro. Sua oralidade, diante do contexto da oratura, já o torna um escritor. Entretanto, para ele, existe a necessidade de grafar a letra, as palavras no papel. E assim, construir um outro caminho de sabedoria.

Em contrapartida, a tradição também inclui indivíduos que não resistem a ganância e que procuram depredar quem ou o que estiver à sua frente para saciar-lhe a fome, inclusive a si próprio. Tal qual o provérbio que o avô recita na memória de Mariamar: “nem precisamos de inimigos. Sempre nos bastamos a nós mesmo para nos derrotarmos.” (COUTO, 2012, p. 46). O ponto culminante dos provérbios na obra se dá, ao nosso olhar, quando os anciões da aldeia se reúnem na *Shitala* (local de assembleias da aldeia) para receber o caçador Arcanjo e o jornalista. Neste encontro, como não poderia ser diferente, o debate gira em torno do avanço das mortes causadas pelos leões.

A conversa de anciões africanos é sempre uma conversa caracterizada, por provérbios que se manifestam vivos e aleatórios nos diálogos. Quase em todas as proclamações um provérbio é enunciado e a palavra é sempre valorizada. Como o provérbio que diz: “uma palavra que não pode sair da boca acaba convertendo-se em baba peçonhenta” (ibidem, p. 117).

Os anciões não somente reconhecem sua importância no “mundo dos vivos”, mas também no mundo dos mortos (que podem continuar vivos), como o avô de Mariamar, por nome de Adjiru, que frequentemente aparece sempre em sua memória e quase sempre enunciando velhos dizeres. O avô tem também o poder de emitir uma palavra silenciosa que se comunica pelos sonhos de Mariamar, no encantamento e no pensamento. São comunicações recheadas de provérbios.

Adjiru está presente na obra e nas versões da moça aldeã, a qual revela uma ligação de espiritualidade e amizade que vai além do laço consanguíneo do seu tio e avô³⁴. Há aqui, para as tradições negro-africanas, uma relação de proximidade do ente que se tornou mais forte após a sua morte.

Estamos falando aqui sobre *A confissão da leoa*. Há uma posição feminina no título da obra, aliada ao artifício de uma revelação. Há também, na obra, as confissões de Mariamar, moça ferida por um amor ressentido, perdido no tempo, que retorna junto com as adversidades dos ataques leoninos. A obra revela também a morte de Mariamar, que foi encontrada aos pedaços, em consequência de um ataque dos leões, deixando uma imagem trágica e uma mãe perturbada para o resto da sua vida.

Seria equivocado falar sobre a mulher nas tradições africanas, diante de múltiplas sociedades e tradições. No entanto, o universo de Mariamar paira na explicação proverbial: “o verdadeiro nome da mulher é “Sim”. Alguém manda “não vais”. E ela diz “eu fico”. Alguém ordena “não fales”. E ela permanecerá calada. Alguém comanda “não faças”. E ela responde “eu renuncio” - Provérbio do Senegal” (ibidem, p. 41). Aprendemos com isto que Couto oferece uma obra ampla, para discutir o amor, o gênero feminino, a violência, a política, a tradição e os impactos ambientais.

A África negra têm seus mistérios, já ouvimos falar. O livro de Couto deixa um ar deste mistério, uma imersão profunda no território que pode corresponder à magia suposta entre os leões e os seres humanos da aldeia. Um dos últimos provérbios citados no livro instiga a este mergulho: “sábio é o pirilampo que usa o escuro para se acender” (ibidem, p. 187).

3.8. *Niketche: uma história de poligamia de Paulina Chiziane*

A escritora Paulina Chiziane, assim como Mia Couto, também nasceu em Moçambique. A diferença entre ela e Couto está no fato que não é filha de portugueses, mas de habitantes de

34 Mia Couto relata na obra que entre os povos *Kulumani*, do qual Mariamar fazia parte, um tio Materno tinha a mesma condição de Avô. As formas de constituir uma família em África nem sempre corresponde à família do modo como a concebemos. Vale ressaltar a passagem de Nelson Mandela em sua biografia *Um longo caminho para a liberdade* (2014) quando afirma que “na cultura africana, os filhos e as filhas de nossas tias e tios são considerado irmãos e não primos. Não temos meios-irmãos ou meias-irmãs, a irmã da minha mãe é minha mãe, o filho do meu tio é meu irmão e os filhos do meu irmão são meus filhos.” (MANDELA, 2012, p. 22).

Manjacaze, cidade onde ela nasceu em 1955, na província de Gaza, em uma distância relativamente próxima a capital do país, Maputo.

Filha de agricultores, Chiziane cresceu em Lourenço Marques, nome dado à antiga Maputo, para onde migrou durante a infância para estudar e viver. Sentiu na pele os últimos anos do colonialismo até a independência em 1975. Moçambique teve uma colonização longa e duradoura de ocupação portuguesa. A autora participou efetivamente da luta pela libertação de seu país durante a sua juventude.

Ela vem da tradição de ouvir histórias e por isto a memória é frequente em sua forma de escrita que coleciona provérbios. E é desta maneira que gosta de ser conhecida, uma “contadora de histórias”. A partir destas histórias e de outras experiências, começa sua carreira literária em 1984, publicando seus contos na mídia impressa de Maputo como os jornais *Domingo* e *O Tempo*.

Publicou, além de *Niketche: uma história de poligamia* (2004), as obras: *A balada de amor ao vento* (1990), *Ventos do Apocalipse* (1995), *O sétimo juramento* (1999) e *O alegre canto da perdiz* (2008). Todas as obras estão pensadas e escritas a partir de temas da colonização, dos afetos e principalmente da questão do ser feminino entre as sociedades tradicionais e o processo de colonização, que de uma forma ou de outra, enquadram a situação histórica da mulher moçambicana.

Suas histórias revelam também um reflexo da cultura moçambicana na diáspora africana. Em diversos momentos obtemos uma relação desta cultura com aspectos da sociedade brasileira, especialmente da cultura afro-brasileira, quando observamos o cotidiano na religiosidade e também no aspecto feminino da exploração de mulheres negras. Ambos os países foram colonizados por Portugal.

Atualmente, controlado pela Frente de Libertação de Moçambique, a FRELIMO, o país tem sido palco de movimentos que buscam a integração da identidade e da memória moçambicana, muitas vezes questionando as próprias imposições do governo. Chiziane, que foi uma das integrantes deste movimento de libertação, contesta o mesmo pela via literária, ela busca nos seus conhecimentos, arraigados à ancestralidade, difundir uma esfera de cultura para a atualidade, exclusivamente relacionado ao feminino.

Ainda no quadro da escrita, para não perdermos o foco, Chiziane tem profunda ligação com a oralidade. Ela não gosta de ser conhecida como romancista e sim como contadora de histórias. Aliás, isso é uma característica de diversos(as) escritores(as) do continente africano.

Chiziane abriga uma oralidade versátil, que envolve poesia, memória, lendas e histórias que incluem a delicadeza feminina, facilmente encontrada a partir da leitura de suas obras.

Sua escrita norteia as tradições de sua sociedade, como já dissemos, alocadas na oralidade. Os provérbios aqui também se apresentaram muitas vezes subentendidos, em alguns momentos, não sabemos até onde podem ser um aforismo criado pela autora baseado em algum provérbio, ou se realmente é um provérbio. Entretanto, a importância aqui é enxergar, compreender que o provérbio atua constantemente em sua obra.

Para analisar a circularidade proverbial na obra de Paulina Chiziane, escolhemos *Niketche: uma história de poligamia* publicada no Brasil em 2004. Não houve nenhuma recomendação de terceiros na escolha da obra, ela apareceu espontaneamente durante a realização da pesquisa. Isto torna ainda mais interessante, pois não tínhamos o conhecimento se a obra de Chiziane abrigava ou não provérbios em seu interior. Nossa maior preocupação era incluir uma mulher em nosso estudo literário.

A epígrafe de *Niketche: uma história de poligamia* é provérbio zambeziano³⁵ que diz: “Mulher é terra. Sem semear, sem regar, nada produz” (CHIZIANE, 2004, p. 07), o provérbio é chave para entender a trama da obra e, inclusive, é citado novamente no decorrer do livro (p. 208) e, noutra passagem, é recriado: “toda mulher é terra, que se pisa, que se escava, que se semeia” (ibidem, p. 277).

O provérbio é a semente da obra, “plantado” no feminino, que se multiplicará nas sequências de páginas, gerando novos provérbios, poesias, memórias, enfim ramificações estéticas de um casamento entre a oralidade e escrita.

No contexto original do provérbio percebemos que uma das maiores magias do feminino é produzir da mesma forma que a terra. A terra é geradora e produtora, ela nos abriga e, no contexto de diversas sociedades africanas, a Terra é Mãe, a própria natureza, é cultuada e valorizada.

Dentro de todas as circunstâncias, a terra necessita ser regada e semeada, para a produção de tudo o que nos mantém vivos. Dentro dos aspectos mítico-religiosos, podemos conceber certa relação a partir deste provérbio com a mitologia *yorubá*. As forças espirituais femininas, as tradições, constituíram a representação das entidades genitoras femininas do

35 O provérbio tem origem da Zambézia, uma província moçambicana distante a cerca de 1600 km ao norte da capital Maputo, é o local que Paulina Chiziane atualmente vive e trabalha.

mundo e de tudo o que existe, inclusive a terra onde se planta e onde se vive. Segundo Santos (2000), no contexto da cosmogonia *yorubá* estas forças ancestrais femininas são conhecidas como

Iá Mi – Minha Mãe, divindade mítica, representação coletiva das entidades genitoras ancestrais femininas, nossa mãe primordial, matriz primeira da qual advém toda a criação do mundo matéria-Terra, mantenedora do mundo, detentora do axé feminino – poder de fecundação, possuidora de um poder revestido de toda a ambivalência inerente à Grande Mãe da mitologia universal. (ANTÔNIO DOS SANTOS, 2000, p. 267)

Há duas direções, no entanto, a partir do provérbio inicial do livro, uma de extrema proximidade da mulher com sua essência relacionada à terra, o que o torna bastante sublime; a outra, surge no decorrer da obra, quando vemos sua personagem Rami sentenciar que a mulher é pisada, em cima dela se sobrepõe uma carga, a exigência de procriar, de ser a única responsável pelos cuidados das crias, etc.

O fato é que a obra fala de amor e de sexo, valorizando a importância da mulher para o homem, pois segundo outro provérbio citado na obra “homem sem mulher tem peso de vento” (ibidem, p. 164). Os provérbios encontrados em *Niketche* ressaltam o universo feminino com seus mistérios ligados a natureza, mas também sobre as dores decorrentes de uma sociedade tradicional que, por vezes, se curva à mulher, outras vezes a atropela.

Em diversas ocasiões de *Niketche*, um provérbio será enunciado pelas personagens, principalmente pela protagonista Rami. Alguns destes provérbios serão facilmente identificáveis e universais como “perder a batalha não é perder a guerra” (ibidem, p. 48) outros com tons mais poéticos como “o sol desenha marca nas coisas inexistentes. Não há sombra sem objecto” (ibidem, p. 232).

Mas se tratando da obra em si, a história deste livro se trata também da poligamia no confronto com a tradição colonial portuguesa. Na verdade, o fato se dá mais pelo problema da infidelidade conjugal. O debate será em torno das descobertas e dos conflitos de Rami, mulher casada, que descobre a traição de seu esposo Tony com diversas amantes. Rami inicia uma jornada de aceitação da transição destas amantes à condição de esposas em um

relacionamento poligâmico, sendo que ela é a primeira, a primordial. Neste trajeto, a viagem de Rami esta empregada de amor, vingança, tabus sexuais, magia e descobertas.

Já a palavra *Niketché*, que dá nome a obra, tem seu significado em uma dança feminina, a dança do amor, empregada às moças que se tornam mulheres. O livro retrata bem este tipo de ritual. Percebemos que além de se inscrever na tradição é um retorno de Rami ao seu autoconhecimento, de forma que ela começa, mesmo tardiamente, a se descobrir mulher. Rami foi criada em um Moçambique sulista, no qual a colonização europeia deixou grandes marcas religiosas que oprimem as mulheres. Ao Norte do país, as mulheres são mais libertas e tratadas como rainhas graças às tradições que se mantêm vivas. Nesta região é permitido inclusive que as mulheres também pratiquem a poligamia.

Há, portanto uma geografia do feminino nesta obra que diverge entre a tradição e o colonialismo. Em dado momento, Rami procura uma “escola do amor”. A professora ministra aulas particulares, é uma espécie de terapeuta, conhecida como “conselheira do amor”. Atende Rami e lhe oferece longa exposição sobre as diferenças entre homens e mulheres do norte e do sul do país, sobre a partilha e poligamia. Neste momento, Rami nos explica as diferenças regionais com provérbios e poesia reunidas na mesma narração:

As culturas são fronteiras invisíveis construindo a fortaleza do mundo. Em algumas regiões do norte de Moçambique, o amor é feito de partilhas. Partilha-se mulher com o amigo, com o visitante nobre, com o irmão de circuncisão. Esposa é a água que serve ao caminhante, ao visitante. A relação de amor é uma pegada na areia do mar que as ondas apagam. Mas deixa marcas. Uma só família pode ser um mosaico de cores e raças de acordo com o tipo de visitas que a família tem, porque mulher é fertilidade. É por isso que em muitas regiões os filhos recebem o apelido da mãe. Na reprodução humana só a mãe é certa. No sul, a situação é bem outra. Só se entrega a mulher ao irmão de sangue ou de circuncisão quando o homem é estéril. (CHIZIANE, 2004, p. 39).

