

A RELAÇÃO ENTRE LÍNGUA, NAÇÃO E IDENTIDADE NO CANDOMBLÉ ACREANO

Océlio Lima de Oliveira¹
Shelton Lima de Souza²

RESUMO

O trabalho em questão tem como objetivo fazer uma análise da relação existente entre língua e nação no candomblé brasileiro, tendo como subsídio teórico-metodológico a pesquisa de Parés (2006), sobre a nação Jeje Mahi na Bahia, e a discussão de Barth (2011), sobre fronteiras étnicas na formação das identidades étnicas. Segundo o primeiro autor, as nações criadas no Brasil eram delimitadas por critérios subjetivos e que tinham como elemento definidor de fronteiras étnicas – estendendo-se também como elemento definidor de identidades étnicas – as línguas maternas dos negros africanos. A partir da delimitação do conceito de nação e de fronteiras/identidades étnicas, fizemos uma discussão sobre a origem das nações candomblecistas que se desenvolveram na cidade de Rio Branco, capital do estado Acre, e como língua e nação se inter-relacionam para marcar identidade(s) no candomblé deste território.

PALAVRAS-CHAVE: língua, cultura, nação, comunidade de fala, fronteiras étnicas

ABSTRACT

The work in question aims to analyze the existent relationship between language and nation in the brazilian candomblé, having as theoretical subsidy the Parés' research (2006) about Jeje Mahi's nation in Bahia, and the discussion of Barth (2011) concerning ethnic boundaries in the formation of the ethnic identities. According to the first author, nations created in Brazil were defined by subjectives criteria and which had as a defining element of the ethnic borders - also extending itself as a defining element of ethnic identities - the mother languages of black africans. From the delimitation of the concept of nation and borders/ethnic identities, we had a discussion about the origin of candomblecistas nations that have developed in the city of Rio Branco, capital of Acre, and how language and nation interrelate to mark identity(ies) in candomblé this territory.

KEY WORDS: language, culture, nation, speaking community, ethnic boundaries.

Introdução

Em se tratando das religiões afro-brasileiras, o termo nação foi usado, inicialmente, para indicar a origem étnica de grupos africanos no Brasil, mas que, com o passar do tempo, passou a indicar vertentes do candomblé. Arelado ao conceito de nação, está o de grupo

¹ Professor de Linguística e Língua Portuguesa no Centro de Letras e Artes – CEL/UFAC (campus Floresta). Doutorando em Estudos Linguísticos na Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho"/UNESP.

² Professor de Linguística e Língua Portuguesa no Centro de Educação, Letras e Artes – CELA/UFAC. Doutorando em Linguística na Universidade Federal do Rio do Janeiro/UFRJ.

étnico. Grupos étnicos que há décadas lutam pelo direito de sistematizar politicamente sua língua materna, com intuito de se fixarem como uma nação independente de um grupo maior, não são raros, principalmente, em contexto europeu.

Guerras civis foram comuns na história mundial, onde as línguas eram utilizadas como critérios para a separação de povos e delimitação de territórios. É comum, em determinados “discursos”, populações se basearem em suas línguas maternas para afirmarem que não fazem parte de uma nação X e sim de uma nação Y ou, como ocorre na maioria das vezes, não fazerem parte de nação alguma, constituindo-se em um grupo independente.

A fim de exemplificar um contexto multilinguístico (multicultural), o filme “Entre os Muros da Escola”, dirigido por Laurent Cantet, retrata uma situação escolar, na qual um professor francês ensina língua francesa como língua materna a um grupo de estudantes que, na sua grande maioria, são filhos de imigrantes africanos.

Ao longo do enredo do filme, vemos como o professor tenta ensinar o francês padrão àqueles estudantes que sabiam falar um francês que a escola renegava. Embora esses estudantes fossem franceses de nascimento, muitos não se consideravam como tal. Não são raras as cenas em que os alunos falam as suas línguas maternas com amigos de mesma origem étnica e, constantemente, entram em conflito com o professor, negando a nacionalidade francesa para afirmar suas origens africanas, árabes etc. Os alunos faziam uma relação entre a língua que falavam com os amigos, ou com familiares nas suas casas, e a nação que julgavam pertencer. Nas ações dos personagens, percebemos que a língua é usada como um fator de delimitação de nação (e de território), origem étnica e construção de identidade.

