



UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS
MESTRADO ACADÊMICO

ISABEL CRISTINE MEIRELES PEREIRA

TAMBOR FALOU, CABOCLO CANTOU: Uma reflexão acerca das metáforas
conceptuais nos pontos cantados do Tambor de Mina de São Bernardo/MA

SÃO LUÍS

2021

ISABEL CRISTINE MEIRELES PEREIRA

TAMBOR FALOU, CABOCLO CANTOU: Uma reflexão acerca das metáforas conceptuais nos pontos cantados do Tambor de Mina de São Bernardo/MA

Trabalho apresentado para qualificação da dissertação de Mestrado em Letras do Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal do Maranhão.

Área de concentração: Estudos da Linguagem.

Linha de pesquisa: Descrição e análise do português brasileiro

Orientador: Prof. Dra. Monica Fontenelle Carneiro

SÃO LUÍS

2021

TAMBOR FALOU, CABOCLO CANTOU: Uma reflexão acerca das metáforas conceptuais nos pontos cantados do Tambor de Mina de São Bernardo/MA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras (PGLetras) da Universidade Federal do Maranhão, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Letras.

Área de concentração: Estudos da Linguagem.

Linha de pesquisa: Descrição e análise do português brasileiro

Orientador: Prof. Dra. Monica Fontenelle Carneiro

Aprovado em ____/____/____

BANCA EXAMINADORA

Prof.^a Dr.^a Monica Fontenelle Carneiro (Orientadora)
Universidade Federal do Maranhão – UFMA - PGLETRAS

Prof.^a Dr.^a Eulália Vera Lúcia Fraga Leurquin (Avaliador externo)
Universidade Federal do Ceará – UFC - PPGLin

Prof.^a Dr.^a Ana Lúcia Rocha Silva (Avaliador interno)
Universidade Federal do Maranhão – UFMA - PGLETRAS

Prof.^a Dr.^a Veraluce da Silva Lima (Avaliador suplente)
Universidade Federal do Maranhão – UFMA - PGLETRAS

Tantas batalhas venci,
Muitas ainda vou enfrentar
Muitas vezes vou cair
Mas sempre vou levantar
Meu escudo é minha fé
Minha espada é o Orixá
Tenho meu corpo fechado
Nas rezas do Jacutá.

Quando eu cai, meu pai Ogum me
levantou,
Quando eu sofri, mamãe oxum me
amparou,
Me vi perdido, Exú veio me guiar
Estava com fome, Oxossi veio me ensinar
a caçar.

Fui humilhado e Xangô me defendeu
Fui perseguido, Oyá com os ventos me
escondeu,

Cai doente Omulu quem me curou
Estava sujo, Iemanjá quem me banhou

Eu vi a morte, mas Nanã me afastou,
Cuidou de mim e o meu pranto ela secou
Desesperado, vi minha fé vacilar,
Fui renovado com as palavras de Oxalá
Se eu fosse só, já não estaria mais aqui.

[...]

(Composição: Henrique de Oxossi)

Trabalho dedicado *In Memoriam* de meu fiel amigo Bernardo Coelho e ao tio Pedro Lima Pereira por terem me mostrado que amor e família existem além de laços físicos e carnais.

AGRADECIMENTOS

Gratidão a Deus e a toda espiritualidade que me regue, me guarda e me guia. Pelo dom da vida e do progresso que tanto tem me abençoado em minha jornada pessoal, profissional e acadêmica.

À minha mãe de santo, Maria de Jesus da Silva, pelos laços espirituais que nos ligam, por acreditar no meu potencial, me preenchendo de esperança, amor. Por ter se doado ao meu crescimento e transformado minhas trevas em claridade.

Ao meu pai de santo, espírito regente da casa Caboclo Sete Flecha, que atende pelo nome Antônio de Légua, que curou minhas dores, me ensinou a caminhar e me estendeu a mão em todas as minhas quedas.

Aos meus pais carnis, Maria Auxiliadora Meireles Pereira e Francisco Lima Pereira por terem me dado à vida, por me ensinarem que amor é mais que passar sempre a mão na cabeça. É, sobretudo, buscar forças em lugares inacreditáveis para que nada falte, nem comida e nem educação.

As minhas irmãs, Leia Meireles Pereira e Marta Leticia Meireles Pereira, pelo respeito, cumplicidade, carinho e incentivo dedicado em cada etapa da minha vida. Por serem sempre meu porto seguro e terem abraçado todas as minhas incertezas, inseguranças.

Ao meu sobrinho, Arthur Meireles de Moraes, que foi meu maior motivo de continuar. Que cresceu me vendo dividida entre livros e computadores! E, apesar da pouca idade e de não entender, conseguia me fazer rir, de romper com a dureza da vida e me fez entender que a maior magia da vida é o amor.

Ao meu primeiro amor, Luna Skarletty Santos, minha filha adotiva que acompanhou toda minha história desde que seu destino tocou o meu. Que chorou minhas ausências, mas que entendeu que elas eram necessárias.

Aos meus amigos de turma, Arielson Tavares; Danilo Tavares dos Santos; Israel Ferreira Santos; Fábio Araújo Pereira; Marcos Aurélio F. de Oliveira; Wanessa Danielle Barbosa Soares. Pelo apoio, cafezinhos, conversas e todas as histórias compartilhadas em sala de aula e fora dela.

As minhas amigas, Aryadnny Magalhães da Silva; Natyara Carvalho e Rithelly Costa por terem destinados seus dias e horas para sorrirem comigo. Pela amizade sempre presente e pelo amor incondicional que me deu força nessa e em outras

trajetórias. Pelos segredos, parcerias, cumplicidades, guardadas eternamente no meu coração. Por serem parte das pessoas que me sustentaram em todo meu percurso e formação.

Ao meu amigo e quase pai, o Professor Me. Bergson Pereira Utta que foi minha base e minha maior referência profissional, que sempre me espelhou, me impulsionou, confiou no meu trabalho e me iniciou na vida científica, mas que acima de qualquer coisa foi um grande homem que acompanhou todo meu trajeto acadêmico e assim como muitos outros, é feliz por minhas conquistas.

À professora Monica Fontenelle Carneiro, que eu tive o prazer de ter em minha vida como minha orientadora e uma segunda mãe. Que me deu bases sólidas tanto científicas quanto de vida, e, me mostrou que o caminho da produção científica passa por quatro mãos. Por acreditar em mim quando nem eu mesma acreditava.

E a todos que contribuíram de forma direta e indireta, mas que por algum instante eu não menciono aqui, saibam que guardo de todos nas lembranças, nas palavras de incentivo e perseverança que eu jamais deixarei de recordar. Jamais deixarei de lembrar as pessoas que me serviram de base para alcançar meus sonhos e metas.