O provérbio complementa os intervalos entre um fato e uma visão poética. A autora ao inserir o provérbio, também recarrega sua narrativa da intensidade da poesia. Vejamos alguns casos: “os passos de um homem são rastro de caracol, não se escondem” (ibidem, p. 12); “no coração da noite residem os sonhos. Umás vezes são coloridos como as flores. Outras, pássaros negros dançando como fantasmas” (ibidem, p. 13); “o amor é um cancro, quanto mais te rejeitam, mas cresce”(ibidem, p. 173). Isso não impede dos provérbios aparecerem

sem elaborações: “vidro quebrado é mau agoiro”(ibidem, p. 27); “perder a batalha não é perder a guerra”(ibidem, p. 48); “um marido é como um bode. Gosta de pastar longe mas sempre volta a toca”(ibidem, p.99)” e “O polvo tem muitos tentáculos, mas não segura todas as águas do oceano.”(ibidem, p. 327).

O valor intrínseco à oralidade, bem como as tradições está presente na obra não só pelos provérbios, mas nos motivos religiosos, míticos e culturais que são apresentados. Rami, ao olhar sua imagem diante do espelho, profere: “essa imagem é minha certeza, o meu subconsciente resgatando ditados e saberes mais escondidos na memória.” (ibidem, p. 172). Esta mensagem além de remeter a provérbios (ditados e saberes escondidos na memória), remete à condição de aprendizagem pelo retorno, traduz uma duplicidade real, percepção das matrizes de conhecimentos em sociedades africanas, além disso, mais uma vez encontramos o processo de *sankofa*³⁶.

Rami é uma mulher que se descobre tardiamente, muitas vezes por culpa do cristianismo colonizador, que investiu nas desarmonias essenciais dos povos colonizados. A dor e o medo de ficar só, a alegria de viver uma experiência ousada, a luta de organizar e administrar conflitos. Rami alimenta-se de seus saberes e conhecimentos, validados pelos provérbios e sensibilizados pela poesia.

3.9. País sem chapéu: o Haiti de Dany Laferrière

O escritor Dany Laferrière, nasceu em Porto Príncipe no Haiti em 1953, e naturalizou-se canadense em Montreal, anos mais tarde. O escritor foi exilado de seu país em 1976, por lutar contra a ditadura de Jean–Claude Duvalier, o Baby Doc³⁷.

Se nosso objetivo fosse analisar as duplicidades (ou multiplicidades) de nacionalidades e identidades em Lafèrriere, iríamos encontrar aspectos relevantes em suas obras,

³⁶ Ao passo que Rami busca na memória os saberes, ela quer dizer que esta retornando para buscar a sabedoria de seus ancestrais, de seu aprendizado na infância e em outras circunstâncias, que não se perdeu, estava guardada e que, serve agora para conduzir seu futuro.

³⁷ Jean-Claude Duvalier, mais conhecido como “Baby Doc” (1951 – 2014) foi presidente e ditador do Haiti de 1971 (ano que sucedeu seu pai Francois Duvalier) até 1986. Ambos os ditadores, pai e filho, proclamaram uma era do terror no Haiti, desrespeitando os direitos humanos e aplicando violentamente torturas e mortes ao povo haitiano.

especialmente *Como fazer amor com um negro sem se cansar* (2012), a primeira obra de Laferrière de um conjunto de dez romances que ele denominou de *Autobiografia Americana*, em que suas experiências no Haiti, nos Estados Unidos e finalmente no Canadá. Ele não concorda com nacionalismos, nem gosta de ser denominado de “escritor haitiano”, diz ele “sou escritor e sou haitiano, mas isto não significa que tenha que defender uma causa” (LAFERRIÈRE, 2012)³⁸.

Pois bem, aparentemente, até para quem o lê é possível entender que o autor gosta de confundir o leitor com ideias a seu respeito. Em entrevista concedida ao Estadão (2012), por virtude de sua participação na Festa Literária de Paraty (FLIP), em 2012, comentou as mesmas perspectivas que debateu na mesa para qual foi convidado, intitulada “a reinvenção do eu”. Disse não apreciar o sentimento de patriotismo, nem mesmo defender uma causa, mas suas obras respondem diferentemente ao que diz nas entrevistas, pois em *País sem chapéu* (2011) desloca profundo valor ao seu país natal e sua cultura, exclusivamente a religiosidade negra do *Vodu*³⁹.

País sem chapéu é a obra que escolhemos para análise da circulação proverbial. Nela o autor explora a travessia, que remete a sua saída do Haiti, bem como a sua volta. Ele discute sobre as populações de vivos-mortos existentes naquela terra. Há muito humor e novas formas de reinvenção na proposta de transitar entre a vida e a morte. Há muito mais do que isso. O seu reencontro com a família, amigos e antigas paixões também é tema do livro.

O Haiti, embora tenha tido uma colonização francesa, torna-se liberto após a revolução de 1791 que pôs fim a dominação fazendo deste país a primeira república negra do continente americano. Sua trajetória de lá até os dias atuais tem sido de bastante dor, isso nós sabemos, mas a prática religiosa do *Vodu* e outras expressões culturais de origem africana, intensas neste país desolado, são trazidas por Laferrière. Conseguimos perceber que no Haiti não há somente dor e tragédia, mas um imaginário diferente e peculiar.

No abertura da obra *País sem chapéu*, o autor diz “Eu não escrevo, falo. Escrevemos com o espírito. Falamos com o corpo.” (LAFERRIÈRE, 2011, p.11), pois bem, escrever com o espírito reflete inúmeras possibilidades e falar com o corpo também pode gerar diferentes

³⁸ Trecho de entrevista de Laferrière, concedida ao jornal Estadão em julho de 2012.

³⁹ O *Vodu* é uma religião haitiana de origem africana, especialmente com relação aos povos *yorubá*, *igbo* e *bakongo*. As práticas do *Vodu*, muito similares ao Candomblé no Brasil têm suas manifestações também na República Dominicana, Cuba, Estados Unidos e atualmente no Brasil com os migrantes haitianos.

possibilidades. O que ele diz parece se encaixar diretamente na oralidade. Sua escrita aliás é pela “estrada” da oralidade. E o Haiti que ele diz sentir fisicamente, com o corpo, funde-se nesta linguagem ancestral, o falar com o corpo em provérbios, o pensar os mitos e a religiosidade.

A obra é uma biografia. a sétima da coleção *Autobiografia Americana*. Há conexões fortes, tal como o seu retorno ao Haiti depois de vinte anos de exílio. Ainda no início do livro, ele explora suas sensações, o calor dos trópicos, o barulho ensurdecido nas ruas e as mangueiras nos quintais. Ele tem uma máquina datilógrafa e se prepara para escrever o que sente.

Laferrrière faz um breve apontamento de como sua postura incomoda sua mãe neste retorno. Ela estranhou bastante a postura do filho que vive agora diante de “uma maldita máquina” (ibidem, p. 12), diz ela, ao comentar com a vizinha. A vizinha a acalenta dizendo que ele não está louco (ou doente), que “(...) ele só precisa reaprender a respirar, a sentir, a ver, a tocar as coisas de modo diferente.” (ibidem, p. 13).

Ele percebe que é um haitiano em regresso, com novos costumes, precisa se recompor diante de sua essência. Falar para ele é um destes retornos. Ele necessita reencontrar-se com a oralidade e os provérbios haitianos passam a ter ali o valor de *sankofa*. Ele retorna para apanhar algo e seguir em frente. Além do mais, identifica-se com um pintor primitivo, ou seja, um *naif*, artista popular, aquele que escreve o que vê sem se importar muito com as regras da escrita, até mesmo porque a oralidade vai atinar a viagem.

No “país sem chapéu”, o Haiti, Laferrrière vai pintando vários quadros em sua duplicidade imaginária, os capítulos são divididos em “país real” ou “país sonhado”, uma proposta para trabalhar o imaginário de forma bastante singular. Até mesmo porque nesta duplicidade confundimos se o real é mesmo real e se o sonhado é “realmente” sonhado. Os dois ciclos tornam-se um só, o Haiti.

Os provérbios serão utilizados sempre em cada uma de suas telas, como epígrafes. Um destes provérbios, por exemplo, refere-se à própria desolação em que vive o país, e que esta implícita no título da obra: “quando a cabeça é cortada, não se pode mais usar chapéu” (ibidem, p. 195). Sabemos que este país, passou por situações aterrorizantes. Muito embora tenha se tornado a primeira república negra do mundo, após os escravos, sob a liderança de Touissant Louverture (1743 – 1803), derrotarem os colonos franceses pela independência em 1804. Desde a libertação, o país tornou-se um corpo sem cabeça, desorientado, sem ordem.

Há uma explicação de Laferrière sobre os provérbios que aparecem transcritos no original, e traduzidos do *créole* haitiano. Segundo ele, sua ordem é mais etimológica do que fonética. Traduzidos de forma categórica permitem aceder o mistério. Para o autor, a tradução dos provérbios permitirá ao leitor “apreciar não somente a sabedoria popular, mas também a fértil criatividade linguística haitiana” (Ibdem, p. 08). Vejamos alguns destes provérbios:

À force macaque caressé pitite li, li tué'l.

(De tanto acariciar o filhote, a macaca o matou.) (Ibdem, p.15)

Pati pas ou rivé pou ça.

(Partir não quer dizer que você chegou.) (Ibdem, p. 45)

Pito nous laide nous la.

(Melhor ser feio, mas vivo.) (Ibden, p. 113)

Pas jouré manman caiman toute temps ou pas finn'passé la rivière.

(Não insulte o crocodilo antes de acabar de atravessar o rio.) (Ibden, p.157)

No corpo do texto, diferente dos provérbios haitianos, o autor insere um provérbio africano que, além de aproxima-lo de sua ancestralidade, evidencia o enredo da obra sobre o limiar da morte e da viagem. Diz ele: “aquele que viaja não deveria ter túmulo” (ibidem, p. 185). Laferrière viaja no tempo destas circunstâncias, abrigado por uma ideia dos mortos-vivos que habitam no Haiti. Segundo Moreira (2011), tradutora e pesquisadora da obra de Laferrière, isso ocorre porque “diz a lenda que os negros que vinham prisioneiros nos navios negreiros deixavam suas almas enterradas na África e chegavam ao Haiti como zumbis, mortos-vivos em corpos sem alma”. (MOREIRA, 2011, p. 229)

A saída para reintegrar no corpo, o país, as pessoas, seria recriar neste novo território suas imagens, danças, músicas, principalmente, a religiosidade, como o *Vodu*, e a língua *créole*. Isto é o cerne da obra. Ele busca uma forma de recriar este universo retomando a magia de sua ancestralidade.

Ao transitar no “outro mundo”, ele é acompanhado por *Legba*, guardião dos caminhos. Laferrière diz que ele é “o primeiro Deus que encontramos no outro mundo” (ibidem, p. 198). O autor traz a referência de Exu ao contexto de sua narrativa, a divindade é onipresente, assim também como ele fala de *Bizango*, que segundo a nota de tradução, é uma “Entidade fabulosa da magia haitiana. (...) antropófago de hábitos noturnos que, antes de iniciar suas caçadas, despe-se da própria pele, o que lhe permite voar. (Moreira, 2011, p. 40). São seres do *Vodu* que aparecem no livro, onde Laferrière vai recompondo seu universo particular. Em 2014, Laferrière foi eleito para compor uma cadeira da Academia Francesa de Letras, na ocasião, portava uma espada com referência a *Legba*, feita por um artista haitiano especialmente para a cerimônia de posse na academia francesa.

Ao final da obra lançada no Brasil, há um posfácio intitulado *O imaginário, os espaços, as línguas* da tradutora Heloísa Moreira, que teve o trabalho de traduzir o livro do francês (com pinceladas *créole*) para o português e que também pesquisou Laferrière em sua dissertação de mestrado *Traduzindo uma obra crioula: Pays sans chapeau de Dany Laferrière* (2006).

Moreira (2011) observa que nós brasileiros criamos uma imagem do Haiti, que foi moldada pela mídia brasileira ao longo dos anos, sempre de forma vazia como se ali não tivesse absolutamente nada. Para ela, somente a partir de 2004, quando as tropas militares brasileiras foram enviadas em missão de contribuir com o reestabelecimento social do país, é que o Haiti passou a ter mais presença na televisão, no entanto, sempre de forma superficial e caricata.

A Literatura haitiana existe e se complementa com a literatura caribenha, bem como a estética, a arte, a poesia e o cinema. O cineasta Raoul Peck⁴⁰ é um dos expoentes dessa cinematografia. Moreira acredita que foi sua leitura de Laferrière que lhe trouxe outras perspectivas do Haiti, foi a forma pela qual a literatura lhe ensinou o que a mídia televisiva brasileira ou as aulas de geografia não lhe proporcionaram.

40 Raoul Peck nasceu em 1953 em Porto Príncipe, capital do Haiti. Dirigiu entre outros filmes, o prestigiado documentário *Lumumba – La Mort du Prophète*. Assim como Laferrière, exilou-se na França (s/d) fugindo da ditadura haitiana de Baby Doc.

“O que comemos, os ancestrais nos mostraram”.

Provérbio *Akan*.

5 – Cap. 4. A Circulação dos provérbios na cultura afro-brasileira

Os legados advindos do continente africano, plantados na diáspora, proporcionaram a continuidade de saberes africanos na América. No Brasil, eles desenvolveram religiosidades negro-africanas que influenciam, direta ou indiretamente, experiências e significados da chamada cultura afro-brasileira.