Em consonância com a ideia, acima mostrada, de que a língua é um dos elementos constituintes da delimitação de nação, origem étnica e construção de identidade, este artigo visa a discutir a relação entre língua e nação no candomblé acreano, a partir da:

- a) diferença entre os dois conceitos de nação discutidos por Parés (2006): (i) Nação – por um critério interno – como origem territorial de grupos negros que chegaram ao Brasil e de outras características identitárias e sócio-culturais;
- b) construção identitária das populações africanas já em território brasileiro, tendo como levante critérios externos – denominações metaétnicas; é deste último conceito que o candomblé se subsidiou para diferenciar as práticas religiosas entre grupos que, de certa forma, comungam de uma visão mitológica de mundo.

Vimos que, embora os praticantes de candomblé façam uma relação entre nação e território africano, historicamente, a constituição das nações do candomblé se deu por outros caminhos.

Para o desenvolvimento da discussão, presente neste trabalho, observamos, em uma pesquisa que se iniciou em 2012, dois terreiros de candomblé na cidade de Rio Branco: o Ilê Axé³ Sesilé, vinculado à nação Jeje-Mahi; e o Ilê Axé Oxum Apará, filiado à nação Queto⁴. O primeiro terreiro, no momento da nossa pesquisa, era comandado pela mãe-de-santo⁵ Laura D'Olissa⁶, que faleceu em 2014. Desde então, seu terreiro encontra-se desativado. Em contrapartida, o segundo terreiro, no momento de nossa pesquisa e nos dias atuais, está em plena função, comandado pelo pai-de-santo Adélio D'Oxum. Alguns terreiros de candomblé em Rio Branco são pertencentes a pais e mães-de-santo, que se iniciaram⁷ na religião no terreiro de pai Adélio. Devido a conflitos internos, alguns desses pais ou mães-de-santo não estão mais vinculados a esse terreiro⁸.

Diversidade linguística e os conceitos de nação

³ É muito comum encontrar o termo “axé” nos nomes dos terreiros. Axé, segundo Santos (1975, p. 39) é a “força que assegura a existência dinâmica, que permite o acontecer e o devir. Sem axé, a existência estaria paralisada, desprovida de toda possibilidade de realização”.

⁴ Optamos pela grafia da palavra Queto com qu, muito embora, os adeptos do candomblé usem a grafia ketu ou keto. A proposta é deixar a grafia dos termos mais uniforme neste trabalho, sem nos remetermos, a todo momento, à variedade gráfica existente para os termos do candomblé. O uso da escrita, principalmente a grafia dos termos do candomblé, apresenta questões identitárias importantes que valem a pena ser discutidas, no entanto, essa discussão, embora importante, não se constitui como um objetivo deste trabalho.

⁵ Optamos por usar os termos pai-de-santo e mãe-de-santo para não haver qualquer tipo de valoração de alguma nação do candomblé. Dependendo da nação, o chefe religioso da casa terá um termo específico. Por exemplo, pai Adélio D'Oxum é chamado de babalorixá, ou, simplesmente, babá (pai). Por sua vez, mãe Laura D'Olissa era chamada de Doné (mãe). Os termos babalorixá e ialorixá foram disseminados pelo Brasil devido, entre outras coisas, à forte influência da nação Queto, advinda dos terreiros tradicionais de candomblé da Bahia.

⁶ Registramos a grafia Olissa, tendo em vista a forma como mãe Laura falava. Ela dizia: “sou Laura D'Olissa”. Vodum é o nome genérico para as principais divindades do panteão do candomblé na nação Jeje-Mahi. Pai Adélio, por ser da nação Queto, cultua os orixás e tem a orixá Oxum como sua orixá “de cabeça”.

⁷ Para haver uma maior interação com a liturgia ou para exercer algum cargo no candomblé, é necessário passar pelo complexo ritual de iniciação. Assim, pelo menos na teoria, todo pai e mãe-de-santo passaram por esse ritual, marcando, dessa maneira, a sua trajetória no candomblé, a partir de um terreiro específico.

⁸ Devido a diversos conflitos, oriundos de variados fatores, alguns adeptos da religião saem de seus terreiros de origem, onde se iniciaram, para outros. Se caso, algum deles, tiver recebido o Decá (espécie de titularidade que lhe fornece o cargo de pai ou mãe-de-santo), geralmente, fundam o seu próprio terreiro. Para a compreensão de alguns fatores que possam dar início a conflitos no candomblé, conferir Vallado (2010).