RESUMO

O presente trabalho tem como objetivo analisar os pontos cantados do Tambor de Mina bernardense, de modo a refletir sobre a conceptualização dessa manifestação cultural religiosa à luz da Linguística Cognitiva. Tendo como base os pressupostos da Teoria da Metáfora Conceptual para compreender de que forma os pontos cantados do Tambor de Mina de São Bernardo/MA refletem, por meio da linguagem figurada, os pensamentos e sentimentos místicos e religiosos enraizados no universo dessa tradição cultural. A escolha desses pontos cantados deu-se primordialmente pelos sentimentos por eles evocados na comunidade, visto que, esses cânticos são parte fundamental dessa manifestação, por permitirem aos participantes, contato permanente do visível com o invisível. Compreendemos que entender o universo da significação metafórica tem sido uma tarefa diária para muitos pesquisadores, ainda mais quando se trata de comunidades orais em que todas as suas tradições, ritos, costumes são repassadas oralmente. A comunidade aqui analisada é o Tambor de Mina. Comunidade religiosa de tradição oral predominante no Maranhão e Pará, em que toda a cultura, crenças e ideologias são repassadas através dos cânticos. Aqui estes cânticos, não são vistos apenas como mensagens espirituais, mas sim como operações mentais carregadas de expressões metafóricas que conceptualizam o entendimento, pensamento, ações dos sujeitos participantes. Para tornar nossos objetivos possíveis e testar nossas hipóteses, utilizamos como aporte teórico, autores como: Lakoff e Johnson (2002), Carneiro (2014), Ferrari (2018) dentre outros. Portanto, os pontos cantados do Tambor de Mina são mais que expressões linguísticas, pois conceptualizam o universo místico, desencadeiam sentimentos e emoções que norteiam os pensamentos e ações dos participantes.

PALAVRAS-CHAVES: Metáfora conceptual. Tambor de Mina. São Bernardo/MA. Pontos Cantados.

ABSTRACT

The present work aims to analyze the sung points of the Tambor de Mina bernardense, in order to reflect on the conceptualization of this religious cultural manifestation in the light of Cognitive Linguistics. Based on the assumptions of the Theory of Conceptual Metaphor to understand how the sung points of the São Bernardo Mine Drum/MA reflect, through figurative language, the mystical and religious thoughts and feelings rooted in the universe of this cultural tradition. The choice of these sung points was primarily due to the feelings evoked by them in the community, since these songs are a fundamental part of this manifestation, because they allow the participants, permanent contact of the visible with the invisible. We understand that understanding the universe of metaphorical meaning has been a daily task for many researchers, especially when it comes to oral communities in which all their traditions, rites, customs are passed on orally. The community analyzed here is the Tambor de Mina. The community analyzed here is the Tambor de Mina. Religious community of predominant oral tradition in Maranhão and Pará, in which all culture, beliefs and ideologies are passed on through the chants. Religious community of predominant oral tradition in Maranhão and Pará, in which all culture, beliefs and ideologies are passed on through the chants. Here these songs are not seen only as spiritual messages, but as mental operations loaded with metaphorical expressions that conceptualize the understanding, thought, actions of the participating subjects. Here these songs are not seen only as spiritual messages, but as mental operations loaded with metaphorical expressions that conceptualize the understanding, thought, actions of the participating subjects. To make our objectives possible and test our hypotheses, we use as theoretical contribution, authors such as: Lakoff and Johnson (2002), Carneiro (2014), Ferrari (2018) among others. Therefore, the sung points of the Mina Drum are more than linguistic expressions, because they conceptualize the mystical universe, trigger feelings and emotions that guide the thoughts and actions of the participants.

KEYWORDS: Conceptual metaphor. Mina's drum. San Bernardo/MA. Sung Points.

ÍNDICE DE ILUSTRAÇÕES

Imagem 1 – Tipo de Tambor 1	21
Imagem 2 - Tipo de Tambor 2.....	22
Imagem 3 – MAPA: Localização geográfica do Município de São Bernardo – MA.....	23
Imagem 4 - Mapa: localização dos arraiais do Baixo Parnaíba	26
Imagem 5 – Formação dos MCIs.....	47
Imagem 6- Modelos Cognitivos Idealizados: tipologia básica	48

SUMÁRIO

1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS.....	4
2 A COLHEITA DOS MITOS: PENSANDO O SINCRETISMO DO TAMBOR DE MINA	11
2.1 ENTRE A ÁFRICA E A CAPITAL MARANHENSE: O TRÁFICO NEGREIRO .	12
2.2 DAS FESTAS DE PRETO AO TAMBOR DE MINA	15
2.3 O ARRAIAL DE SÃO BERNARDO E AS PROPRIEDADES MÁGICAS DA FÉ	23
2.4 DAS SENZALAS AO TAMBOR: A CORTE DE LÉGUA BOJI BUÁ	25
2.4.1 A origem da Tenda Caboclo Sete Flechas.....	27
3 A COR DA LINGUA: A METÁFORA NO TEMPO, ESPAÇO E NO DIA A DIA	31
3.1 ORIGENS CRONOLÓGICAS: A METÁFORA EM ARISTÓTELES	31
3.2 A VIRADA PARADIGMÁTICA E O ROMPIMENTO DAS FRONTEIRAS SIGNIFICATIVAS.....	34
3.3 A METÁFORA CONCEPTUAL E A RENOVAÇÃO DOS SENTIDOS.....	38
3.3.1 A Teoria da Metáfora Conceptual (TMC).....	39
3.3.1.1 As diferentes tipologias de metáfora segundo Lakoff e Johnson.....	42
3.3.1.1.1 As Metáforas Orientacionais	42
3.3.1.1.2 As Metáforas Estruturais	44
3.3.1.1.3 As Metáforas Ontológicas	44
3.3.2 Teoria dos Modelos Cognitivos Idealizados (TMCI)	45
3.3.2.1 Os tipos de Modelos Cognitivos Idealizados	47
3.3.2.1.1 Esquemas de Imagens.....	48
3.3.2.1.2 Proposicional.....	49
3.3.2.1.3 Metonímico.....	50
3.3.2.1.4 Metafórico.....	50
3.3.2.1.5 Esquema Simbólico.....	50
3.3.3 A Teoria Integrada da Metáfora Primária	51
4 PLANEJAMENTO DO PERCURSO: TAMBOR ZOUU!.....	54
4.1 CARACTERIZAÇÃO DA PESQUISA.....	54
4.2 CARACTERIZAÇÃO DO LÓCUS	55
4.2.1 A Tenda Caboclo Sete Flechas.....	55
4.3 AS TÉCNICAS E INSTRUMENTOS UTILIZADOS NA INVESTIGAÇÃO	57