No contexto da oralidade, e também da escrita, percebemos que os provérbios africanos, encontraram abrigo e têm sido preservados na cultura afro-brasileira. Até o momento, mitos, narrativas e ensinamentos continuam a se cristalizar nas comunidades tradicionais e contemporâneas. Os provérbios na cultura afro-brasileira têm servido na constituição da identidade dos indivíduos, nos ensinamentos e no bem fazer destes, conseqüentemente, servem como explicações poéticas para os devaneios da vida e colaboram na estética da linguagem cotidiana.

4.1. Cultura afro-brasileira

A cultura afro-brasileira forma uma parcela do Atlântico Negro (GILROY, 2001), pois em outras regiões do continente existe também a presença de descendentes de povos africanos. Com um imenso território, e também devido a própria exploração da mão de obra

escrava durante o período colonial, o Brasil abriga a maior parcela da população negra do continente americano.

Ocupamos, atualmente, a segunda maior população negra do mundo, antecidos apenas pela Nigéria. Segundo os estudos histórico-cartográficos de Rafael Sanzio dos Anjos (2010) a presença africana no território brasileiro é extensa e diversificada. Uma pesquisa do geógrafo apontou que o Brasil recebeu diferentes etnias de acordo com diferentes períodos (ciclos) de exploração econômica (ciclo do ouro, ciclo da borracha, ciclo da cana-de-açúcar entre outros).

A partir da pesquisa de Anjos (2010), podemos apurar, que durante quatro séculos, o território brasileiro obteve, por meio da migração forçada, representantes das mais diferentes etnias africanas. Abaixo designamos o contexto destas migrações:

- No século XVI, o Brasil recebeu populações da região da Guiné, região atualmente abrigada pelos países de Serra Leoa, Senegal, Guiné, Guiné-Bissau, Nigéria, Benin, Burquina Faso, Gana, Costa do Marfim, Libéria, Mali e Gâmbia;

- Em continuidade a este processo, durante o século XVII e XVIII, período de maior intensidade do tráfico negreiro, a preferência se dá às regiões da Costa de Angola e na Costa da Mina, de onde vieram migrantes forçados dos atuais países: Costa do Marfim, Libéria, Burquina Faso, Mali, Níger, Congo, Gana, Togo, Benin, Nigéria, Camarões, Angola, Gabão, República Democrática do Congo e Guiné Equatorial;

- Finalmente, no século XIX, com a implantação de leis abolicionistas⁴¹, o tráfico diminuiu, mas ainda assim, o Brasil recebe povos dos seguintes países: Gana, Togo, Benin, Nigéria, Gabão, Congo, Angola, República Democrática do Congo, Moçambique e Madagascar.

As tradições herdadas dos nossos ancestrais africanos, conhecidas como *bantu*, *jeje* e *yorubá* tiveram maior predomínio no Brasil, principalmente na formação da religiosidade. Os

⁴¹ As leis abolicionistas começaram a ser estabelecidas ainda durante o período escravocrata no Brasil. Dentre elas destacam-se: a *Lei Diogo de Feijó* de 1831, que declarava livres todos os escravos vindos de fora do Império; a *Lei Euzébio de Queiroz* de 1850 que proibiu o tráfico de africanos para o Brasil; a *Lei do Ventre Livre* de 28 de setembro de 1871 que declarava livres os filhos nascidos, a partir daquela data, de mulher escrava; e, finalmente a *Lei Áurea* de 13 de maio de 1888 que declarou extinta a escravidão no Brasil. Apesar da importância destas leis para o período, faltaram durante época da libertação, leis de integração do ex-escravos à sociedade, como acesso à terra, moradia, educação e trabalho remunerado, de modo que lhes reparassem os prejuízos sofridos durante o período da escravidão.

bantos tem predominância nos atuais países como Angola, Moçambique e República Democrática do Congo, os *jeje* aparecem no Benin e na Costa do Marfim, já os *yorubá* tem ampla expansão na Nigéria, Benin e Costa do Marfim. Outras reminiscências africanas podem ser encontradas, com raridade em outras regiões do Brasil, mas a maioria foram sendo incluídas nos arcabouços *bantu*, *jeje* e *yorubá*, ou extintas por repressão durante o regime colonial e pós-colonial.

Com o desenvolvimento destas culturas, mesmo em condições nada favoráveis, ocorreu a continuidade de processos civilizatórios negro-africanos. Permaneceram nos corações e na dinâmica do pensamento dos migrantes, sua fé, arte e linguagens estéticas em que o provérbio também se manifesta. Se para Abreu Paxe (2014), o provérbio na África circula em todas as mídias e expressões culturais, o mesmo acontece nos territórios e terreiros da diáspora. Acreditamos ser necessário pensar os provérbios e sua desenvoltura a partir das revelações culturais afro-brasileiras. Isto confirmaria sua penetração, amplitude e diversidade em nosso imaginário. O provérbio atravessa séculos e cruza diversas fronteiras.

Diversos aspectos antropossociológicos podem ser verificados desde a história escravagista negro-africana em território brasileiro, mesmo diante de toda opressão sofrida. As maneiras de desenvolvimento do trabalho se diversificaram na mineração, na agricultura, no comércio, na vestimenta, nos afazeres domésticos, na musicalidade e nas artes visuais que confirmaram o imenso baú criativo e de conhecimentos que os negros aportaram em nossa sociedade. Neste espaço de reconstrução de uma nova África, as dimensões de sua estrutura se dão em diversas comunidades tradicionais, dos terreiros aos quilombos, dos movimentos sociais negros urbanos ao movimento hip-hop, nas esferas da oralidade, imagens e escritas. Xavier (2006) assinala que

Os complexos religiosos, entre as demais formas de reconstrução das territorialidades afrodescendentes, tais como as escolas de samba e remanescentes de quilombos, são os principais polos de rearticulação dos universos africanos fora da África. Neles, rearticulam-se os portais de ingresso ao universo africano: a teia da oralidade – arquitetura oral das civilizações africanas; as relações dinâmicas com as ancestralidades históricas ou cósmicas; e as relações dialéticas de mútua reciprocidade entre o mundo histórico – verificável – e o mundo sagrado – residência dos ancestrais. (XAVIER, 2006 p. 131)

Justamente na rede da oralidade é que se entrelaçam os fios do conhecimento e dos saberes africanos na diáspora, tendo, como um destes fios, os provérbios africanos, que sobreviveram como saberes devidos a sua capacidade de auto-ordenação e de educação. O uso dos provérbios em comunidades afro-brasileiras está inscrito naquilo que Nei Lopes (2004) aponta

Na África e em muitas comunidades da diáspora, o uso de provérbios é prática indispensável no processo de educação e socialização da infância e da juventude. Nas culturas negro-africanas tradicionais, usado inclusive para esclarecer pontos obscuros em uma discussão, o provérbio constitui-se um valioso instrumento teórico para a compreensão da realidade. (LOPES, 2004, p. 545)

Para reconhecer a presença dos provérbios na cultura afro-brasileira, elencamos três aspectos culturais, que acreditamos poder catalisar as expressões da oralidade negro-africana e, com ela, o uso de provérbios: O Candomblé com seu universo religioso e mítico; a Capoeira com as suas variedades artísticas e sociais e, finalmente, as comunidades de Quilombos, com suas estruturas comunitárias e especificidades ancestrais.

4.2. Candomblé: do enunciado ao resguardo dos provérbios pela oralidade e pela escrita

Antes de explorar o uso de provérbios nestas comunidades religiosas, cabe repassar a abordagem sobre o que é o Candomblé. Embora seja uma tarefa extremamente difícil, optamos começar a partir de uma pesquisa bibliográfica sobre o tema para delinear alguns aspectos. Com a leitura de Edson Carneiro (2008), Fábio Lima (2003), Claude Lepine (1981), Raul Lody (1987), Maria Stella de Azevedo Santos (2010), Muniz Sodré (1987) Pierre Verger (2002) e Vivaldo da Costa Lima (2003) chegamos às primeiras impressões de que o Candomblé é uma religião brasileira com origens alicerçadas a certos países africanos tais como: Angola, Congo, Benin, Nigéria, Costa do Marfim, entre outros que contribuíram com a

formação cultural brasileira. Aporta-se nesta constituição cultural também a presença portuguesa e indígena, principalmente nas relações de sincretismo religioso.

Como já observamos, estes povos chegaram e sobreviveram, tanto no Brasil como em outras regiões da América e do Caribe, em precárias situações de vida, sujeitos a constante exploração e crueldade. Em compensação, mantiveram o resguardo de conhecimentos pertencentes as suas crenças e suas relações espirituais com a natureza.

Diante de sua progressão, o Candomblé tornou-se muito mais que apenas uma religião, pois integrou comunidades internas no âmbito social, ao mesmo tempo em que contribuiu com a sociedade sem a necessidade de reivindicar a conversão à sua esfera religiosa. O Candomblé contribuiu também socialmente com aqueles que o procuraram a restauração do caráter coletivo na vida pessoal, contribuiu com uma educação baseada na oralidade, na psicologia da atenção individualizada, na cena cultural brasileira, historicamente, o Candomblé produz e entusiasma esteticamente a arte e os artistas que nela se inspiram, com trabalhos nas artes visuais, na música ou no teatro. Para Raul Lody:

A instituição do Candomblé, centenária e fortalecida, polariza não apenas a vida religiosa, mas também a vida social, a hierárquica, a ética, a moral, a tradição verbal e não verbal, o lúdico e tudo, enfim, que o espaço da defesa conseguiu manter e preservar da cultura do homem africano no Brasil. (LODY, 1987, p. 10).

Com o exposto acima, podemos perceber o quanto o Candomblé torna-se mais do que uma religiosidade e que, mesmo cumprindo outros papéis, infelizmente, torna-se incompreendido por grande parte da população brasileira, mesmo tendo contribuições fundamentais a esta mesma sociedade. Para Lepine (1981), as integrações das relações mais abrangentes estariam envoltas da multiplicidade que o universo do Candomblé estabelece, pois, para ele:

Devemos frisar que o candomblé não é folclore, nem é apenas religião ou ideologia, quer entendamos por ideologia uma visão globalizante do mundo, quer entendamos uma fantasmagoria, um conjunto de ideias falsas, que disfarçam a situação real de um grupo oprimido. Trata-se de sociedades, de comunidades com vida própria. Um terreiro de Candomblé tem sua gente, seu pedaço de terra, suas técnicas tradicionais

de trabalho, seu sistema de distribuição e de consumo de bens, sua organização social, bem como seu mundo de representações. (LEPINE, 1981, p. 13).

Cabe dizer ainda que não foi somente no Brasil que o fenômeno de surgimento desta religiosidade se deu, como processo da diáspora. Em virtude da colonização de outras partes do continente americano, prosseguiu nesses territórios o que se desenvolvia em solo africano, recriando-se novas formas de práticas e cultos. Em Cuba, por exemplo, temos a *Santeria*⁴², enquanto no Haiti, o *Vodu*. Somente no Brasil, o Candomblé, em seu processo de formação, adotou diversos nomes. Do norte ao sul do país, ocorrem diferentes processos históricos e culturais. Embora “Candomblé” seja o nome mais comum, encontramos em São Luís, do Maranhão, o *Tambor de Mina*; já no Rio Grande do Sul é conhecido como *Batuque* e, em Pernambuco o culto recebe o nome de *Xangô*, este último, homenageia diretamente ao Orixá⁴³ (Divindade) de mesmo nome, cultuado em vários países da África. Enfim, estas poucas designações permitem entender que o “Candomblé incorpora, funde e resume as várias religiões do negro africano” (CARNEIRO, 2008, p. 33).

O Candomblé se divide em três ramificações principais encontradas no Brasil (*Nagô*, *Jeje e Angola*) e em diversas formas de cultos peculiares, muitas inclusive, relacionada a cultos indígenas. *Nagô*, *Jeje e Angola*⁴⁴ são, na atualidade, os principais terreiros distribuídos em nosso país. Segundo Muniz Sodré: “Terreiros constituem comunidades litúrgicas de culto” (SODRÉ, 1988, p. 17) organizadas em um sistema complexo. De acordo com Sodré os conhecimentos praticados nestas comunidades não podem alicerçar-se na cultura conhecida como “popular”, uma vez que esta:

⁴² Também conhecida como *Lukumi*, a *Santeria* é uma religião cubana de origem, principalmente, do contexto yorubá, pelos descendentes destes povos que foram levados para Cuba quando esta era colônia espanhola. Além de Cuba, a *Santeria* é praticada em diversos países da América Central e também nos Estados Unidos.

⁴³ Os Orixás, no contexto yorubá são as divindades, forças da natureza que conduzem a vida dos seres humanos e reinam sobre determinadas comunidades. Exu, Ogum, Omolu, Oxossi, Ossaim, Oxum, Iansã, Obá, Ibeji, Xangô, Yemanjá, Nanã e Oxalá e outros compõe o corpo dos Orixás cultuados no Brasil pelo Candomblé *jeje-nago*, ou seja, de origem yorubá e *jeje*. Para as outras “nações”, as divindades são conhecidas como *Inquices* para o Candomblé de Angola e *Vodun* para o Candomblé essencialmente *jeje*.

⁴⁴ *Nagô*, *Jeje e Angola* são “nações”, ou diferentes formações do Candomblé no Brasil. O desenvolvimento das comunidades de terreiros de varia de acordo com a origem de seus fundadores, Nagô está relacionado aos descendentes dos povos yorubá; *jeje*, aos descendentes do Benin e Angola para os descendentes dos povos de Angola, Moçambique, Congo. Para melhor conhecimento etnográfico sobre as categorias informadas ver a pesquisa *A família de santo no candomblés jeje-nagô da Bahia* (2003) do antropólogo Vivaldo da Costa Lima.