Ao observar o contexto de formação histórica e cultural do Brasil (HOLANDA, 1995), uma máxima conhecida de todos os linguistas brasileiros se faz evidente: o Brasil possui uma grande diversidade linguística.

Para consolidar essa diversidade, fatores históricos e sócio-culturais foram extremamente importantes para que numerosas línguas indígenas, diversas variedades da língua portuguesa (e outras línguas europeias) e quatro a cinco milhões de falantes de várias línguas africanas entrassem em contato. A influência das línguas africanas sobre o português⁹, principalmente no léxico, é uma das “marcas” da relação entre africanos e europeus no território brasileiro. Sobre o português brasileiro, Castro (1983, p.96) afirma que “iniciado o tráfico entre o Brasil e a África no séc. XVI, observa-se a confluência do português europeu antigo e de falares africanos ao encontro de línguas indígenas brasileiras”.

Em relação aos números de africanos, na condição de escravos, que desembarcaram no Brasil, não há um acordo entre os pesquisadores: para Lucchesi (2009) não é possível afirmar um número exato, pois,

[...] Oficialmente, o tráfico negreiro para o Brasil é autorizado por um alvará de D. João III, datado de 29 de março de 1549, facultando aos donos de engenho do Brasil o resgate de escravos da Costa da Guiné e da Ilha de São Tomé, por sua própria conta, até o limite de cento e vinte “peças” para cada engenho montado [...] (LUCCHESI, 2009, p. 45).

Já para Castro (1983), o tráfico negreiro, do século XVI ao século XIX, trouxe ao Brasil quatro a cinco milhões de africanos – com línguas e características culturais diferentes uns dos outros – originários, principalmente, de duas regiões da África subsaariana: “a região banto, situada ao longo da extensão sul da linha do equador, e a região oeste-africana, que abrange territórios que vão do Senegal à Nigéria” (CASTRO, 1983, p. 3).

Percebemos que, embora os números se contradigam, a contribuição do negro africano ao Brasil não foi apenas braçal, mas cultural e linguística. Para classificar as levadas de africanos que chegavam ao Brasil, traficantes de escravos, missionários e oficiais administrativos das feitorias europeias utilizavam o termo nação. Mesmo que esse termo fosse comum, determinar a nação a qual um africano pertencia não era fácil.

⁹ Alguns sociolinguistas propõem que a influência das línguas africanas sobre o português foi além do léxico (LUCCHESI, BAXTER; RIBEIRO, 2009). Não obstante, essa discussão ainda não é pacífica nos estudos linguísticos e vem provocando calorosos debates entre os pesquisadores.

TROPOS: COMUNICAÇÃO, SOCIEDADE E CULTURA

Inicialmente, segundo Parés (2006, p. 23), a palavra nação era usada por ingleses, franceses, holandeses e portugueses para designar os diversos grupos populacionais existentes em território brasileiro e, conceitualmente, tinha uma perspectiva identitária. Os europeus transferiram o senso de nação, oriundos do desenvolvimento de identidade coletiva surgida a partir da consolidação das monarquias locais, para as colônias, a fim de delimitar os grupos.

Não é por acaso que, juntamente à nação, outros termos como país e reino também eram usados para designar o tipo de organização de grupos étnicos. Contudo, parece estranho, à primeira vista, que os europeus transferissem um critério tão peculiar de sua cultura para as colônias conquistadas, porém, Parés esclarece:

Esses estados soberanos europeus encontraram um forte e paralelo sentido de identidade coletiva nas sociedades da África Ocidental. Essa identidade baseava-se, sobretudo, na afiliação por parentesco a certas chefias normalmente organizadas em volta de instituições monárquicas. Por outra parte, a identidade coletiva das sociedades da África ocidental era multidimensional e estava articulada em diversos níveis (étnico, religioso, territorial, linguístico, político). Em primeiro lugar, a identidade de grupo decorria dos vínculos de parentesco das corporações familiares que reconheciam uma ancestralidade comum. Nesse nível, a atividade religiosa relacionada com o culto de determinados ancestrais ou de outras entidades espirituais era o veículo por excelência da identidade étnica ou comunitária. (PARÉS, 2006. p. 23).

O autor afirma que a cidade ou território de procedência, a língua, as alianças políticas e as dependências tributárias de certas monarquias, também, eram importantes fatores para denominações de identidades grupais, além de configurarem novas e abrangentes identidades nacionais.