4.3.1 Técnicas	57
4.3.2 Instrumentos	57
4.4 CORPUS.....	58
4.4.1 Constituição do corpus	58
4.4.2 Coleta.....	59
4.4.3 Preparação dos dados	60
4.4.4 Tratamento dos dados	61
5 CANTO, (RE) CANTO: A CONSTRUÇÃO DO SENTIDO NO TAMBOR DE MINA	63
5.1 FAMÍLIA DE LÉGUA E SUA REPRESENTAÇÃO DE FORÇA E UNIÃO	64
5.1.1 Metáforas de família	64
5.2 ENTRE A LUZ E A ESCURIDÃO DA ENCANTARIA MARANHENSE.....	68
5.2.1 Metáfora do bem e do mal.....	69
5.3 A CARACTERIZAÇÃO METAFÓRICA DOS SUJEITOS NA MINA	73
5.3.1 Metáfora Animal	74
5.3.1.1 Os caboclos do culto e a conceptualização da COBRA	76
5.4 AS IMAGENS E AS EMOÇÕES ENTRE AS LINHAS: O OCULTO CONCEPTUALIZADO.....	82
6 CONCLUSÃO	85
REFERÊNCIAS.....	88

1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Os estudos da linguagem têm seus registros ao longo da história e abrangem diversos campos de conhecimento, visto que a linguagem sempre ocupou um papel fundamental na vida de todos os seres humanos.

Reconhecendo sua imprescindibilidade para a vida social, Martelotta (2009) afirma que, “a linguagem é um dos ingredientes fundamentais para a vida em sociedade”. Dito isso, é correto afirmar que essas relações estabelecidas por intermédio da linguagem são construídas com base em uma rede de processos que passam por sistemas neurais, socioculturais, sensório-motores, dentre muitos outros.

A linguagem é um fenômeno complexo e a sua dimensão é ampla. Mesmo assim, nem sempre a linguagem que compreendemos como real é suficiente para o estabelecimento de todas as nossas relações e manifestação de nossos interesses, crenças e emoções. Refletindo sobre essa problemática, Camargo (s.d. p. 362) assevera que, em muitos momentos, há a ineficácia da linguagem real e, por conta disso, fazemos uso da linguagem figurada. Vemos, assim, que existe em nossa linguagem a possibilidade de deslocarmos sentidos e utilizá-los em seu sentido figurativo, isto é, quando seu sentido real não atender nossos objetivos e houver a opacidade dos termos literais.

Ao falarmos de linguagem figurada, a primeira expressão que surge em nossa mente é: a metáfora. Os estudos de metáfora não são recentes e seus primeiros registros remontam ao período aristotélico (\pm 390 a. C. a \pm 1840 d. C.).

Em Aristóteles (1997), a metáfora era concebida como uma marca de genialidade, e só poderia ser utilizados por grandes oradores, poetas, filósofos e intelectuais da época. Além de destacar essa característica, o entendimento que predominou desde os gregos até meados do último século atribuía à metáfora a condição de recurso ornamentativo, por ser facilmente dispensável, uma vez que só tinha valor estilístico.

O desenvolvimento da ciência também tem repercussão nos estudos relacionados à linguagem. Após uma oposição à visão racionalista da língua que minimizava a importância do sentido no modelo gerativista, teóricos como: George

Lakoff, John Robert Ross, James McCawley, Paul Postal e outros, começam a pensar novos caminhos para os entendimentos de linguagem e do sentido.

Esse rompimento com o modelo gerativista que se concretizou mais tarde foi reconhecido como a virada paradigmática no final da década de XX, período em que se dá o surgimento e desenvolvimento das ciências cognitivas, propiciando a origem da Linguística Cognitiva, com início marcado pela publicação da obra *Metaphors we live by*, de Lakoff e Johnson (1980), que ofereceu aos estudos da metáfora um novo olhar.

A metáfora, que até então era vista como um acessório dispensável da linguagem retórica e poética passa a ser concebida como usual e cotidiana nas nossas ações, linguagem e pensamento. Desse modo, as metáforas deixam de ser vistas apenas como figura de linguagem e começam a ser compreendidas como principal ferramenta no nosso processo de conceptualização de mundo, portanto, indispensáveis à nossa vida cotidiana.

Assim, as metáforas existem em todos os espaços de nossa sociedade. Dada à grande complexidade do universo de significação metafórica, decidimos analisar, neste estudo, a ocorrência das metáforas conceptuais nos pontos cantados do Tambor de Mina da cidade de São Bernardo, no Maranhão.

O Tambor de Mina é resultado das diásporas negras. Dessa forma, ao falarmos dessa doutrina religiosa, é também pertinente retomarmos a história de colonização brasileira que se assentou sobre fortes contribuições dos africanos e indígenas, povos que muito ajudaram a constituir o país pluriétnico que hoje conhecemos como Brasil.

No entanto, não se pode negar que o processo colonizador brasileiro silenciou inúmeras vozes. A princípio, silenciou vozes indígenas que ou aceitaram o processo civilizatório e se entregaram à condição de oprimidos, ou foram dizimados. Depois silenciou vozes africanas que chegaram ao solo brasileiro em condições desumanas. Calados, sem esperanças, esses sujeitos fizeram seus gritos ecoarem e difundiram-se em seu modo de viver, estruturando e agrupando-se em relações sociais que embora decadentes, serviram a esses sujeitos como resistência.

Vozes indígenas, vozes africanas aproximaram-se em grupos étnicos e criaram alianças sociais que resistiram as opressões escravocratas. Dessas aproximações firmaram-se novas bases, novas ideias, novas formas de manifestar

suas crenças, valores, que se materializaram em músicas, cantos, danças, rezas, religiões, comidas, indumentárias, dentre outros.

A luta e a resistência desses sujeitos resultaram em um rico patrimônio histórico-cultural imensurável do povo brasileiro. Isso faz-se presente, sobretudo, nas religiões afrodescendentes que, em sua complexidade, retratam histórias de luta e resistência de tantos homens e mulheres que ajudaram a miscigenar a cultura brasileira.

Tendo em vista a necessidade de resgatar essas vozes silenciadas por vários séculos, escolhemos como objeto de estudo o Tambor de Mina praticado na cidade de São Bernardo, município do Maranhão.

O Maranhão foi um dos estados brasileiros que recebeu grande contribuição do povo africano, como aponta Lucchesi (2009, p.46), ao enfatizar que: “[...] No Maranhão, apesar da forte presença indígena, receberam largos contingentes de escravos africanos, em razão da já referida resistência cultural indígena ao trabalho forçado e às campanhas movidas em seu favor pelo padre Antônio Vieira”. Assim, advogamos que uma dessas contribuições dos povos africanos para o estado maranhense foi o surgimento do Tambor de Mina, que é foco dessa pesquisa.