Não passa do conceito da mistura e da apropriação desigual de mecanismos simbólicos da cultura burguesa (já que é feita por extratos sociais marginalizados) e simbolizações provindas de culturas não-cristãs, quase sempre numa tensão conflitiva com a ideologia dominante. Além disso, esse adjetivo “popular” costuma ser entendido como “simplificação”, em confronto com o erudito e o complexo. (SODRÉ, 1988, p. 159).

Para Sodré, o saber do Candomblé é complexo e tem seus alicerces na iniciação, formação e hierarquia daqueles que integram seus grupos e que preservam o conjunto de particularidades que se aplicam em botânica, musicalidade, processos pedagógicos e criativos, além de outras inúmeras formas de conhecimentos. Segundo Sodré (1988), esses conhecimentos “são conquistados a passos lentos”. Não existe uma simplificação, mas sabedoria que muitas vezes são de difícil acesso, e isto talvez, seja uma das mágicas que envolvem pesquisadores, artistas e outros interessados na apropriação e na busca de pertencimento a esta misteriosa religião. Dentre os artistas que percorreram este caminho estão Pierre Verger, Carybé, Mario Cravo Neto, Jorge Amado, Caetano Veloso, Gilberto Gil, Maria Bethânia, entre outros.

No campo de estudos da linguagem, entretanto, quando tratamos das culturas negras, não encontramos até o momento nenhum estudo sobre os provérbios e sua relação entre a comunicação e o Candomblé. Esta religião cumpre o status de “porta-voz”, na atualidade, dos provérbios, sejam eles advindos do continente africano ou de outras tradições da formação cultural brasileira, que foram seguramente assimiladas. A relação de fixação do gênero pode estar na ancoragem da oralidade ancestral africana presente nestes terreiros.

Analisando o envolvimento dos provérbios no Candomblé, concluímos que estes se tornam presente tanto na oralidade quanto pela escrita. Salvador, capital da “Bahia de todos os Santos e todos Orixás”, cidade e hieropólis⁴⁵, é representada aqui por Maria Stella de Azevedo Santos, conhecida popularmente como Mãe Stella de *Oxóssi*. Nascida em Salvador, Bahia, em 1925, Mãe Stella de *Oxóssi* assumiu o cargo de *Yalorixá* do *Ilê Axé Opo Afonjá* em

⁴⁵ Segundo a geografa Zeny Rosendhal em sua obra *Espaço e Religião* (1996) a hieropólis “refere-se às cidades que possuem uma ordem espiritual predominante e marcadas pela prática religiosa da peregrinação ou romaria ao lugar sagrado.” (ROSENDHAL, 1996, p. 82). Tal como Aparecida do Norte em São Paulo que atrai anualmente milhares de católicos, Salvador, atrai também para além de suas praias, centros históricos e outros elementos, grande público interno e externo interessados em festividades sincréticas como a Festa do Bomfim no mês de janeiro e a Festa de Yemanjá que ocorre em 2 de fevereiro.

1976. Em sua gestão, que dura até os dias atuais, é uma das principais responsáveis pela criação e desenvolvimento da Escola Eugênia Anna dos Santos⁴⁶, em 1978; a fundação do Museu *Ilê Ohum Lailai*⁴⁷, em 1999; e o tombamento⁴⁸ do Terreiro pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), em 2000.

Por seus feitos, Maria Stella de *Oxóssi* se tornou reconhecida como uma das principais *Yalorixás* da Bahia, possuindo os títulos de Doutora Honoris Causa pela Universidade Federal da Bahia (UFBA) e Universidade Estadual da Bahia (UNEB). Respeitada por suas ideias no país e no exterior, sendo uma referência no diálogo cultural e religioso, Mãe Stella de *Oxóssi* se destacou pela luta da valorização e preservação do Candomblé. Por tais razões, Mãe Stella tem sido uma representante digna desta religiosidade, não a única, mas uma de suas principais vozes, por ser convidada para a realização de palestras, debates e entrevistas em diferentes partes do Brasil e do mundo. Podemos citá-la como uma das mais relevantes integrantes do Candomblé presente, entre tantas outras lideranças negras, na Conferência da Organização das Nações Unidas (ONU), contra o racismo e a intolerância, ocorrida em Durban na África do Sul, em agosto de 2001.

Em setembro de 2013, Mãe Stella tomou posse na Academia de Letras da Bahia, a qual foi escolhida por unanimidade em abril do mesmo ano, ocupando a cadeira do ancestral poeta baiano Castro Alves. Como escritora, publicou diversas obras, entre elas: *E daí aconteceu o Encanto*, de 1988; *Meu Tempo é Agora*, de 1993; *Ôşósi - o Caçador de Alegrias*, lançado em 2006; *ÔWE – Provérbios*, de 2007 e *Ofún*, de 2013. Todas as obras de Mãe Stella tratam da

⁴⁶ A Escola Municipal Eugênia Anna dos Santos situa-se dentro do Terreiro Ilê Axé Opô Afonjá, no Bairro de São Gonçalo do Retiro. A escola atual teve início com as atividades de creche para atender às crianças dos seis meses aos cinco anos de idades. A creche recebia o nome de Mini Comunidade *Oba Biyi*, o nome religioso de Anna Eugênia dos Santos, popularmente conhecida como Mãe Aninha, a fundadora do Ilê Axé Opô Afonjá em 1910. Além de Mãe Stella, contribuíram para criação e desenvolvimento da Escola A professora América, Deoscóredes Maximiliano dos Santos (Mestre Didi), Juana Elbein dos Santos, Eliana Quadros entre outros(as). Desde 1986, quando tornou-se uma escola municipal, os(as) alunos(as) recebem aulas das modalidades: Educação Infantil e Ensino Fundamental com um projeto político-pedagógico que valoriza a oralidade, a língua *yorubá* entre outros saberes desenvolvidos pela comunidade.

⁴⁷ O Museu *Ilê Ohum Lailai* (Casa das Coisas Antigas) foi criado em 1982, após a visita de Mãe Stella de Oxóssi a Nigéria, quando a Yalorixá percebeu a importância de reunir materiais e objetos antigos que deveriam ser resguardados e expostos para contar um pouco da história do Terreiro. O projeto de criação do Museu foi desenvolvido por Mãe Stella e Vera Felicidade.

⁴⁸ O tombamento do Terreiro Ilê Axé Opô Afonjá ocorreu em 28 de julho de 2000 pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN). A oficialização reconheceu os valores ancestrais africanos como patrimônio brasileiro, que deve ser preservado para as futuras gerações. Além disso, direcionou recursos para reformas necessárias e impede que, construções dentro dos limites da comunidade, sejam demolidas.

preservação da memória de sua religiosidade e dos aspectos culturais e antropológicos da religião, que envolvem a história e cultura da Bahia.

Em 2012, por meio de entrevista concedida a produtora portuguesa Maria João Coutinho, Mãe Stella participou do 6º Colóquio Interdisciplinar sobre Provérbios realizado em Tavira – Portugal. Na gravação exibida durante o evento cultural e acadêmico, Mãe Stella fala sobre seus interesses pelos provérbios, desde sua infância até a publicação da obra de *Òwe – Provérbios*, de 2007.

Embora os provérbios estejam relacionados a diversas produções de Mãe Stella, duas delas merecem maior destaque, pela aparição dos provérbios, são elas *Òwe – Provérbios* (2007) e *Odu Àdajó - Ofún* (2013). A primeira obra é um livro de compilações de provérbios de origem *yorubá*, além de outros sem origem definida, mas aceitos, resguardados e falados cotidianamente no interior dos Terreiros. A autora informa que “no Candomblé, a vivência mítica das divindades é cantada e contada através do que é chamado corpo das tradições orais, do qual os provérbios, *Òwe* na língua *yorubá*, fazem parte”. (SANTOS, 2012, p. 33).

Já a publicação *Ofún* é o início de uma coleção de dezesseis livros, intitulada *Odu Adàjo: Ofún*. Neste primeiro volume, os provérbios tem profundo sentido religioso e aparecem no corpo de *Odú* que para os devotos do Candomblé, significa o destino de cada indivíduo. Os caminhos dos seres humanos podem ser conhecidos através de jogos divinatórios. O corpo de *Odú* traz consigo uma linguagem, revelada por poemas, mitos e provérbios, de forma que exercem forças determinantes na vida dos indivíduos, permitindo-os uma reconstrução de seu caráter e de suas atitudes. Os provérbios são mensagens de *Odú*, levando indicações de prevenção e reflexão, para garantir uma boa caminhada dos seres humanos aqui na terra. O livro reúne, entre mitos e regras do jogo, diversos provérbios listados correspondentes ao *Odú Ofún*, como:

Uma criança não recusa o leite materno; A ave não recusa o convite para o milho; O pênis não recusa o convite para a vagina; Ninguém pode ignorar a picada de uma cobra; Ninguém resiste à necessidade de tossir; Ninguém ignora a picada de um escorpião; A terra não pode recusar os raios do sol; O pano não pode recusar o ataque violento de uma agulha, Ninguém pode impedir o gato de caçar o rato; Ninguém desobedece ao chamado da natureza. (SANTOS, 2012, p. 98).

Como os provérbios são enunciados em um espaço de Terreiros? Além dos jogos divinatórios que já informados anteriormente, nas comunidades *jeje-nagô* o provérbio está presente nas orações e cantigas religiosas dos povos *yorubá*, conhecidas como *oriki*⁴⁹ e *orin*⁵⁰, que foram assimiladas no Candomblé *jeje-nago*. Também circula no cotidiano, em que a educação religiosa se manifesta, com naturalidade, nas conversas mais sérias ou mesmo informais, realizadas à porta das casas, durante o lazer ou trabalho. Os provérbios aparecem também nos diversos *itan*⁵¹, mitos yorubanos poéticos presentes no Candomblé com fundamentos e propósitos extremamente atinados.

Embora Mãe Stella valorize a tradição oral herdada dos ancestrais, ela preocupou-se em grafar seus conhecimentos pela escrita. “A tradição somente oral é difícil nos tempos atuais. Até mesmo porque a aquisição da escrita pela humanidade é um ganho e não uma perda”. (SANTOS, 2010, p. 31). Portanto, na sua maestria como educadora e sacerdotisa ela adota as duas formas de amparo da linguagem e complementa: “(...) eu tenho transmitido conhecimento e recebido ensinamentos. A inspiração de escrever *Meu Tempo é Agora* nada é mais do que aquilo que diria a cada um em separado.” (ibidem, p. 140).

É possível perceber, a partir de Mãe Stella, que nos terreiros o aspecto da cultura africana sobre os gêneros orais, é englobado tal como o provérbio, está vivo e presente. Dentro da perspectiva educacional, Mãe Stella vê os provérbios como uma forma inteligente e perspicaz de se comunicar e, a partir disso, educar. É uma das formas de reviver a “pequena África”. Ela assinala que “os provérbios produzem prazer por possibilitar o registro e fixação de uma sábia mensagem, tendo a energia mental economizada.” (SANTOS, 2012, p. 33).

Antes de concluir, é válido ressaltar, outra *yvalorixá* baiana, fora do Estado da Bahia. Diversas conexões levam a Bahia até o Rio de Janeiro. Dizem que o samba foi criado na Bahia e se ampliou na esfera carioca das favelas pelo partido alto. Segundo Nei Lopes (2009) diversas comunidades negras baianas migraram da Bahia para o Rio de Janeiro entre 1870 e 1930, levando conhecimentos também religiosos do Candomblé, que se mesclaram aos saberes já desenvolvidos pela estirpe africana carioca.

⁴⁹ *Oriki* é uma forma de oração *yorubá*, sua estrutura é longa, seu objetivo é saudar aos ancestrais e aos Orixás.

⁵⁰ *Orin* são cantigas *yorubá*, direcionadas aos Orixás e aos ancestrais.

⁵¹ *Itan* são mitos de origem *yorubá*, base da oralidade difundida nos terreiros, especialmente relacionada aos jogos divinatórios de Ifá.

Mãe Beata de Yemonjá nasceu na Bahia, em Cachoeira do Paraguassú, Recôncavo Baiano em 1931. Mas migrou para o Rio de Janeiro em 1960. Iniciada em 1956, em Salvador por Mãe Olga do Alaketu, fundou, em 1985, o Terreiro de Candomblé *Ilê Omi Ojú Arô*, na Baixada Fluminense. Ali se estabeleceu até os dias atuais.

Mãe Beata de Yemonjá também se dedicou a escrita baseada nos conhecimentos orais religiosos. Têm dois livros publicados: *Caroço de dendê – a sabedoria dos terreiros: como ialorixás e babalorixás passam conhecimentos a seus filhos* (2008) e *Histórias que minha avó contava* (2004). Por se tratar de memórias, mitos, fábulas e outras histórias, sua escrita está preenchida de provérbios.

Em *Caroço de dendê – a sabedoria dos terreiros: como ialorixás e babalorixás passam conhecimentos a seus filhos* (2008), suas lembranças e ensinamentos transmitidos com suavidade encontram no Candomblé o guardião deste universo imaterial, transmitidos de geração em geração. Segundo Cardoso (2008) isto é recorrente e faz parte do cotidiano. Para a autora “a vivência no dia-a-dia das comunidades de candomblé envolve o constante contar de histórias, a transmissão de ensinamentos aos mais novos por meio das histórias contadas pelos mais velhos.” (CARDOSO, 2008, p. 13).

Na análise da obra *Caroço de dendê – a sabedoria dos terreiros: como ialorixás e babalorixás passam conhecimentos a seus filhos* (2008), encontramos mitos sagrados, pelas águas da escrita de Mãe Beata de Yemonja, conseguimos pescar provérbios memoriais utilizados quase sempre para exemplificar ou fechar histórias, tais como: “castigo de Deus não dorme.” (BEATA DE YEMONJÁ, 2008, p. 38); “Álcool perto do fogo só pode incendiar.” (ibidem, p. 61); “Rei morto, rei posto.” (Ibdem, p. 76) e “o dente de falador sempre morde a língua.” (ibidem, p. 85).