Ao longo do tempo, em algum momento histórico, a classificação quanto à nação dos escravos que chegavam ao Brasil passava a não ter o critério “origem de procedência” como classificadores e delimitadores de fronteiras entre nações, mas com os portos onde chegavam os navios negreiros, dependendo do interesse dos traficantes de escravos:

A menção aos crioulos (descendentes de africanos nascidos no Brasil) como uma ‘nação’ sugere que já no século XVII esse conceito não respondia a critérios políticos ou étnicos prevaletentes na África, mas a distinções elaboradas pelas classes dominantes na colônia em função dos interesses escravistas (PARÉS, *op. cit.*, p. 24).

Portanto, os nomes de nações passaram a não ter critérios homogêneos para sua delimitação, podendo ter “portos de embarque, reinos, etnias, ilhas ou cidades” como referência para sua classificação.

Esses termos criados a partir de critérios mais diversificados passaram a não coincidir com as autodenominações étnicas utilizadas pelos negros em território africano, embora, em alguns casos, essa coincidência ainda ocorresse. Alguns termos que comungavam dessa coincidência passaram a ter uma ampliação semântica assimilando grupos que, até então, eram considerados diferentes do ponto de vista cultural. Parés afirma que esse “parece ter sido o caso de denominações como Jeje e Nagô” (PARÉS. 2006, p. 25).

Tendo como base esses critérios para a delimitação do conceito de nação, Parés discute a utilidade de se distinguir as “denominações internas”, utilizadas pelos grupos para se autodenominarem, das “denominações externas”, utilizadas pelos próprios membros do grupo ou pelos escravocratas europeus para denominarem grupos originalmente diferentes.

A primeira denominação é classificada de “etnônimo ou denominação étnica” e a segunda “denominação metaétnica”. Para Pérez *apud* Parés (2006, p.26), seria a denominação externa aquela utilizada para classificar grupos vizinhos que possuíam traços linguísticos e culturais diferentes, mas que em um contexto de escravidão, foram considerados um grupo só. A denominação metaétnica foi utilizada para nomear as nações do candomblé.

Considerações sobre os primeiros candomblés

O termo candomblé é de uso corrente para designar os grupos religiosos que cultuam orixás, voduns e inquices. Porém, muitos são os significados atribuídos a este termo: um deles, bastante comum, é o próprio lugar onde são realizadas as cerimônias do povo-de-santo¹⁰, sendo também o termo “candomblé” usado como sinônimo de terreiro, de casa-de-santo ou de roça.

¹⁰ A princípio, podemos afirmar que o termo “povo-de-santo” se refira a um conjunto de pessoas que cultua alguma religião afro-brasileira. Contudo, esse conceito que demos ao termo pode ser reducionista. O uso de “povo-de-santo”, entre membros do candomblé ou de alguma outra religião de matriz africana, pode apresentar questões identitárias importantes que não serão discutidas neste trabalho.

TROPOS: COMUNICAÇÃO, SOCIEDADE E CULTURA

Trata-se de um termo que, atualmente, refere-se a uma religião (ou ao espaço onde os cultos são realizados), mas que, antes do início da formação litúrgica do candomblé, remetia-se apenas “às festas públicas anuais das seitas africanas” (CARNEIRO, 1948, p. 19).

Para se entender como se constituíram as nações no candomblé riobranquense, faz-se necessário situar, historicamente, esses terreiros no contexto do candomblé brasileiro.

O candomblé se desenvolveu a partir do que os escravos africanos entendiam por religião. Na memória, os negros africanos trouxeram ao Brasil fragmentos da organização religiosa que havia na África, mesclando características ritualísticas tradicionais com as religiões já presentes em solo brasileiro. Chamando a atenção para os aspectos miscigenados do candomblé, Carneiro afirma que

O candomblé incorpora, funde e resume as várias religiões do negro africano e sobrevivências religiosas dos indígenas brasileiros, com muita coisa do catolicismo popular e do espiritismo. Há sempre um pequeno altar com imagens e registros católicos na sala de festas, mas os seres que vêm ao terreiro são legítimos deuses africanos, o deus do ferro Ogun, o deus da caça Oxosse, o deus das tempestades Xangô; são personificações das tribos naturais do país, como Tupinambá; são figuras fantásticas, que ora divinizam as árvores, como Loko e Juremeiro, ora idealizam uma profissão, como o boiadeiro; são antepassados comuns, que se singularizam no favor dos deuses, como os eguns... Assim se realiza a comunhão dos seres humanos com os deuses e os ancestrais. Não se trata de uma vaga comunhão espiritual, simbólica e remota, como no catolicismo, nem de uma simples ligação passageira e acidental com os mortos, como no espiritismo. Os dois mundos se confundem no candomblé [...] (CARNEIRO, 1948, p. 17).