O Tambor de Mina, segundo Ferretti (1996), é uma religião de matriz africana que nasce no Maranhão e passa a ser conhecida em outros estados, como o Pará. Símbolo de resistência negra, o Tambor de Mina foi duramente perseguido por batidas policiais e, conseqüentemente, marginalizado. Isso porque, assim como outras religiões afro-brasileiras como a Umbanda, Candomblé, Quimbanda etc., o Tambor de Mina surge no Brasil como resultado da escravidão dos africanos e tem suas raízes nas tradições negras orais que, embora desvalorizadas, mantiveram-se praticamente intactas na memória e nas práticas de seus descendentes e simpatizantes.

Pensando em tantas outras manifestações culturais que se perderam no tempo por ausência de registro que as preservasse é que este estudo se mostra relevante e necessário. Ainda hoje, a história das manifestações afro maranhenses continua a necessitar de atenção.

Nesse sentido, refletir sobre as experiências da população negra, ainda que de forma fragmentada, é importante para que as gerações futuras consigam entender o universo pluriétnico que norteou o desenvolvimento social dos povos que povoaram nosso território.

Dada à amplitude do Tambor de Mina, escolhemos como objetivo desse estudo analisar os pontos cantados dessa manifestação cultural religiosa à luz da Linguística Cognitiva, tendo como base os pressupostos da Teoria da Metáfora Conceptual para compreender de que forma os pontos cantados do Tambor de Mina de São Bernardo/MA refletem, por meio da linguagem figurada, os pensamentos e sentimentos místicos e religiosos enraizados no universo dessa tradição cultural.

A escolha desses pontos cantados deu-se primordialmente pelos sentimentos por eles evocados na comunidade, visto que esses cânticos são parte fundamental dessa manifestação, por permitirem aos participantes, contato permanente do visível com o invisível.

Para alcançar esse objetivo, dispusemo-nos também a identificar os veículos e domínios metafóricos encontrado nestes cantos; averiguar quais tipos de domínios alvo e fonte ocorrem na constituição dos pontos cantados do Tambor de Mina bernardense. Cumprida essas etapas, será possível compreender como essas manifestações influenciam a mística ritualística que permeia o pensamento e a linguagem dos participantes dessa comunidade religiosa.

Acreditamos que o universo místico entremeado ao imaginário popular que permeia essa tradição está, em parte, resguardado nesses cânticos. Os pontos cantados analisados nesse estudo, portanto, são vistos como mensagens inconscientes mapeadas por nosso sistema cognitivo e que conceptualizam as experiências de mundo dos participantes do Tambor de Mina.

Das hipóteses que buscamos validar ou refutar, testamos neste estudo a conjectura de que os pontos cantados do Tambor de Mina refletem as ideias e os sentimentos dos membros dessa comunidade cultural por meio da linguagem figurada.

Para tanto, as seguintes questões norteiam nosso estudo: Como os pontos cantados do Tambor de Mina de São Bernardo – Maranhão refletem sentimentos e ideias dessa comunidade cultural e religiosa? Quais os domínios identificados na linguagem figurada manifesta nos pontos cantados do Tambor de Mina Bernardense?

Essas questões são frutos de nossas inquietações como pesquisadora e participante do Tambor de Mina, as quais, como membro dessa comunidade buscou-se, por meio da prática científica, registrar e preservar sentimentos e

emoções enraizados na mística ritualística da tradição oral de uma comunidade que outrora foi silenciada.

Reconhecer comunidade afrodescendentes tais como o Tambor de Mina é dar voz a pessoas que, por séculos foram marcadas pelas chagas da escravidão, que por séculos foram perseguidos e impedidos de viver a liberdade de seus ritos religiosos. Afastados à força geograficamente pela diáspora negra, esses escravos refugiaram-se nessa tradição que hoje é mostrada neste estudo como importante foco de resistência negra. Seus cânticos simbolizam a força, os sentimentos e as emoções vivenciadas por esses inúmeros homens e mulheres que, apesar da adversidade, cultivaram seus sonhos e esperanças de um mundo melhor.

Em decorrência dessa importância e necessidade de um resgate histórico, do reconhecimento dessas comunidades minoritárias é que se justifica este estudo, pois, apesar de sua magnitude, ainda não há, no campo científico, uma pesquisa que dê visibilidade ao Tambor de Mina Bernardense. Embora haja estudos como de Sergio Ferretti (2016), Mundicarmo Ferretti (1996, 1997, 2000), que contam e descrevem a sócio- história do Tambor de Mina, ainda não há um registro que tenha um enfoque específico tanto no tocante às descrições linguísticas, quanto às particularidades do município de São Bernardo.

São Bernardo Maranhão é uma localidade relativamente pequena, marcada historicamente pelos interesses escravocratas e que se manteve em isolamento por muitos anos. Esses aspectos contribuíram, de forma desordenada, para que houvesse o apagamento científico que impossibilita a visibilidade da localidade e das comunidades minoritárias que historicamente ocupam essa região.

Buscamos, por diversas formas, registros legais que se mostrassem viáveis para utilização neste estudo, desde documentos tais como: registros legais, ofícios a delegacias, fotos antigas, até quaisquer outros que se apresentassem como válidos e pertinentes para este estudo, mas nada foi encontrado. Isso torna, portanto, esta investigação pioneira no que se refere à análise das metáforas identificadas nos pontos cantados nas práticas do Tambor de Mina bernardense.

Este trabalho é ainda a continuidade de uma pesquisa iniciada na graduação, na qual observamos que a falta de registro histórico apagava a história da comunidade bernardense. Na época, os únicos escritores que buscavam resgatar a história da comunidade que estava atrelada à tradição oral eram: Nonato Vaz, escritor bernardense que foi o precursor da historicidade da cidade, e o então padre

Felipe Costa Silva (2017) que, no ano anterior ao início das nossas pesquisas, lançou a obra **Matriz São Bernardo: de capela a santuário**, que apesar de dispor de um regaste histórico relevante da origem da comunidade bernardense, mostrou-se totalmente a favor da igreja e do legado europeus, apoiando uma tradição de supremacia branca por nós contestada. Assim, começamos a pesquisar a história negra da comunidade bernardense, enfocando as vozes afrodescendentes, no intuito de compreender os processos de transmissão irregular nos cânticos do Tambor de Mina.

Logo no início do mestrado, optamos pela mudança dos processos de transmissão irregular para a teoria das metáforas conceituais, pois a linguagem figurada, também presente nas manifestações do Tambor de Mina, era um aspecto que necessitava ser examinado, uma vez que é por meio de metáforas que permeiam nossa linguagem cotidiana que são expressos ideias, sentimentos e emoções, o que pode nos revelar como esses participantes e simpatizantes conceptualizam o mundo à sua volta.