Como se pode observar, o Candomblé é um dos baluartes da literatura oral do Brasil onde circulam provérbios. Seja no cotidiano ou na produção escrita, geralmente pelas lideranças religiosas, acostumadas a utilizar a oralidade, no cotidiano para conversar, orientar, repassar o conhecimento e praticar suas crenças. Assim é Mãe Stella de Oxossi e Mãe Beata de Yemonjá.

4.3. Os provérbios na volta que o mundo dá – saberes da Capoeira

A capoeira está entre as grandes contribuições do Brasil ao imaginário do mundo. Esta é a prova de que o mar leva e o mar devolve; saímos dos porões amargurados dos navios negreiros e voltamos consagrados pela fraternidade da arte. (Gilberto Gil, 2004)

A fala do cantor e compositor Gilberto Gil, na época em que presidia o cargo de Ministro da Cultura, revela a importância da capoeira como aprendizado. Ele proferia o discurso ao dizer que “o mar leva e o mar devolve”. Neste vai e vem do mar, da composição poética, presente nas cantigas e nos ensinamentos dos mestres, há na capoeira, provérbios para serem compilados, aprendidos, ensinados e pesquisados. Uma vez que para a capoeira existem os fundamentos, que estão baseados nos conhecimentos dos mestres, e estes se pautam pela transmissão oral ou pelas cantigas poéticas e divertidas.

Diversas opiniões apontam a capoeira como arte, dança e luta de expressão afro-brasileira. Por toda preciosidade aos que praticam, por sua função necessária a vida de cada um destes é que Mestre Pastinha⁵² disse certa vez “a capoeira é tudo que a boca come”. Ela é uma esfera onde circulam saberes, plantados, inclusive na religiosidade negra diáspórica.

A capoeira nasceu na África, mas foi no Brasil que se difundiu decisivamente pela sua trajetória de lutas e expressões, das ruas às academias de desportos. Para alguns pesquisadores, ela tem origem do *N'golo*, uma dança ritualística praticada ao Sul de Angola, conhecida como a “dança das zebras” e que envolvia a passagem de uma menina moça para a vida adulta. Nesta paisagem ocorria a apresentação de dois lutadores em que ambos lutavam em um jogo que envolvia a gesticulação com os pés e braços sempre em ataque e defesa.

Hoje, praticada em todos os continentes, a capoeira se divide entre a Capoeira Regional e a Capoeira de Angola. A primeira foi criada por Mestre Bimba⁵³, durante as perseguições às

⁵² Vicente Joaquim Ferreira Pastinha, o Mestre Pastinha, nasceu em Salvador em 1889. Iniciou na Capoeira aos 8 anos de idade com Mestre Benedito. Foi o criador da Capoeira de Angola, fundou em 1941 o Centro Esportivo de Capoeira Angola (CECA).

⁵³ Manoel dos Reis Machado (Mestre Bimba) nasceu em 1900 no Bairro de Brotas em Salvador/BA. Foi pioneiro da capoeira no Brasil e fundador da capoeira regional em 1932. Iniciou na capoeira aos doze anos de

práticas urbanas da capoeira de rua ainda no primeiro quartel do século XX. Na Capoeira, a rua, o espaço público, sempre teve seu lugar de afincos, pela própria relação de ancestralidade com suas origens africanas. Mestre Bimba levou a capoeira da rua para a academia, no sentido de assegurar esta sabedoria, porém achou necessária, a adaptação, incluindo elementos novos que a transfigurou em uma espécie de arte marcial. Atualmente, mesmo que seja praticada em academias, ela retorna à rua constantemente.

Já a Capoeira de Angola foi, na mesma época, criada por Mestre Pastinha, como uma unidade de resistência e valorização à ancestralidade africana, e seu próprio nome revela este retorno, ou *sankofa*. Praticada dentro de espaços fechados, como um “Barracão”, A capoeira de Angola tem presença constante nas rodas de rua, seu espaço original.

O criador da Capoeira Angola, Vicente Joaquim Ferreira Pastinha, o Mestre Pastinha nasceu em 1889 em Salvador, filho de mãe baiana e pai espanhol. Segundo as memórias do próprio mestre, ele iniciou na capoeira aos oito anos de idade com um negro chamado Benedito (ABREU, CASTRO B. 2009)⁵⁴. Mestre Pastinha tinha bastante conhecimento e sua alma de poeta serviu de base para desenvolver a capoeira por ele idealizada fundando em 1941 o Centro Esportivo de Capoeira Angola (CECA). Neste espaço se produziu arte, música, poesia e expressão corporais fundamentadas em Angola, o país era o ponto de referência para a África, presente na capoeira brasileira.

Em nossas pesquisas, principalmente sobre a Capoeira Angola, principalmente a partir da série de entrevistas dos mestre organizadas na obra *Encontros - Capoeira* (2009), percebemos que, na Capoeira de Angola, está preservada a oralidade, e o corpo obtêm lugar de proeminência. De seu criador, Mestre Pastinha aos mestres da contemporaneidade, a Capoeira de Angola surge no fluxo dos conhecimentos ancestrais.

O Mestre Nestor Capoeira, que também é pesquisador da cultura afro-brasileira, já se pronunciou sobre os provérbios no processo de aprendizagem da junção do corpo e da mente, e do universo da roda, que se caracterizam pela malícia, brincadeiras, memórias e

idade e prosseguiu até o fim da sua vida em 1976. Mas segue bem vivo nas canções e memórias da capoeira. Muniz Sodré, que foi um de seus discípulos publicou em 2002 a obra biográfica *Mestre Bimba: Corpo de Mandiga*, uma biografia a partir de memórias sobre este personagem da cultura afrobrasileira.

⁵⁴ Informação baseada no próprio depoimento de Mestre Pastinha colhido a partir da entrevista concedida à Roberto Freire, realizada em 1967 e publicada recentemente na obra *Capoeira* (2009) com organização de textos de Frede Abreu e Maurício Barros de Castro.

narrativas. Em uma de suas obras, Nestor Capoeira (2011) comenta que os provérbios rondam as capoeiras e o aprendiz. Ilustra alguns provérbios com suas devidas explicações:

Há também uma atitude mental a ser seguida pelo aprendiz, a qual, sem dúvida, facilitará o seu desenvolvimento - físico, mental, espiritual. Esta atitude está bem expressa em pequenos provérbios populares que são a essência da filosofia da malandragem. Por exemplo: "Quem não pode com mandinga, não carrega patuá" (cada um deve conhecer seus limites e possibilidades); "Urubu pra cantar demora", ou o equivalente "Bater papo com otário é jogar conversa fora", etc. De todos os provérbios, um dos mais importantes é o que diz: "Valente não existe". Isto não quer dizer que o aprendiz tem que ser machão e enfrentar qualquer um. O significado é outro: é importante o principiante não se deixar enganar pela aparência e pela conversa de alguns. A verdade é que todos somos - em menor ou maior grau - inseguros nesta ou naquela área. "Valente não existe". (CAPOEIRA, 2011).

Os provérbios acima citados e explicados pelo Mestre Nestor Capoeira circulam livremente nos diálogos de capoeiristas. Para Mestre Moraes (2009), angoleiro e historiador, a capoeira encontra na espiritualidade ancestral africana uma fórmula de sobreviver em meio ao movimento globalizado. Foi aí que as práticas regionais desencadearam gradualmente as forças da negritude no país, que obtiveram êxitos em sua propagação mundial. Mestre Moraes (2009) sabe que o provérbio é um nervo ativo de resistência cultural. Assim, como exemplo de sua própria resistência, proferia que "O baobá envelhece, mas continua imponente na natureza" (Moraes, 2009, p. 175).

Os provérbios inseridos nos ensinamentos dos mestres da Capoeira revelam a rede de comunicação oral, traçados contínuos da África, presentes em território brasileiro. Tudo isso se resume, conforme o apontamento de Castro Jr. (2004), uma sabedoria presente na comunicação:

Um caminho de comunicação vibrante que envolve seus personagens num campo fértil de produção de saberes, e que explica os fenômenos existentes. Os saberes revelam uma força de criação e recriação ordinária do passado em constante comunhão com o presente. Através de uma dimensão estética de educação baseada na descoberta, acontece um sistema de comunicação motora, simbólica e oral" (CASTRO Jr., 2004, p. 150)

O contexto da musicalidade na capoeira é outra fonte de conhecimento proverbial, estão presente em inúmeras composições populares. Vejamos alguns provérbios presentes em cantigas de capoeira: “Nem tudo que reluz é ouro, nem tudo que balança cai.”; “Aquele que bateu o golpe, nunca teve a sorte de me acertar.”; “Nem toda rasteira da vida, nem a alma sofrida vai me derrubar.”; “Buraco velho tem cobra dentro”.⁵⁵

As cantigas de capoeira servem também como um instrumento pedagógico para a vida do capoeirista, ou para o público em geral, desde que se identifique com a perspectiva coletiva e comunitária da roda:

Na roda de capoeira, não se canta por cantar: o canto tem sentido e significado. E o cantador canta a partir do jogo. No canto, acontecem dois momentos complementares: o primeiro momento, em que o cantador puxa o canto; o segundo é o refrão, no qual todos os participantes daquele contexto cantam em conjunto. (ibidem, p. 147)

Encontramos na literatura pesquisada provérbios ou expressões criadas pelos autores com forma proverbiais, que fazem parte do contexto da oralidade praticada pelos “velhos capoeiras”. Elas sobrevivem graças ao imaginário difundido na cultura afro-brasileira. Podemos observar esta sinalização, de comunicações proverbiais com adaptações poéticas, como na obra *Feijoada no Paraíso* (2009) de Marcos Carvalho sobre o mítico capoeirista Besouro⁵⁶.

Tio Alípio me ensinou de tudo um pouco. Com a calma do parteiro dos anos que a eternidade é que engendra. Ele era um negro, daqueles uns que olharam bem fundo no olho da maldade e viram a única forma de sair vivo de lá. A capoeira é a arte do dono do corpo e de outros tantos. Pois se não. O que come primeiro, o ardiloso, é o que não é nem nunca foi aquele o pé redondo, o redemunho, o não falado, o

⁵⁵ Os provérbios citados em algumas cantigas fazem parte do contexto popular. Estes provérbios foram colhidos entre maio e junho de 2015 no grupos de capoeira Gingado e Sol Nascente, ambos do Distrito Federal.

⁵⁶ Segundo Abib, “No imaginário da capoeiragem e dos capoeiras, não existe figura mais expressiva e representativa do que Besouro Mangangá, Manoel Henrique Pereira por batismo. Ainda hoje muitos duvidam de sua existência. Houve quem afirmasse categoricamente, como o falecido Mestre Cobrinha Verde (Rafael França), ter convivido e aprendido capoeira com Besouro. Apenas recentemente foi encontrada uma prova de sua existência: seu registro de óbito, localizado na Santa Casa de Misericórdia de Santo Amaro da Purificação”. Besouro têm sido cantado nas músicas de capoeira, repercutido na literatura e também no cinema.

tristonho, não. Capoeira é de Deus. Mundo e gentes muitas têm mandinga, corpo tem poesia, pássaro tem bico. Capoeira tem axé. Meu pai e meu mestre me ensinou. E isto não é pouca coisa. Mas mel não conhece flor nem reconhece abelha. O que me ensinou capoeira conhecia. (CARVALHO, 2002, p. 24)

Podemos observar, na fala do Besouro de Carvalho, um entrelaçado de magia, malandragem e frases proverbiais, algumas mais nítidas como: “mel não conhece flor nem reconhece abelha”; outras mais enigmáticas: “O que come primeiro, o ardiloso, é o que não é nem nunca foi aquele o pé redondo, o redemunho, o não falado, o tristonho, não.”

Portanto, observamos que os diversos saberes inseridos na Capoeira é que fazem valer o *Ofício dos Mestres de Capoeira* ser reconhecido como patrimônio imaterial pelo Instituto Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) desde 2008. Os saberes da gestualidade e da oralidade presentes nas formas de educar e transmitir o conhecimento foram os principais elementos que levaram a Capoeira a tal condição. Além disso, a musicalidade em orquestra que povoa sua tradição com ritmo, melodia, provérbios e poesia de corpo.

4.4. “Terra Deu, Terra Come” – o provérbio na voz quilombola

A palavra quilombo, segundo Munanga (1996) é uma forma aportuguesada para a palavra *kilombo* cuja origem está na língua *bantu*. Já observamos anteriormente que temos, no Brasil, uma grande dinastia deste grupo étnico e ele contribuiu decisivamente na constituição do povo brasileiro.

No campo político e social, os quilombos existem no Brasil desde o século XVI, sendo o Quilombo de Palmares o mais conhecidos. Munanga (1996) aponta que as relações de conflito e luta é uma característica das formações destas comunidades. Elas foram implementadas também no continente africano. Desta forma o quilombo, no Brasil, foi “reconstruído pelos escravizados para se opor a uma estrutura escravocrata, pela implantação de outra estrutura política na qual se encontraram todos os oprimidos”. (MUNANGA, 1996, p. 63).

Nesta nova estrutura, as formas de convivência entre os quilombolas, ou seja, foram praticadas com a mesma ótica de seus antepassados. Além das interferências e pelos contatos

com os portugueses e indígenas. Percebemos que os quilombos formavam aldeias e comunidades que se propagaram durante o século XVII, XVIII e XIX contrários ao processo escravagista colonial. Portanto, sua população era majoritariamente negra, constituída de escravos livres ou fugitivos, com pequenas exceções de brancos e indígenas.