Assim, o autor remete-se à relação entre a memória do escravo africano – com seu panteão divino – e as religiões que já eram praticadas no Brasil. Para Bastide (1958), essa relação se deu, porque a comunidade afro-brasileira conseguiu (re)criar novas instituições – com a criação de estruturas sociais complexas (infraestruturas) – que acomodassem o conhecimento cultural africano (superestrutura) trazido por indivíduos ou grupos de escravos. Portanto, pode-se dizer que a diversidade cultural foi a máquina propulsora da formação de comunidades religiosas afro-brasileiras, ou o que se constitui chamar de povo-de-santo, onde novas instituições religiosas foram reconstruídas.

As nações do candomblé como grupos étnicos

Sabe-se que, na contemporaneidade, há uma certa liberdade para o desenvolvimento dos cultos religiosos de origem africana, apesar da gênese desses cultos estar atrelada ao catolicismo, religião majoritária dos senhores de escravos. Embora as práticas religiosas africanas fossem, socialmente, negadas, a influência que elas receberam do catolicismo e as influências que exerceram sobre este é nítida.

Nesse sentido, Parés mostra que os primeiros terreiros de candomblé da Bahia surgiram de comunidades católicas formadas por negros que não deixavam de praticar suas atividades religiosas tradicionais. Percebe-se que os grupos africanos, mesmo inseridos nas festividades católicas, diferenciavam-se por suas características próprias.

Essa diferenciação não se dava a nível somente africano *versus* europeu, mas a africano *versus* africano, a partir de língua, canto, dança e instrumentos. Portanto, apesar de os grupos dominantes não darem liberdade de culto (na verdade nenhum tipo de liberdade) aos africanos, os europeus sabiam que se tratava de povos com características culturais próprias e que, por conseguinte, não eram grupos homogêneos. Com isso, “a dinâmica dialógica de diferenciação étnica” (PARÉS, 2006, p. 101) entre os grupos africanos persistia.

Na tentativa de se compreender como os grupos se diferenciam entre si (com vistas a entender a constituição das nações do candomblé acreano), usaremos “a problemática” desenvolvida por Barth (2011) em torno do conceito tradicional de grupo étnico e os critérios, desenvolvidos pelo antropólogo, para definir as fronteiras entre as culturas.

Para se constituir como um grupo étnico diferente de outro, Barth (2011) afirma que não são quaisquer características culturais que são levadas em consideração, mas sim aquelas que têm uma certa relevância. Paralelamente, o autor analisou que o conteúdo cultural das dicotomias étnicas segue dois padrões:

- (i) sinais ou signos manifestos – os traços diacríticos que as pessoas procuram e exibem para demonstrar sua identidade, tais como o vestuário, a língua, a moradia, ou o estilo geral de vida;
- (ii) orientações de valores fundamentais – os padrões de moralidade e excelência pelas quais as ações são julgadas.

Barth frisa que esses dois padrões que possibilitam contrastes não são julgados aleatoriamente pelos grupos e que, porventura, não são passíveis de uma delimitação

(ou interpretação) muito rígida por parte de um pesquisador. Os grupos étnicos mantêm relações entre si, formando/ (re)formulando suas características identitárias e, ao mesmo tempo, fixam suas marcas étnicas para se diferenciarem do outro.

Barth afirma que a definição tradicional de grupo étnico, amplamente utilizada pelos antropólogos, não alcança a delimitação de fronteiras étnicas como um problema a ser discutido e que, portanto, torna-se muito “simplista”:

[...] minha principal objeção é que tal formulação impede-nos de entender o fenômeno dos grupos étnicos e seu lugar na sociedade e na cultura humanas. Isso acontece porque ela foge de todas as questões problemáticas: pretendendo propiciar um modelo ideal típico de uma forma empírica recorrente, ela implica um ponto de vista preconcebido a respeito dos fatores significativos quanto a gênese, estrutura e função de tais grupos (BARTH, 2011, p. 190).