Portanto, analisar o Tambor de Mina à da Teoria da Metáfora Conceptual, é analisar os pensamentos e sentimentos de uma comunidade marcada pelo sofrimento e refugiada na fé por meio de seus pontos cantados que revelam e caracterizam o imaginário desta tradição.

Na busca por alcançar os objetivos aqui propostos, estruturamos este trabalho da seguinte forma: O primeiro momento consistiu nesta etapa introdutória, na qual tecemos nossas considerações iniciais. O segundo é o nosso capítulo de contextualização, denominado *A colheita dos mitos: pensando o sincretismo do Tambor de Mina*, por meio do qual buscamos apresentar os aspectos originários e identitários que sincretizam o Tambor de Mina, desde o tráfico negreiro, a chegada desses africanos ao Maranhão, bem como a consolidação desse culto religioso no estado maranhense e, em especial, no município bernardense. Baseia-se assim num resgate histórico, cultural e social necessário para a máxima compreensão dessa comunidade. O terceiro é o capítulo de fundamentação teórica, nomeado aqui como *A cor da língua: a metáfora no tempo, espaço e no dia a dia*, trata a metáfora desde o período aristotélico até a virada paradigmática que deu origem a uma renovação nos estudos do sentido, proposta pela Teoria da Metáfora Conceptual, de Lakoff e Johnson, que fundamenta nosso estudo. O quarto, é o capítulo voltado para o percurso metodológico, denominado *Planejamento e execução do percurso*:

tambor zoou! Nele, tratamos de definir todo o caminho trilhado por esta pesquisa, desde a caracterização da pesquisa, do lócus, como também definimos nossos instrumentos e técnicas de investigação e delimitamos nosso corpus e seu tratamento. No quinto capítulo, apresentamos nossos resultados e discussões e foi intitulado *Canto, (re) canto: a construção do sentido no Tambor de Mina*. Por fim, na conclusão, apresentamos nossas considerações finais, parte importante que reúne todos os fios tecidos, com base nos os dados obtidos nesta jornada de construção de conhecimento. Essas considerações finais são seguidas de nossas referências, apêndices e anexos.

2 A COLHEITA DOS MITOS: PENSANDO O SINCRETISMO DO TAMBOR DE MINA

O Tambor de Mina, analisado no corpus deste estudo, é uma religião de origem africana que chegou ao Brasil por meio dos negros trazidos como carga, em condições extremamente precárias e desumanas, pelos navios negreiros ou tumbeiros – denominações dadas às embarcações usadas para o transporte de escravos, que contribuíram diretamente para o início da história da escravidão desses africanos e seus descendentes no Brasil. É da comovente história desses homens, mulheres e crianças que chegaram ao Brasil na condição de escravizados que o Tambor de Mina se origina.

Coube a esses africanos, em especial àqueles trazidos para o Maranhão, por meio de suas práticas religiosas e culturais, motivados pela saudade de suas terras natais e pelos sofrimentos aqui enfrentados, tentar amenizar suas dores e alimentar a esperança de liberdade, buscando alento nos batuques dos tambores que lhes faziam evocar suas tradições, religiosidades; dança que lhes foram retirados à força.

Por muito tempo, o Tambor de Mina, assim como quaisquer outros ritos negros, foi perseguido e duramente oprimido, como comenta Luís Mott (2016), ao tratar de casos nos quais africanos (as) eram perseguidos(as) no Brasil Inquisitorial, unicamente por cultuarem suas práticas religiosas.

Assim, é somente na parte do final do século XIX, com o fim da escravidão no Brasil, abolida oficialmente com a Lei Áurea, sancionada pela Princesa Isabel em 13 de maio de 1888, que esses negros e seus descendentes começam a deixar de se esconder para suas práticas religiosas e culturais e passam a abrir suas tendas, terreiros ou salões, como passaram a ser chamados. Os momentos ali vividos funcionavam para essas pessoas como um pouco do que lhes sobrou de suas terras natais e, por meio desse espaço de liberdade é que lhes foi possível preservar sua identidade, religião e cultura, mantendo viva a esperança de um dia retornar ao continente africano.

Refletindo sobre as marcas da sócio história que constitui o Tambor de Mina e que, por conseguinte, resguarda a identidade, os sentimentos e as emoções dessas pessoas é que esse capítulo se constrói. Hall (2006, p.29) contribui para este estudo, ao enfatizar que é importante ligar o passado e o futuro, pois é através dessa ligação que criamos o “cordão umbilical”, expressão usada para falar de tradição. Desse

modo, compreendemos que entender a origem do Tambor de Mina, bem como o sincretismo que permeia essa tradição é entender mais profundamente a história, os sentimentos e as emoções imbricadas no seio dessa comunidade.

Neste capítulo, tratamos, inicialmente, de resgatar a história do Tambor de Mina no Maranhão e, mais especificamente, no município bernardense; ao destacarmos as propriedades mágicas de fé no arraial de São Bernardo, hoje é um município maranhense. Nesse intuito, traçamos uma linha imaginária que se inicia na história do tráfico negreiro entre a África e o Maranhão, seguimos pela história do Tambor de Mina em São Luís, a do município de São Bernardo, no norte do Maranhão, bem como a trajetória do Tambor de Mina nessa localidade; e, por fim, apresentamos ainda a origem da tenda Caboclo Sete Flechas, que é onde se concentra a nossa investigação.

2.1 ENTRE A ÁFRICA E A CAPITAL MARANHENSE: O TRÁFICO NEGREIRO

A escravidão é uma prática comumente relatada desde a antiguidade clássica. De acordo com as pesquisas de Pantoja (2000) o continente africano foi uma das regiões onde a escravidão era tão comum que entre os séculos XVII e XIX, a população africana era 50% constituída por escravos.

Nessa linha histórica, Souza (2006, p.47) corrobora com esse estudo afirmando que:

Desde os tempos mais antigos, alguns homens escravizaram outros homens, que não eram vistos como semelhantes, mas sim como inimigos e inferiores. A maior fonte de escravos sempre foram as guerras, com os prisioneiros sendo postos a trabalhar ou sendo vendidos pelos vencedores. Mas um homem podia perder seus direitos de membro da sociedade por outros motivos, como a condenação por transgressão e crimes cometidos, impossibilidade de pagar dívidas, ou mesmo de sobreviver independentemente por falta de recursos. [...] A escravidão existiu em muitas sociedades africanas bem antes de os europeus começarem a traficar escravos pelo oceano Atlântico (SOUZA, 2006, p. 47 apud MOCELLIN; CAMARGO, 2010, p. 174)

Compreendemos através dessa assertiva que os povos africanos escravizavam – se uns aos outros. E, diversos eram os modos de um indivíduo se tornar escravo nesse continente: o mais comum era por meio da guerra, mas há os que se tornaram escravos por endividamento, por crimes e os que foram vendidos pela própria família.