Na contemporaneidade, as diversas comunidades quilombolas, remanescentes de quilombos ou mesmo quilombos, são encontradas em todas as regiões brasileiras em áreas isoladas de florestas, em campos agrícolas, e até mesmo inseridas dentro dos espaços urbanos. São reconhecidos, e em alguns casos demarcados pelos agentes de proteção territorial, como o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA).

Como delimitados das presenças ancestrais africanas, nos quilombos, encontramos o uso da oralidade nos seus processos comunicativos. A própria reinvenção de aldeias africanas traz consigo atributos de formas, não somente vistas nas instalações físicas, mas no processo de tradições que são repassadas por gerações e que vêm inclusive se fortalecendo e tomando mais visibilidade, por motivos de resistência cultural e luta pela terra.

É bom lembrar que, o conceito de quilombos vai além de suas comunidades com tradições, práticas e ritos do patrimônio cultural afro-brasileiro. (A própria história de lutas torna-se um exemplo para outros movimentos sociais com enfoque nas questões das populações negras). Grupos contemporâneos do movimento negro, como coletivos de hip-hop, quando se incorporam em comunidades, adotam o nome de quilombos.

Nossa perspectiva é a de compreender a circulação dos provérbios nos contextos orais pertinentes as comunidades remanescentes de quilombos. Neste propósito verificamos sem muitas dificuldades, a partir de análises documentais e audiovisuais, o quanto o provérbio permanece no imaginário, nos discursos, nas memórias, cantigas e contos destas comunidades.

No documentário intitulado *Terra Deu, Terra Come* (2010), do cineasta Rodrigo Siqueira, percebemos a existência dos provérbios na comunicação dos personagens. O personagem Pedro de Almeida, conhecido popularmente como Pedro de Alexina, garimpeiro pertencente ao Quilombo Quartel do Indaiá, na região do município de Diamantina, em Minas Gerais, nos leva até os provérbios. Pedro é um dos últimos habitantes deste quilombo, ele detém o conhecimento de cantos e rituais fúnebres dos povos *vissungo*. O documentário trata desta perspectiva, um velório, no qual ele será o responsável e, portanto, fará recitações e cânticos de despedida.

Neste sentido, Pedro e outros moradores revelam histórias sobre mineração, espiritualidade, relações de afeto e de desintegração da comunidade. Além das próprias rezas e cantigas *vissungo*, oriundas dos seus ancestrais angolanos que trabalhavam na exploração de diamantes em Minas Gerais, cantigas enunciadas pelo dialeto banguela, muito comuns no século XVIII e XIX.

Pela narrativa de Pedro de Alexina, percebemos o uso dos provérbios como ideias, forças naturais que permanecem vivas na memória. O filme cria um imaginário em que temos a presença do mito, da despedida, da alegria e dos desapontamentos, que emblemam singularidades esquecidas e pouco conhecidas no território brasileiro.

Já no início do filme, uma tela escura é tomada pela voz de Pedro de Alexina, que narra um mito sobre a morte. Apenas uma legenda é inserida, devido à dificuldade de compreensão do linguajar de Pedro, que ainda contém resquícios de sua língua ancestral. A história que ele narra alerta para a importância da preservação dos mais velhos, em virtude do doutrinamento dos mais jovens. Nesta imersão, observamos a relação da oralidade presente na comunidade, oralidade que busca nos mitos criados e recriados, a função de explicar diferentes coisas, como no caso deste mito, em que a explicação para a morte acontece de forma humorada e já principia com provérbio:

A gente tem os troncos da gente, a gente desejava ver eles velhos aí e arrastando, mas queria ver eles aí, né?!

No tempo que Cristo mais São Pedro andavam pelo mundo, São Pedro entrou numa casa, e viu uma velha com um velho, eles tudo já arrastando. Já arrastando...

Antonce, São Pedro falou com Cristo, disse: “Ah aqueles velhos, tá precisando matar eles. Como é que fica desse jeito? Já tá arrastando.” Aí Cristo falou com São Pedro: “Não! Não vamos matar”.

Aí, Cristo arrumou a Morte. E chamou ela. E explicou pra ela, que ela que não matasse os velhos tudo não, que os velhos eram pra dar conselho aos novos. Lá uma vez, de vez em quando, ela saltava, matava um velho. Mas deixava sempre o velho pra ensinar os moços viver, no mundo.

Aí a Morte foi e falou com ele, disse: “Ah Cristo, mas eu fico culpada, né? Eles culpam eu!” Ele disse: “Não! Vai ter desculpa.” E tem até hoje, né? Quando morre um, ah é, foi do coração. Tomou uma topada? Ah, foi a topada! O que que o freguês arrumou? Ah não, ele adoeceu, apresentou com isso, com aquilo outro, né? Morreu!

Né? É a desculpa que Deus pôs, que nós todos, hoje, tá nessa desculpa. Ah, do que que morreu? Ah, de repente... ah é coração. Nonada, mas tem essa Morte. Né? Teve uma ocasião que teve um moço que conseguiu pegar Ela. Pegou Ela e disse: “Agora mais ninguém morre.” E prendeu Ela dentro do quarto. Diz que a mulher é feia. Diz que é um lasca de uma foice. Prendeu Ela! Ah, mas diz que não sabe de onde saiu tanto povo. Tanto povo... era só chegando povo. Só chegando povo. Pra resto, já olhava assim e não via terreno, não via nada. Era só povo. Ele disse: “Rá! Eu vou soltar essa velha!” Quando ele abriu a porta, que soltou essa velha, não ficou ninguém em pé. Passou a foice e derrubou tudo. A Morte, existe ela! Existe ela. Ela anda com sua foice dela. E essa foice... tá precisando a hora da gente tomar ela. Só que não acha ela, né? Não vê. Ela é invisível! (Terra deu...2010, 00:44, grifos nossos).

No decorrer do filme, Pedro vai soltando lembranças da sua vida, sobre seu pai e sua família. Ele insere em seu rosto uma máscara, e a partir deste ato, não sabemos exatamente do que se trata. Será a representação de um personagem ou a incorporação pelo poder da máscara? Seja o que for, o personagem na máscara em diálogo com o diretor do filme, comenta sobre um tesouro enterrado na área, e espera que seu anfitrião não seja um interesseiro nos diamantes escondidos.

Compreendemos um pouco a cultura *vissungo*, sua esfera povoada de magia, sua interpretação de mitos, memórias, fábulas e histórias, que Pedro leva consigo. Ele é um dos últimos oradores “vissungueiros” existentes em sua região. Além disso, o ato da máscara, no filme, está relacionado ao fato dele ser “feiticeiro”, mistura magia, cantos e oralidade no seu cotidiano. De acordo com Andrade

Os *vissungueiros* eram aqueles que tinham instrução nas práticas ocultas, feiticeiros que eram chamados de *sabidos* e que sabiam ver, sentir e compreender o mundo de uma forma determinada. Pois a agricultura, a fome, o cantar e a memória são experiências de vida e do corpo que tecem estruturas de sentimentos capazes de revelar os conjuntos de sentimentos e valores de uma cultura ao longo do tempo. Neste sentido, a cultura *vissunga* se evidencia como um complexo de tradições diversas que expressam uma maneira de participar e sentir o mundo (ANDRADE, 2013, p. 340)

Pedro e outros mineradores vivem a teimosia e a ilusão de encontrar diamantes, praticando a técnica da bateia, tradicional forma de garimpo em rios, conhecimento dos africanos que foi inserido no ciclo aurífero do Brasil. O documentário mostra a imaginação em torno dos antigos “barões do diamante” e o mito de diamantes enterrados nas redondezas, por isto, a invocação de Pedro em busca dos “tesouros perdidos”.

Observamos no documentário que umas das formas de encontrar os tais diamantes imaginários seria pela invocação da alma daquele que os escondeu. Neste momento percebe-se que as “incorporações” de Pedro são as próprias prospecções espirituais. Quando as cenas desta manifestação são retomadas, no desenrolar da história, ocorrem enunciados de provérbios em relação à malícia e à sabedoria, como “quando ês (sic) viu a lua eu já tinha visto o sol” e “quando ele tava chegando com o milho eu já tava com o fubá mexendo meu angu”. (Terra deu..., 2010, 49:00)

“É verso toda a vida” (Terra deu..., 2010, 34:52), diz Pedro encerrando uma noite de festa ao redor de uma fogueira. A fogueira aparenta ser a única luz existente no local. Esta cena aspecto tem relações com a dos seus ancestrais, àquilo que Ribas (1979) apontou em suas pesquisa em Angola, na roda da fogueira, à noite, era onde brotavam as mais diversas histórias e onde eclodiam os provérbios.

Numa destas noites de fogueira, Pedro questionado pelos mais novos, conta sobre o finado. João Batista, o defunto, morreu com 120 anos, e ele retrata o coletivo de anciões que não deixaram nada para trás, além de uma esposa, pois levava consigo o segredo dos diamantes enterrados. Para Pedro, isso era o costume dos mais velhos, devolver a terra aquilo que ela havia lhes fornecido em vida, e ao invés de deixar herança, era mais importante deixar uma lembrança, Pedro conclui ao enunciar o provérbio que dá título ao filme: “terra deu, terra come!” (Terra deu..., 2010, 52:33).

Percebemos no documentário, adaptações de diversos provérbios, recortes e diferenciações, isto é, adequações à língua de antigos escravos. Sampaio explica estas adaptações.

Essa complexa situação de contato lingüístico entre os falantes de línguas africanas e o português no período escravagista, assim como a tentativa de proibir o uso das línguas africanas, feita pelo governo e senhores de escravos, de uma certa forma, gerou o aparecimento de uma linguagem híbrida em que palavras, frases ou provérbios em línguas africanas eram mantidos em meio a palavras e sintaxe

portuguesas, já que as línguas africanas estavam cada vez mais distantes e com menos falantes nativos, o que diminui muito a proficiência lingüística. Mas é importante lembrar que o uso dessa linguagem híbrida, desconhecida dos senhores e dos órgãos de poder, era necessária para a resistência política e cultural, e isso a manteve viva até o século XX, mesmo que se mesclando cada vez mais ao português. (SAMPAIO, 2008, p. 181).

CONCLUSÕES

Quando iniciamos a busca destes conhecimentos, o retorno ao *sankofa*, abrigamos uma grande expectativa, era algo que trazia a aparência de um estudo relevante para a Comunicação. Observamos que abrimos uma pequena brecha na qual podemos vislumbrar um universo bem maior. Reconhecemos a dificuldade de observar e catalogar os provérbios africanos, entre outros que circulam na cultura da diáspora e que constituem um arcabouço que envolve mistérios, memórias, imagens e imaginários de complexidade.

Devido à diversidade dos provérbios no mundo, na história da humanidade e sua classificação ainda está limitada, circunscrito ao “popular”, o que evidencia certo desprezo acadêmico, que compromete ainda mais uma pesquisa séria sobre estes conhecimentos. Justamente por isso, não deixa de ser menos desafiador e instigante correr este risco.

As metodologias propostas foram capazes de contribuir no estudo, embora a proposta de *sankofa* tenha se sobressaído. A percepção fenomenológica esteve presente em todo momento, nas observações, leituras, diálogos, encontros e vivências, inclusive nos resultados, até mesmo aqueles que não foram aproveitados pela pesquisa. Se a proposta era lida com a complexidade, encontramos um elemento tão antigo quanto a própria humanidade, ideográfico, artístico, literário, estético, poético, religioso, regenerador. Os provérbios enquadram em muitos conceitos e ocorre a necessidade de se ater, a todo momento, para não se dissipar em diferentes estudos.

No contexto dos provérbios africanos discutidos na oralidade e na escrita, observamos que são poucas as referências bibliográficas apontam a existência dos provérbios na atmosfera africana. Tivemos que recorrer a estudos sobre oralidade/escrita para melhor compreender os provérbios, pois as discussões geralmente mostram sua existência e circulação, nada mais.

Buscamos avançar ao conhecer os provérbios nas imagens. Isto nos conduziu a uma oportunidade ainda mais desafiadora. A arte dos povos *akan* parecia ser mais reconhecida no mundo afora. Enquanto os textos e esteiras dos povos *kakongo* dormem nos mostruários de museus sem muita funcionalidade, sabemos, no entanto, agora que houve uma arte-mídia africana que uniu imagem e escrita sob o mesmo signo. Devido às similaridades encontradas em nossa pesquisa é possível que outras formas de escrita e imagens sejam por nós descobertas, a posteriori, no mesmo contexto da tradução dos provérbios.

O imaginário criado nestas sociedades africanas e também na diáspora é fundamental para a propulsão da continuidade da escrita baseada na oralidade que fomentam conhecimentos múltiplos. Vimos a conexão dos saberes ancestrais com a oralidade, e a escrita, com a poesia, a magia, o encantamento do mundo e, ainda, com discussões políticas e sociais.

Foi preponderante apanhar na literatura africana e também da diáspora, os provérbios que aportam nas epígrafes, convidando a conhecer o romance, aqueles que desatinam as narrativas, aproximando a escrita da oralidade e aqueles que nos confundem, entre aforismo e provérbios. Vale lembrar que o imaginário literário, compõe novas formas de visualizar a África, e traz a tona novas perspectiva sobre este continente para além das informações nocivas.

A cultura afro-brasileira é um reflexo das culturas tradicionais africanas. Ela abre um leque de conhecimentos que têm sido pouco visto de forma transversal. Os provérbios podem ser um exemplo disso. Não encontramos nenhuma pesquisa profunda sobre os provérbios africanos no Brasil, apenas apontamentos. Mesmo as obras que difundem este gênero, ainda são incipientes e limitadas.