Ao discordar de uma interpretação dada à definição de fronteiras étnicas, Barth entende que as diferenças culturais não estão atreladas a isolamento geográfico e social e que, portanto, não podem ser critérios definidores de “sustentação da diversidade cultural”. O autor esclarece que as fronteiras entre as culturas existem mesmo que elas se relacionem entre si: essa visão de Barth é classificada por Parés de teoria “relacional” por seguir uma linha que privilegia a definição de fronteiras étnicas e, por extensão, identidades étnicas, a partir da relação entre os diferentes grupos. Por isso, “os nós se constroem em relação a eles”. Mesmo com a inserção de características culturais de um outro grupo, o grupo receptor dessas características ainda se definirá como uma comunidade culturalmente independente:

Em primeiro lugar, fica claro que as fronteiras persistem, apesar do fluxo de pessoas que as atravessam. Em outras palavras, as distinções de categorias étnicas não dependem de uma ausência de mobilidade, contato e informação. Mas acarretam processos sociais de exclusão e de incorporação pelos quais categorias discretas são mantidas, apesar das transformações na participação e na pertença no decorrer de histórias de vidas individuais” (BARTH, 2011, 188).

O autor discute que as identidades étnicas se constroem a partir do contraste cultural que um grupo faz em relação a outro, permitindo a inserção de novos elementos em sua cultura, (re)formulando novos paradigmas e perpetuando elementos considerados tradicionais. Ou seja, um grupo étnico se efetiva como um grupo social pleno tendo a observação contrastiva sempre como parâmetro para avaliar os aspectos culturais do grupo vizinho:

[...] de outro modo, uma dicotomização dos outros como estrangeiros, como membros de outro grupo étnico, implica que se reconheçam limitações na compreensão comum, diferenças de critérios de julgamentos, de valor e de ação, e uma restrição da interação em setores de compreensão comum assumida e de interesse mútuo. (BARTH, 2011, p. 196).

Dessa forma, analisamos a formação do candomblé acreano, a partir da sua organização social construída por meio de nações, compreendendo que elas são importantes delimitadores culturais utilizados pelos adeptos do candomblé para marcar sua identidade, resultando, conseqüentemente, em grupos distintos. Portanto, consideramos que as nações do candomblé acreano se constituem como grupos étnicos e que têm a língua-de-santo, utilizada em seus rituais, como um dos seus delimitadores culturais fronteiriços.

As “nações” do candomblé rio-branquense

Nas conferências de cultura que estão ocorrendo periodicamente em Rio Branco, com a mobilização de ativistas, ONGs, políticos, universidades, membros da sociedade civil e representantes das comunidades de terreiro, estão se discutindo várias questões relacionadas às populações negras a partir de algumas perspectivas que perpassam aspectos políticos e identitários. Esses debates são importantes na atual conjuntura brasileira, cujas políticas públicas de intervenção junto às populações negras estão em foco. Ademais, participar dessas discussões nos leva a refletir sobre a formação de elementos próprios ou oriundos de populações negras como é o caso do candomblé. No Brasil e, em particular no Acre, analisar a formação de grupos religiosos, faz-nos pensar como teve início tal organização grupal e como essas comunidades resistiram até os dias atuais, mantendo algumas características culturais e (re)formulando-as ao longo do tempo.

Entendendo que o candomblé acreano é uma religião que a todo momento faz remissões, seja por meio de rezas, cantigas, oferendas etc., ou alusão direta a seres mitológicos que tenham a África como ambiente de diversas práticas (PRANDI, 2001), as nações do candomblé acreano se consubstanciaram em grupos étnicos que, de uma forma ou de outra, recorreram aos prováveis vestígios de línguas africanas, ora para fazer referência a uma entidade – por meio de rezas, invocações, cantigas, cumprimentos etc. – ora para fazer uma remissão à África, considerada, entre muitos

TROPOS: COMUNICAÇÃO, SOCIEDADE E CULTURA

praticantes do candomblé, o ambiente que preserva o candomblé tradicional, puro e livre de misturas, marcando, assim, o grupo a que pertence e que, fortemente, pretende que esse grupo esteja mais próximo dos ritos considerados tradicionais.