Assim, na sociedade africana a escravidão fez parte da cultura desses indivíduos e começou bem antes do tráfico europeu de escravo pelo oceano atlântico.

Talvez, a facilidade cultural de conquista de escravos africanos foi o que impulsionou os europeus a trazerem grandes números desses indivíduos para o território brasileiro.

Estudiosos como Florentino (1995), Mattoso (1990), Ribeiro (2005), Mota (2004) dedicam suas pesquisas a investigações sobre o tráfico negreiro entre a África e os estados brasileiros. Essas são fontes que desmiuçam a história e servem de base para este estudo.

Silva (2013, p.01) ao abordar o tema, discorre que:

Estudiosos que se dedicaram à investigação do tráfico negreiro indicam que somente em portos brasileiros desembarcaram quatro de cada dez africanos importados pelas Américas. Estimase que da segunda metade do século XVI até 1850 foram enviados para o Brasil aproximadamente 3.500.000 a 4.000.000 africanos. O Brasil aparece como a região que mais recebeu africanos, e Rio de Janeiro e Salvador juntos foram os portos responsáveis pela absorção de 1/3 destes.

A partir da visão de Silva (2013) observamos que o Brasil foi à região que mais recebeu africano, especialmente através dos portos do Rio de Janeiro e Salvador. Recebemos em portos brasileiros uma estimativa de 3.500.000 a 4.000.000 africanos entre a segunda metade do século XVI até 1850.

Mattoso (1982, p. 22) afirma que entre os séculos XVI e XVII, o destino desses escravos estava direcionado ao trabalho nas regiões de Pernambuco, da Bahia e do Rio de Janeiro em plantios de cana-de-açúcar, uma vez que era a atividade mais lucrativa da época. Já no século XVIII a demanda da mão de obra escrava foi voltada para atividades de extração do ouro. De modo que, a cana-de-açúcar e ouro foram assim às atividades econômicas do Brasil Colonial que mais demandaram mão-de-obra escrava.

Os portos de Belém e de São Luís começam a ter visibilidade somente na segunda metade do século XVIII, quando são inseridos nas rotas comerciais do Atlântico por meio da ação da Companhia Geral do Grão-Pará e Maranhão.

Segundo Meireles (2009, p.132)

A introdução regular de cativos no estado do Grão-Pará e Maranhão foi disciplinada pelo alvará régio de 7 de junho de 1755 que oficializou o

exercício comercial da Companhia Geral do Grão-Pará e Maranhão e assegurou o monopólio do tráfico de escravos africanos para o referido estado, bem como a venda desses cativos aos moradores sequiosos por braços para a labuta no campo e na cidade.

Com isso, os estados de Grão-Pará e Maranhão assumem monopólio do comércio de escravos. O destino destes cativos era principalmente o trabalho braçal em campos ou na cidade.

Dias (1970, p.470-471) aponta que o Maranhão recebeu grande quantitativo de escravos vindo de duas regiões africanas, que foram: a Costa da Guiné, que saíram dos portos de Bissau e Guiné, e da região Angola que saíram de três importantes portos Luanda, Benguela e Cabinda.

Com relação aos dados estatísticos dos escravos que entraram no Maranhão pelo tráfico negreiro, Charles Boxer (2002) afirma que entre 1757 e 1777 veio para o Maranhão e Pará um quantitativo de 25.365 negros provenientes dos portos da África Ocidental, principalmente de Cachéu e Bissau, na Guiné portuguesa; já Carreira (1982) afirma que, de 1756 a 1788, foram importados 31.317 negros, tendo entrado no Maranhão um quantitativo de 12.000.

Baseando nesses números e levantamentos estatísticos, Assunção (1996, p.343) afirma que a importação de escravos pela Companhia do Comercio do Grão-Pará e Maranhão ocasionou o inicio um tráfico humano intenso, o que colocou o Maranhão como um monopólio escravocrata nas vésperas da Independência.

A importação de 12 mil escravos na época da Companhia do Comércio do Grão-Pará e Maranhão (1755-1777) iniciou um tráfico humano intenso, que culminou com a importação de 41 mil 'peças', só entre 1812-20. Como resultado o Maranhão apresentava, às vésperas da Independência, a mais alta porcentagem de população escrava do Império (55%), concentrada nas fazendas de algodão e arroz, mais tarde também de açúcar, situadas nos vales dos rios Itapecuru, Mearim e Pindaré e na baixada ocidental. (ASSUNÇÃO, 1996, p.343)

O Maranhão teve uma estimativa de 55% de população escrava, a mais alta porcentagem do Império. Essa população estava distribuída, sobretudo nas fazendas de algodão, arroz e açúcar.

Embora os números de escravos fossem superiores aos dos escravocratas, o Brasil Colonial submetia estes indivíduos a um regime disciplinador, que não ofertava a eles condições humanas e nem o direito de represália. Sobre isso, Costa (2016, p.42) assevera que havia nesse período um aparato disciplinador, que se

fortificava com base em um triple (obediência, doutrina e castigo), instaurado principalmente pela Congregação Beneditina. De modo que, a rigidez, violência e o caráter doutrinador do período resultaram principalmente na fuga de muitos negros.

Essas fugas, todavia, eram fortemente combatidas. Mas afinal, o que acontecia com esses escravos capturados após uma fuga? Eram castigados e os incorrigíveis eram vendidos. Todos os julgados como “maus procedimentos, fujões” tinham suas vendas dirigidas ao Maranhão. Lucchesi (2009) advoga que, o Maranhão era visto como um lugar de castigo para todos esses julgados como incorrigíveis.

Deste modo, depreendemos que, o comércio de escravo no estado maranhense teve duas perspectivas dimensionais: a primeira, esclarecida aqui principalmente pela demanda comercial da Companhia Geral do Grão-Pará e Maranhão, e a segunda, pela possibilidade de castigo a todos os negros que desobedeciam as ordens de seus senhores.

Vale ressaltar que, o comércio de escravos foi uma atividade que desumanizou pessoas, expondo-as a situações de humilhações nas quais eram tratadas como mercadoria a ser vendidas, trocadas e colocadas a serviço do outro.

A escravidão submeteu homens, mulheres e crianças a condições desapietadas, desde o processo de captura, de transporte em navios negreiros, à venda em grandes feiras negras nas quais esses escravos eram comprados como mercadoria, sendo destinados ao serviço braçais, aos próprios abusos psicológicos e físicos a que esses sujeitos eram subordinados.