As analogias apontadas neste trabalho permitiram (re)conhecer a presença e a força do provérbio em nossa cultura. Ela abriga provérbios africanos e assimila outros tantos oriundos de diversas partes do mundo. O provérbio circula em outras tradições de perspectivas afro-brasileiras, tais como o Samba de Roda, o Jongo, e até mesmo grupos de rap. Sempre com ações e propósitos educativos, mesmo que seja de forma divertida.

Por isto, reafirmamos que os provérbios, podem revelar conhecimentos sobre a própria história dos afro-brasileiros neste país. Não somente destes, mas também da inserção de diferentes culturas, como as europeias e orientais, e como o patrimônio afro-brasileiro abarcou estes provérbios em seu contexto.

Propomos aqui novos olhares para este fenômeno que devem ser mais estudados. Os estudos sobre os provérbios nas comunidades afro-brasileiras podem ser aprofundados, na maneira etnográfica, podem trazer novos detalhes e peculiaridades, podem vasculhar a história das origens e das introduções dos provérbios portugueses na cultura afro-brasileira, por exemplo. Um caminho leva a outro, que leva as encruzilhadas, nesta perspectiva, seguimos caminhando, acreditando no caminho e buscando não se perder, como o provérbio diz, que: “quem troca o caminho por atalho tem mais trabalho”.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABIB, Pedro Rodolpho Jungers. **A capoeira e seus aspectos míticos-religiosos.** In: BRASIL. Ministério das Relações Exteriores Textos do Brasil nº 14 – Capoeira. 2005

ABREU, Frede, CASTRO, Maurício Barros. **Encontros - Capoeira.** Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2009.

ACHEBE, Chinua. **O mundo se despedaça.** São Paulo: Companhia das letras, 2009.

_____. **A flecha de Deus.** São Paulo: Companhia das letras, 2011.

AGUESSY, Honorat. Visões e percepções tradicionais. In: BALOGUN, Ola et al. **Introdução à cultura africana.** Lisboa: Edições 70, 1977.

ANDRADE, Rudá Kocubej. Vissungo e angu: história e memória dos moinhos de fubá no alto do Jequitinhonha. In: **Revista do Programa de Pós-Graduação Pós-Graduados,** São Paulo, n. 44, pp. 331-342, jun. 2012.

ANJOS, Rafael Sanzio A. dos. A geografia do Brasil africano, o Congo e a Bélgica – Uma aproximação. In: **Revista Tempo – Técnica – Território,** V1, N3 (2010), P. 1:24

ANTÃO, Celeste - **Provérbios conducentes à mudança de estilos de vida: contributos na promoção da saúde.** AGIR- Associação para a Investigação e Desenvolvimento Socio-Cultural. 2011. [CD Rom] ISBN 978-989-8170-20-0. p. 202-212

ANTÔNIO DOS SANTOS, Marcos. Yá Àgba Ájé: a ancestralidade manifesta. In: Martins, Cléo; LODY, Raul. **Faraimára: O Caçador traz alegria – Mãe Stella, 60 anos de iniciação.** Pallas, 2000.

APPIAH, Kwame Anthony. **Na casa de meu pai.** Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

ARAÚJO, Maria Manuela Jales Camposana de. **Textos Afro-Americanos e Textos Africanos: Dis-cursus do Eu ao Espelho Repartido da Diáspora Discursiva Moderna.** 2008. 358 f. Tese (Doutorado). Faculdade de Letras – Departamento de Estudos Anglísticos. Universidade de Lisboa, Lisboa: 2008.

ASANTE, MolefiKete. Afrocentricidade: notas sobre uma posição interdisciplinar. In: NASCIMENTO, Elisa Larkim (org.). **Afrocentricidade. Sankofa IV.** São Paulo: Selo Negro: 2009.

BARGNA, Ivan. **Visual Encyclopedia of Art. Arte Africana.** Florença: Scala, 2010.

BRASIL. Ministério da Cultura. **Discurso do Ministro da Cultura Gilberto Gil - Genebra,** em 19 de agosto de 2004, na homenagem ao ano de morte de Sérgio Vieira de Mello.

Disponível em <http://www.cultura.gov.br/noticias/discursos/index.php?p=837&more=1&c=1&tb=1&pb=1>>. Acesso em 18 de ago. 2015.

BALOGUN, Ola. Forma e expressão nas artes africanas. In BALOGUN, Ola et al. **Introdução à cultura africana**. Lisboa: Edições 70, 1977.

BENJAMIN, Walter. O narrador: Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In: **Magia e Técnica, arte e política**: Ensaios sobre literatura e história da cultura. Trad. Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Editora Brasiliense, 1994.

BOSI, Ecléa. **Memória e sociedade – lembranças de velhos**. São Paulo: Companhia as letras, 1994.

CABAKULU, Mwambu. **Proverbios africanos**. Buenos Aires: Ediciones Del Sol, 2000.

CAMARGO, Denise C. F. **Imagética do Candomblé: uma criação no espaço mítico-ritual**. Tese (Doutorado) - Instituto de Artes da Universidade de Campinas, Campinas, 2010. Disponível em:< <http://www.bibliotecadigital.unicamp.br/document/?code=000778948>>. Acesso em: 02 jul. 2014.

CARDOSO, Vânia. Introdução. In: YEMONJÁ, Mãe Beata de. **Caroço de dendê – a sabedoria dos terreiros: como ialorixás e babalorixás passam conhecimentos a seus filhos**. Rio de Janeiro : Pallas, 2008.

CARNEIRO, Edson. **Candomblés da Bahia**. São Paulo: WMF editora, 2008.

CARVALHO, Marcos. **Feijoada no Paraíso: A saga de Besouro, o capoeira**. Rio de Janeiro: Record. 2009.

CASCUDO, Luís Câmara. **Dicionário do folclore brasileiro** . Rio de Janeiro: Ediouro publicações. [S/D].

CASTRO, Gustavo de. **A sabedoria no pensamento africano**. Brasília, 2004.

_____. O aberto como fundamento da Comunicação. In: DRAVET, Florence et al. **Os saberes da Comunicação**. Brasília: Casa das Musas, 2007.

CASTRO Jr., Luís Vítor. Capoeira Angola: olhares e toques cruzados entre Historicidade e Ancestralidade. In: **Revista Brasileira de Ciências do Esporte Campinas**, v. 25, n. 2, p. 143-158, jan. 2004. Colégio Brasileiro de Ciências e Esporte, Curitiba: 2004.

COLOMBRES, Adolfo. Prologo. In: CABAKULU, Mwambu. **Proverbios africanos**. Buenos Aires: Ediciones Del Sol, 2000.

COSTA E SILVA, Alberto da. **Imagens da África**. São Paulo: Penguin, 2012.

COUTO, Mia. **A confissão da Leoa**. São Paulo: Companhia das Letras 2012.

_____. **Terra Sonâmbula**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. **Vozes anoitecidas**. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

_____. **Pelo reencantamento do Mundo**. Fronteiras do Pensamento. Disponível em: <http://www.fronteiras.com/videos/conferencistas/mia-couto> acesso em 31 de jul/2015.

DHALET, Patrick. Apresentação. In: **A enunciação dos provérbios**. São Paulo: ANNABLUME, 1995.

DIAGNE, Mamoussé. **Critique de la raison orale. Les pratiques discursives em Afrique**. Paris: Karthala, 2005.

DIOP, Cheikh Anta. **Nations nègres et culture. De l'antiquité nègre égyptienne aux problèmes culturels de l'Afrique noire d'aujourd'hui**. Présence africaine, Paris, 1979.

DRAVET, Florence. **Crítica da razão metafórica**. Brasília: Casa das Musas, 2014.

FINCH III, Charles S. ; NASCIMENTO, Elisa Larkin. Abordagem Afrocentrada, história e evolução. IN: NASCIMENTO, Elisa Larkim (org.). **Afrocentricidade**. Sankofa IV. São Paulo: Selo Negro, 2009.

FLUSSER, Vilém. **A escrita – Há futuro para a escrita?**. São Paulo: Annablume, 2010.

FONTINHA, Mario. **Desenhos na Areia dos Quiocos do Nordeste de Angola**. Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical, 1983.

GERDES, Paulus. **Sobre Elementos Matemáticos nos Sona da Tradição Tchokwe**. In: Boletim da SPM, n. 20. Jun. 1991. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1991.

_____. **Drawings from Angola: Living Mathematics**. 1.ed. Maputo, 2007.

_____. **Geometria Sona em Angola**. Vol. 2. Explorações educacionais e matemáticas de desenhos africanos na areia. Moçambique: Instituto Superior de Tecnologia e Gestão. 2013.

GILROY, Paul. **O Atlântico Negro. Modernidade e dupla consciência**, São Paulo, Rio de Janeiro: Editora 34 / Universidade Cândido Mendes – Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001

GUIMARÃES, Roberta. **O sagrado, a pessoa e Orixá**. Recife: Fundação do Patrimônio Histórico e Artístico de Pernambuco, 2013.

HAMPATÉ BÂ, Amadou. A tradição viva. IN: KI-ZERBO, Joseph. (Editor). **História Geral da África**. Volume I. Metodologia e pré-história da África. Brasília: Unesco, 2010.

Havelock, Eric. A equação oralidade-cultura escrita : uma fórmula para a mente moderna. In D. R. Olson & N. Torrance (Orgs.). **Cultura escrita e oralidade**. São Paulo: Editora Ática, 1995.

HEIDEGGER, Martin. **Caminhos de Floresta**. Lisboa: Edição da Fundação Calouste Gulbenkian, 1977.

JUNGE, Peter. (Org.). **Arte da África: obras-primas do Museu Etnológico de Berlim** (Catálogo). Brasília; Rio de Janeiro; São Paulo: Centro Cultural Banco do Brasil, 2003.

KI-ZERBO, Joseph. Introdução geral. IN: KI-ZERBO, Joseph. (Editor). **História Geral da África**. Volume I. Metodologia e pré-história da África. Brasília: Unesco, 2010.

KRISTEVA, Julia. **História da linguagem**. Lisboa: Edições 70 (col. Signos), 1969.

KUNZIKA, Emanuel. **Dicionário de Provérbios Kicongo**. Editorial Nzila: Luanda, Angola, 2008.

LAFERRIÈRE, Dany. **País sem chapéu**. São Paulo: Editora 34, 2011.

_____. Dany Laferrière fala sobre sua aversão ao nacionalismo e lança livro na Flip. **Estadão: Cultura**. Entrevista concedida à Antônio Gonçalves Filho. São Paulo. 06 jul. 2012. Disponível em: < <http://cultura.estadao.com.br/noticias/geral,dany-laferriere-fala-sobre-sua-aversao-ao-nacionalismo-e-lanca-livro-na-flip,896940>>. Acesso em: 15 mar. 2014.

LEPINE, Claude. Os estereótipos da personalidade no Candomblé nagô. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (Coord.). **Olóòrìṣà – Escritos sobre a religião dos orixás**. São Paulo: Ágora, 1981.

LIMA, Vivaldo da Costa. **A família de santo nos candomblés jejes-nagôs da Bahia: um estudo de relações intragrupais**. Salvador: Corrupio, 2003.

LODY, Raul. **Candomblé – Religião e resistência cultural**. São Paulo: Editora Ática, 1987.

LOPES, Nei. **Enciclopédia Brasileira da Diáspora Africana**. São Paulo: Summus Editorial/Selo Negro, 2004.

_____. Se a floresta te abriga... IN: NASCIMENTO, Elisa Larkin; GÁ, Luiz Carlos. (Org.). **Adinkra**. Sabedoria em símbolos africanos.. Rio de Janeiro: Pallas, 2009.

_____. **Mandiga da mulata velha na cidade nova**. Rio de Janeiro: Língua Geral (Coleção Ponta de Lança), 2009.

_____. **Enciclopédia Brasileira da Diáspora Africana**. São Paulo: Selo Negro, 2011.

MAFFESOLI, Michel. **Elogio da razão sensível**. Petrópolis: Vozes, 2008.

MAIO, Marco Chor. O projeto Unesco: Ciências sociais e o “credo brasileiro”. **Revista USP**. São Paulo, Universidade de São Paulo, Edusp, 46, 2000.

MANDELA, N. **Um longo caminho para a liberdade**. Lisboa: Editorial Planeta, 2012.

MARCONDES FILHO, Ciro. **A arte de envenenar dinossauro**. Brasília: Casa das Musas, 2014.

MARTINS, André Ricardo Nunes. Racismo e imprensa – argumentação no discurso sobre as cotas para negros nas universidades. In: SANTOS, Sales Augusto. **Ações afirmativas e combate ao racismo nas Américas**. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2005. p. 179-206.

MERLAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da percepção**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

MIRANDA, Maria Arminda e MARTINS, Maria Del Rosário. **Mabaia Manzungu - tratado de deveres e direitos**. In: Museu da História Natural e CIAS Centro de Investigação em Antropologia e Saúde Universidade da Coimbra - Portugal. Disponível em: <<http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/10374.pdf>> Acesso em: 24 Jul. 2015.

MORAES, Mestre. “O Baobá envelhece mas continua imponente na natureza”. In: ABREU, Frede, CASTRO, Maurício Barros. **Encontros - Capoeira**. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2009.

MOREIRA, Heloisa Caldeira Alves. **Traduzindo uma obra crioula: 'Pays sans chapeau' de Dany Laferrière**. 2006. Dissertação (Mestrado em Língua e Literatura Francesa) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006. Disponível em: <<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8146/tde-08082007-144718/>>. Acesso em: 02 de jan. 2016.