Há uma tradição etnográfica no Brasil (v. Bastide, 1958; Verger, 1981; Carneiro, 1948; Santos, 1975) de se considerar que existem candomblés mais “puros” que outros. Por essa lógica, os terreiros de candomblé da Bahia como o Gantois, o Opô Afonjá e o terreiro da Casa Branca (terreiros alvo das grandes etnografias brasileiras) são considerados os que mais se aproximam, liturgicamente, da África. Contemporaneamente, as etnografias abandonaram esse critério de pureza e passaram a discutir as diversas características do candomblé que podem apresentar um *continuum* de relação (CAPONE, 2009; CASTILLO, 2010). Portanto, para Sjørølev *apud* Capone (2009, p. 23): “o jogo com elementos ou formas não é devido à degradação de uma realidade que deve permanecer imutável, ao contrário, isso é a condição prévia para a continuação do ritual”.

Embora o Acre não seja considerado um estado que tenha tradição histórica na prática do candomblé, pois a formação de terreiros é de certa forma recente nesse território, constatou-se que, em Rio Branco, os adeptos da religião procuram se vincular aos terreiros tradicionais citados por, também, entenderem que eles são os que melhor praticam os cultos africanos. Fundamentalmente, essa tentativa de se filiar a um desses terreiros é um traço definidor da formação das nações do candomblé em Rio Branco.

Considerações finais

Considerando, portanto, que os candomblés de Rio Branco filiam-se aos candomblés da Bahia, mesmo que isso seja confirmado apenas no discurso do praticante da religião (que pretende dar um *status* mais tradicional ao seu terreiro), os termos que nomeiam as nações também serão influenciados por essa tradição do candomblé baiano. Carneiro (1954) identificou cerca de cem candomblés baianos, destes, examinou 67, cujas nações são:

Nações do Candomblé, segundo Carneiro (1948, p. 41 e 42)	
Nações	N.º de terreiros filiados

TROPOS: COMUNICAÇÃO, SOCIEDADE E CULTURA

Angola	15
Caboclo	15
Kêto ¹¹	10
Gêge	8
Ijexá	4
Congo	3
Ilú-ijexá	2
Alakêto	1
Muçurumim	1
Nagô	1
Africano	1
Dahoméa	1
Yôrubá	1
Moxê-Congo	1
Angola-Congo	1
Congo-caboclo	1
Angolinha	1
Total	67

Vemos que há uma grande diversidade de nações no candomblé da Bahia. Em se tratando do candomblé riobranquense, os terreiros existentes se filiam às nações: Queto e Jeje.

Podemos considerar os aspectos linguísticos cruciais para a delimitação de algumas fronteiras étnicas, pois é através da língua utilizada nos rituais, que o chefe do culto marca sua identidade e sua nação, seu axé e suas raízes. No caso da cidade de Rio Branco, nota-se, entre os terreiros pesquisados, a preservação de uma linguagem ritual conforme a filiação da casa a terreiros da Bahia e do Rio de Janeiro.

Referências

BASTIDE, R. **Religiões africanas e estruturas de civilização**. 1958. Disponível em www.afroasia.ufba.br/pdf/afroasia_n6_7_p5.pdf. Acessado no dia 27/12/2011.

¹¹ Foi mantida a grafia original da pesquisa de Carneiro.

TROPOS: COMUNICAÇÃO, SOCIEDADE E CULTURA

_____. **O candomblé da Bahia:** rito nagô. Tradução de Maria Isaura Pereira de Queiroz e revisão técnica de Reginaldo Prandi. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

BARTH, F. Grupos étnicos e suas fronteiras. In. POUTIGNAT, P. & STREIFF-CASTRO, Y. P. **Das línguas africanas ao português brasileiro.** Afro-Asia 14, p. 81-104, 1983.

CAPONE, S. **A busca da África no candomblé:** tradição e poder no Brasil. Rio de Janeiro: Pallas, 2009.

CARNEIRO, E. **Candomblés da Bahia com 14 desenhos de Carybé.** 2ª ed. revista e ampliada. Rio de Janeiro: Editorial Andes, 1948.

HOLANDA, S. B. **Raízes do Brasil.** São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

PARÉS, L. N. **A formação do candomblé:** história e ritual da nação Jeje na Bahia. Campinas: Editora da Unicamp, 2006.

PRANDI, R. **Mitologia dos Orixás.** São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

SANTOS, J. E. **Os nagô e a morte.** 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 1975.

VALLADO, A. **Lei do santo:** poder e conflito no candomblé. Rio de Janeiro: Pallas, 2010.

VERGER, P. **Orixás.** Salvador: Corrupio, 1981.