2.2 DAS FESTAS DE PRETO AO TAMBOR DE MINA

A história do Tambor de Mina está intrinsecamente associada à própria história da escravidão. Enveredar-se nessa perspectiva sócio - histórica é relembrar o passado de homens e mulheres de pele negra que trouxeram sangue de uma África apagada pela história de colonização portuguesa e brasileira.

Lucchesi (2009, p.46), ao resgatar a história de formação do português brasileiro, traz para debate um aspecto importante de debate para nossa pesquisa quando afirma que a contribuição dos povos africanos no Maranhão foi mais intensa e, até mesmo, mais notória do que a indígena. Isso foi decorrente da resistência

cultural indígena ao trabalho forçado que forçou o Maranhão a recorrer a um largo contingente de escravos africanos.

Esse largo contingente de escravos africanas que vieram para o Maranhão, são os sujeitos que trouxeram consigo sua cultura, identidade, tradições, sabedorias populares etc., as bases para que tivesse origem o Tambor de Mina.

Sobre o surgimento dessa religião afro-brasileira, Mundicarmo Ferretti (1997, p.3) assevera que:

O Tambor de Mina surgiu na capital do Maranhão, se expandiu pelo Pará, Amazonas, outros Estados do Norte e para as capitais que receberam grande número de migrantes do Norte, como Rio de Janeiro e São Paulo. Embora hegemônico no Maranhão, o Tambor de Mina - Jeje, Nagô, Cambinda, foi sincretizado no passado com manifestação religiosa de origem indígena denominada Cura/Pajelança e com uma tradição religiosa afro-brasileira, surgida em Codó (MA), denominada Mata ou Terecô.

Vemos que o Tambor de Mina nasce na capital Maranhense e, após sua aparição nessa localidade, à religião se expande pelo Pará, Amazonas e outros estados da região. Uma das hipóteses é que essa aparição em outras localidades tenha ocorrido principalmente por que o Maranhão teve escravidão acentuada e foi um dos portos principais para o contrabando de escravos, como vemos em Assunção (1996).

Assim, ao receber largas quantidades de sujeitos escravizados, o Maranhão e, em especial, São Luís, recebeu também suas histórias, memórias, crenças e sabedorias populares que não se apagaram e, muito pelo contrário, conservaram-se nas marcas que a escravidão deixou em cada um desses indivíduos.

Os batuques, toques de tambores acompanhados de danças eram vistos pelos negros como divertimento e aproximação de tudo que restava de sua cultura e tradição, mas aos olhos dos colonizadores o “toque de tambor” era motivo de reprovação e, sobretudo de preocupação. Essa inquietação dos senhorios colonial é apontada nos estudos de Marina de Mello e Souza (2002) primordialmente pelo fato de que todos esses batuques realizados pelos negros estariam envolvendo práticas como adivinhação, possessão e ritos africanos. E estas práticas, segundo os monges, freires, e outros religiosos do Brasil colonial eram atribuições de feitiçaria e pactos com o demônio.

Essas repressões a práticas da cultura africana atravessaram a República. Costa (2016, p. 53) sinaliza que “Não foram poucos os processos instaurados contra indivíduos (homens e mulheres) envolvidos com práticas consideradas mágicas e

curativas”. De modo que, muitos dos que realizavam esses batuques precisaram se esconder, mesclaram-se em outras doutrinas, sincretizadas principalmente através do catolicismo.

Esse cenário só começa a ser modificado em 1988, conforme Santos (2012) ao afirmar que:

Este cenário mudou radicalmente nas últimas décadas. Após a promulgação da constituição de 1988 uma nova cultura de direitos passou a ser lentamente implementada no país. Setores excluídos da população organizaram-se enquanto movimentos sociais para ocupar espaços estratégicos na sociedade civil. Gradativamente delineou-se a categoria “afrorreligioso” para identificar aqueles que praticam religiões de ancestralidade africana como o candomblé, a umbanda e tantas outras de diferentes trajetórias históricas e características rituais.

É somente com a constituição de 1988 que os direitos de comunidades de ritos religiosos de ancestralidade africana começam a ser alicerçados. E, isso porque essas comunidades ditas excluídas foram perseguidas desde a formação do Brasil e, necessitaram ser sincretizadas e escondidas por meio do catolicismo.

Todavia, não é só por meio do catolicismo que religiões afrodescendentes se fixaram. Muitas adotaram em suas práticas, o espiritismo, o curandeirismo, a pajelança, dentre outras. Ao tratar dessa mescla no Tambor de Mina, Silva (2015, p.119) mapeia duas linhas que circunscrevem o universo místico da religião, sendo a primeira uma linha denominada como não-híbrida, que não se misturou e preservou todas as características africanas, à exemplo dessa linha cita-se a Casa das Minas, e a segunda linha que seria a híbrida que mescla tradições de Mina à tradições como a encantaria, ao curandeirismo e a pajelança. Grande parte dos templos de Minas atualmente são de origem híbrida e incluem não só essas tradições apontadas pela autora, como também apoiam – se em vertentes de Umbanda, Espiritismo e outros ritos.

É primordial, em nosso debate, ressaltar esse aspecto que sincretiza o Tambor de Mina com outras tradições religiosas afrodescendentes, pois, muitas vezes, o Tambor de Mina, que é foco desta investigação, pode ser confundido com outras doutrinas religiosas.

Essa problemática, que gera confusão na caracterização dessa doutrina, é descrita por Ferretti (1997, p.03) que, em seu resgate histórico dessa tradição, argumenta:

A partir dos anos sessenta a Mina e a Mata passaram a ser influenciadas pela Umbanda, tanto na capital como no interior do Estado. Hoje, embora as casas de Mina mais antigas não tenham se filiado a Federações de Umbanda, muitos terreiros de Mina e de Mata adotaram a Umbanda e, apesar de continuem realizando rituais de Mina, Mata e Cura, se apresentam como de Umbanda e participam de atividades promovidas pela Federação como: a Festa de Iemanjá, no ano novo, e a Procissão dos Orixás, no aniversário da fundação de São Luís.

Há, no posicionamento da autora, a inferência construtiva de que hoje não temos mais Casas de Mina puramente Mineiras. E isso não é novo, pois vem desde os anos sessenta do último século, quando foi fundada a Federação de Umbanda. Muitas dessas casas que realizam rituais na mina e que se denominam como mineiros hoje são filiadas a Federações e participam de atividades por elas promovidas.