_____. **O imaginário, os espaços, as línguas**. IN: LAFERRIÈRE, Dany. País sem chapéu. São Paulo: Editora 34, 2011.

MORIN, Edgar **O método 3: o conhecimento do conhecimento**. Porto Alegre: Sulina, 1999.

_____. **Amor, poesia, sabedoria**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

_____. **O método 6: ética**. Porto Alegre: Sulina, 2005.

_____. **O método 4: as ideias – habitat, vida, costumes, organização**. Porto Alegre: Sulina, 2011.

MUNANGA, Kabenguele. Origem e Histórico do quilombo na África. In: **Revista USP**. São Paulo (2 8) : 5 6 - 6 3, Dezembro – Fevereiro 9 5 / 9 6.

NASCIMENTO, Abdias do. **Ideograma Adinkra**. Instituto de Pesquisas e Estudos Afro Brasileiros (IPEAFRO). Disponível em: <www.ipeafro.org.br>. Acesso em: 05 de Jul. 2015.

NASCIMENTO, Elisa Larkim (org.). **A matriz africana no mundo. Sankofa I**. São Paulo: Selo Negro, 2008.

_____.; GÁ, Luiz Carlos (ORG). **Andikra – Sabedoria em símbolos africanos**. Rio de Janeiro: Pallas, 2009.

NETO, Nestor Sezefredo dos Passos. (Nestor Capoeira). **CAPOEIRA - a construção da malícia e a filosofia da malandragem 1800-2010 – Trilogia do Jogador**. Vol. 1. 2011. Disponível em: < <http://www.nestorcapoeira.net/hfp.htm>>. Acesso em 23 ago. 2015.

NUNES, Ana Margarida Belém; MENDES, Helena Margarida Vaz Duarte. **Alguns aspectos da refomulação parafrástica e não parafrástica em José Saramago e Mia Couto**, Actas do XIX Encontro Nacional da Associação Portuguesa de Linguística, Lisboa: APL, 2004

OBELKEVICH, James. Provérbios e História Social. IN: BURKE, Peter e PORTER. Roy. (Org.) **História social da linguagem**. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1997.

OLIVEIRA, Eduardo David. **Cosmovisão africana no Brasil: elementos para uma filosofia afrodescendente**. Fortaleza: LCR, 2003.

PADILHA, Laura Cavalcante. **Entre a voz e a letra: o lugar da ancestralidade na ficção angolana do século XX**. Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense, 1995.

PAXE, Abreu. **Imagens, contextos e comunicação: o provérbio no texto de painéis e na esteira**. Portal Cronopios. Brasil, 2008. Disponível em: <http://cronopios.com.br/site/colunistas.asp?id_usuario=57> Acesso em: 01 out. 2014.

_____. **Imagens e estruturas III – o sistema literário angolano**. IN: Zunai: Revista de poesia e debate. Volume 3. 2015. Disponível em: <<http://zunai.com.br/post/56776629937/perisc%C3%B3pio-6>>. Acesso em: 03 nov.2015.

_____. Abreu Castela Vieira dos. **O sistema literário angolano e a tradução semiótica**. Brasília, UnB, (2014). (Comunicação oral).

PROSS, Harry. **Medienforschung**. (Investigação da Mídia). Darsmstadt: Carl Harbel, 1972.

RAMOS, Graciliano. **Vidas secas**. Rio de Janeiro: Record, 1991.

RIBAS, Oscar. **Missosso II**. Literatura tradicional angolana. Luanda: Tipografia angolana, 1979.

RIBEIRO, Ronilda Iyakemi. **Alma Africana no Brasil: os iorubás**. São Paulo: Editora Oduduwa, 1996.

ROOB, Alexander. **Alquimia & Misticismo**. Bona: Taschen, 2009.

SÀLÁMÌ, Sikirù; RIBEIRO, Ronilda Iyakemi. **Exu e a ordem do universo**. São Paulo: Editora Oduduwa, 2011.

SAMAIN, Etienne. (Organizador). **Como pensam as imagens**. Editora Unicamp: Campinas, 2012.

SAMPAIO, Neide Aparecida de Freitas. - **Por uma poética da voz africana: Transcultações em romances e contos africanos e em cantos afro-brasileiros**. Belo Horizonte: UFMG, 2008.

SANTOS, Maria Stella de Azevedo. **Meu tempo é agora**. Salvador: Assembleia Legislativa do Estado da Bahia, 2010.

_____. **Òdu Adàjo: Òfún**. Salvador: Assembleia Legislativa do Estado da Bahia, 2012.

_____. **Opinião**. Salvador: A tarde. 2012.

_____. **Òsòsi - o Caçador de Alegrias**. Salvador: Secretaria de Cultura e Turismo. 2006.

_____. **Òwé - Provérbios**. Salvador, BRASIL, 2007.

SERRANO, Carlos. 2000. O imaginário e o sentido do apotropaico no simbolismo gráfico da arte africana. In: **Perspectivas sobre Angola**. Coimbra, Departamento de Antropologia. Publ. Centro de Estudos Africanos, nº 18, p. 19-24.

SHAPIRO, HARRY L. O povo da terra prometida. In: COMAS et al. **Raça e Ciência I**. São Paulo: Perspectiva, 1970.

SILVA, Gustavo de Castro e. **O mito de nós: Amor, arte e Comunicação**. Brasília: Casa das Musas e Editora Universa. 2006.

SIQUEIRA, Maria de Lourdes. **Agô Agô Lonan – Mitos, ritos e organizações em Terreiros de Candomblé da Bahia**. Belo Horizonte: Mazza Edições, 1998.

SODRÉ, Muniz . **O Terreiro e a Cidade**. Petrópolis: Editora Vozes, 1988.

_____. **Claros e escuros: Identidade, povo e mídia no Brasil**. Petropolis: Vozes, 1999.

_____. **Branco e Preto na Imprensa**. Discriminação Racial. Observatório da Imprensa. Campinas, 2005. Disponível em: <http://www.observatoriodaimprensa.com.br/news/view/branco_e_preto_na_imprensa >. Acesso em: 12 ago.2014

_____. **Mestre Bimba: corpo de mandiga**. Rio de Janeiro: Manati, 2002.

_____. Apresentação. In: NASCIMENTO, Elisa Larkim (org.). **A matriz africana no mundo**. Sankofa I. São Paulo: Selo Negro, 2008.

SOW, Alpha I. Prolegómenos. In: BALOGUN, Olaet al. **Introdução à cultura africana**. Lisboa: Edições 70, 1977.

TERRA Deu, Terra Come. Direção: Rodrigo Siqueira. 7estrelo Filmes, 2010. DVC (88 min.).

TRANS-MISSÃO. Direção: Maria João Coutinho e Simion Doru Cristea. 2012. (37:07 min.)

VANSINA, J. A tradição oral e sua metodologia. IN: KI-ZERBO, Joseph. (Editor). **História Geral da África**. Volume I. Metodologia e pré-história da África. Brasília: Unesco, 2010.

VAZ, José Martins. **Filosofia Tradicional dos Cabindas**. Volume I. 1966. Disponível em <<http://www.cabinda.net/testos.html>> Acesso em: 09 de set. 2014.

_____. **Simbolismo dos cabindas**. 1961. Disponível em <http://www.cabinda.net/simbolismo.html>. Acesso em: 09 de set. 2014

_____. **No mundo dos Cabindas**. Lisboa, Editorial LIAM. I Volume. 1970.

VERGER, Pierre Fatumbi. **Orixás – Deuses Yorubas na África e no Novo Mundo**. 6ª ed. Salvador: Editora Corrúpio, 2002.

VILLAMARÍN, Alberto J. G. (org.) **Sucesso, paz e felicidade**. Porto Alegre: AGE, 2003.

XAVIER, Juarez. O papel decisivo das pesquisas para o conhecimento dos valores ancestrais afrodescendentes. In: BRAGA, Maria Lúcia Santana, SOUZA, Edileuza Penha de, PINTO, Ana Flávia Magalhães. **O papel decisivo das pesquisas para o conhecimento dos valores ancestrais afrodescendentes Dimensões da inclusão no Ensino Médio: mercado de trabalho, religiosidade e educação quilombola**. Brasília: Ministério da Educação, Secretária de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2006.

ZUMTHOR, Paul. **Introdução a poesia oral**. São Paulo: Hucitec. 1997.

WAAL, Frans de. **A era da empatia: Lições da natureza para uma sociedade mais gentil.** São Paulo: Cia das Letras, 2010.






WARBURG, Aby. **El ritual de la serpiente.** Sexto Piso: Madrid, Espana, 2008.

YEMONJÁ, Mãe Beata de. **Caroço de dendê – a sabedoria dos terreiros: como ialorixás e babalorixás passam conhecimentos a seus filhos.** Rio de Janeiro : Pallas, 2008.

_____. **Histórias que minha avó contava.** São Paulo : Terceira Margem, 2004

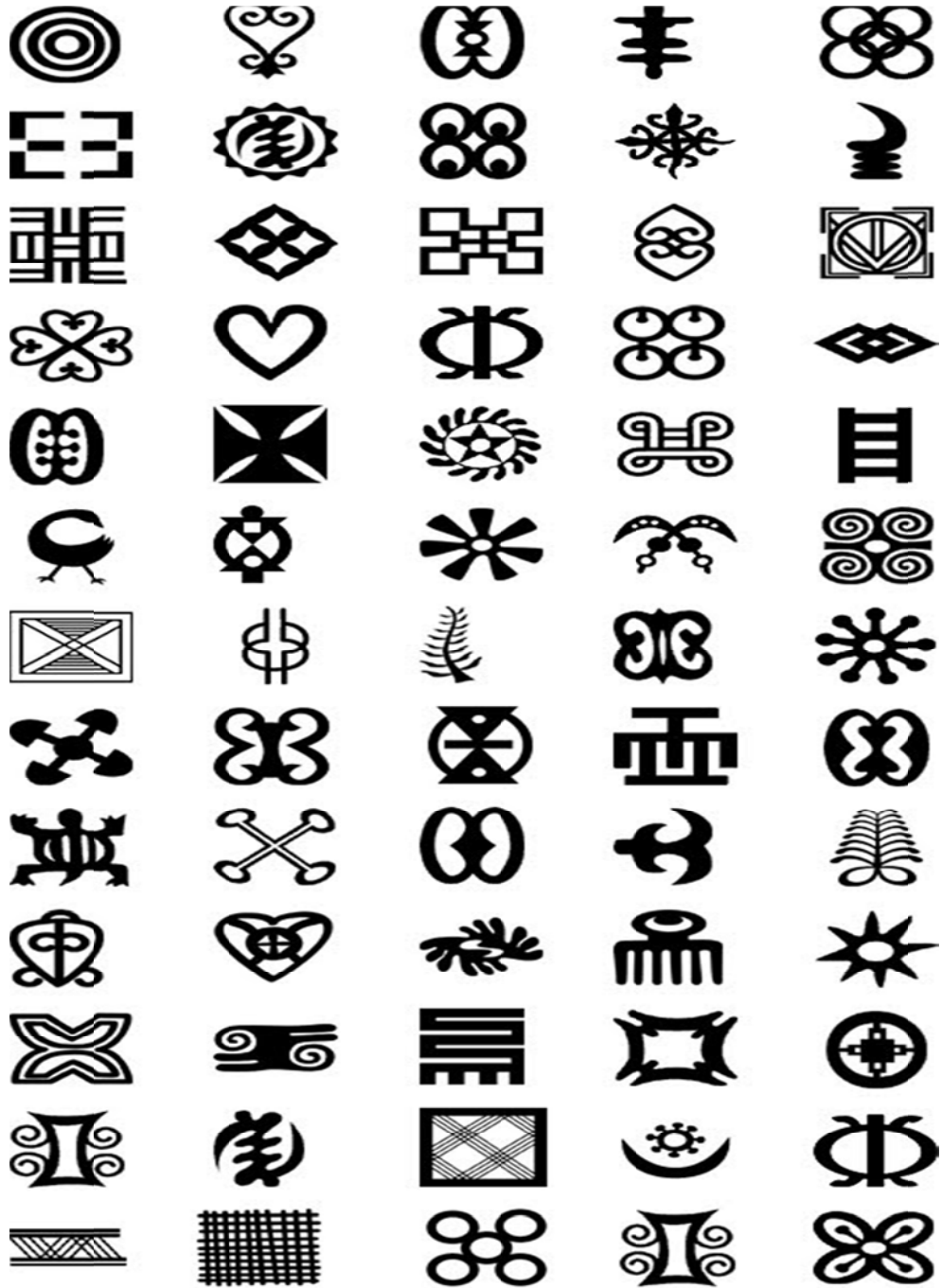
ANEXOS

Anexo 1. Símbolos-Provérbios do conjunto *Adinkra*

Nome	Imagem	Provérbio
<i>Osrám</i>		<i>A lua não tem pressa para dar a volta em torno do nosso mundo.</i>
<i>Nkonsonkonson</i>		<i>Estamos ligados tanto na vida como na morte. Aqueles que partilham relações consanguíneas nunca se apartam.</i>
<i>Odenkyem</i>		<i>O crocodilo vive na água, mas ele respira no ar.</i>
<i>Epa</i>		<i>Você é o súdito daquele cujas algemas envolvem suas mãos.</i>
<i>Se ne tekrema</i>		<i>Nenhuma criança nasce com os dentes.</i>

Fonte: www.ipeafro.org.br

Anexo 2. Conjunto ideográfico *Adinkra*



Anexo 3. Documentário: Terra deu, terra come...



Fonte: **TERRA Deu, Terra Come...** Direção: Rodrigo Siqueira. 7estrelo Filmes, 2010. DVC (88 min.).