Acreditamos que essa adesão ao sincretismo com a Umbanda e aceitação de filiações de seus templos à Federação de Umbanda pelas Casas de Mina foi intencional e motivada pela necessidade de se sentirem representadas por um órgão que lutasse pelas causas de toda a comunidade, para que assim fosse obtido seu direito a toques e festas. Talvez esse fato esteja atrelado à perseguição sofrida pelas comunidades afro-brasileiras, quase sempre associadas à magia negra, ao vandalismo, dentre outras coisas que estereotiparam a doutrina e fizeram com que diversos participantes fossem presos pela Lei da Inquisição brasileira.

Essa religião afro-brasileira, assim como as demais, são, na sua grande maioria, também muito ligadas ao catolicismo e, principalmente, o Tambor de Mina Maranhense, que realiza rituais e festas do catolicismo popular como: a Festa do Espírito Santo, a Queimação de Palhinhas do Presépio, o Batismo (na igreja ou no terreiro, com água benta). Desse modo, seria possível afirmar que nenhuma doutrina afrodescendente é pura, já que todas emprestam, umas às outras, um pouquinho do misticismo.

Nesse sentido, podemos nos fazer as seguintes questões: O que diferencia a religião do Tambor de Mina das demais religiões afrodescendentes? A resposta para esta e outras perguntas possíveis reside no fato de que essa tradição religiosa ficou conhecida pelo culto aos voduns e orixás de origens africanas, bem como aos gentis que foram nobres associados a orixás ou entidades africanas com nomes

brasileiros, e caboclos determinados no sincretismo como entidades surgidas nos terreiros brasileiros, representados principalmente pelos povos indígenas.

Sergio F. Ferretti (2016), em seu artigo *Casa das Minas e Casa de Nagô: Historia do Tambor de Mina do Maranhão*, apresenta-nos a Casa das Minas e a Casa de Nagô como os primeiros terreiros de Tambor de Mina no Maranhão. Acredita-se que a primeira tenha sido fundada por africanos jejes que foram trazidos para o Maranhão como escravos e trouxeram consigo segredos dos cultos. Quanto à segunda, embora haja especulações, nada se pode afirmar ao certo sobre sua origem, pois, ao que se sabe, a Casa de Nagô foi fundada por duas africanas e algumas filhas dessa casa abriram as suas próprias casas tendas. Há hoje, portanto, uma forte tendência a acreditar que a maioria dos terreiros de mina do Maranhão se originou daquela primeira Casa de Nagô.

As expansões dos terreiros de Mina no Maranhão acompanharam a expansão do próprio número de senzalas espalhadas pelo território maranhense, já que a religião costumava ser vivenciada como uma brincadeira pelos seus praticantes negros.

Dessa forma, Prazeres (2012) afirmam que as referências antigas sobre as práticas religiosas no Maranhão são imprecisas e são associadas diretamente ao divertimento dos negros nas senzalas. Sobre isso, Prazeres (2012, p.167) ressalta:

Para suavizar a sua triste condição, fazem nos dias de guarda e suas vésperas, uma dança denominada batuque, porque nela usam uma espécie de tambor que tem este nome. Esta dança é acompanhada de uma desconcertada cantoria que se ouve muito longe.

Essa ocorrência descrita por Frei Francisco de N. Sra. dos Prazeres é uma das mais antigas referências feitas com relação ao Tambor de Mina na capital maranhense e data de 1818.

Considerando a condição oral do Tambor de Mina e a escassez de registros escritos que mapeiam o surgimento dessa religião no Maranhão, não se pode afirmar com precisão as datas em que nasceu essa doutrina religiosa em solo maranhense. São escritos como os de Prazeres (2012) que nos permitem delimitar tempos cronológicos, mapear características e desvendar o universo cultural que marca essa manifestação afro-brasileira.

Santos (2014, p.102) defende a ideia de que a existência do Tambor de Mina não pode ser associada somente à Casa das Minas e à Casa de Nagô. Embora

esse último autor reconheça o valor dessas casas para a institucionalização do Tambor de Mina, assim como a sua importância para a formatação da religião, não defende que, na fundação das casas está à origem do Tambor de Mina.

Essas duas casas supracitadas acima, ganharam grande visibilidade por sua importância histórica, já que diversos estudos foram feitos e esses resguardaram seus registros históricos. Por outro lado, nos arraiais, vilas e localidades considerados interioranos da capital, esses registros se perderam juntamente com a tradição oral de muitas comunidades, como vemos que é o caso do registro histórico do Tambor de Mina bernardense que é foco deste estudo.

Portanto, só o que se pode afirmar, com base nas pesquisas já existentes, é que não se pode definir o lugar de origem do Tambor de Mina, exceto que esse nasce nas senzalas maranhenses e que se difunde para outras regiões brasileiras, em decorrência das migrações de escravos que mudavam de senzala em senzala por razões de compra, venda ou troca.

Outros aspectos interessantes, ainda sobre essas duas casas que são apresentadas neste estudo como os primeiros terreiros de Mina ludovicenses, podemos destacar dois: a linguagem utilizada nos cânticos e a musicalidade.

A linguagem é ressaltada por Ferretti (2016, p. 91), ao afirmar que: “[...] Uma diferença entre as duas casa é a linguagem dos cânticos – em nagô e português na Casa de Nagô, e apenas jeje e nagô na Casa das Minas”. Com base nessa distinção da linguagem utilizada em cada uma das duas casas, podemos afirmar que ainda hoje há casas de Tambor de Mina que ainda preservam a tradição da Casa de Nagô, onde a maior predominância são os cânticos em nagô e Língua Portuguesa. E, a exemplo disso, citamos à tenda que é o *locus* desta pesquisa, já originada em um município afastado da capital, adota o padrão de linguagem da Casa Nagô.

Certamente, a adaptação linguística dos membros da doutrina pode ter sido um dos fatores favoráveis à expansão da Casa de Nagô. Silva (2015) menciona em seu estudo que a Casa de Nagô, de tradição iorubana, originou vários outros terreiros. Enquanto que, a Casa das Minas apesar do seu legado histórico restringiu-se a um público menor. Esse fato pode ter sim ligação a fatores linguísticos, mas seria necessário outro estudo para validar esta hipótese.

Outra diferença entre as casas observadas por Ferretti (2016, p.91):

[...] São os tambores, que na Casa de Nagô são dois abatás com couro dos dois lados, feitos de madeira e folha de flandres, afinados com torniquetes e tocados horizontalmente sobre cavaletes. Nos demais terreiros de São Luís, usam-se tambores semelhantes acompanhados de um tambor longo, chamado de mata, semelhante ao tambor grande da Casa das Minas. Nesta os toques são acompanhados por cabaças pequenas revestidas com contas, enquanto na Casa de Nagô são por cabaças maiores, sendo uma delas bem grande.

A musicalidade marca a história do Tambor de Mina, e o próprio nome demonstra a relevância desse instrumento para tal doutrina religiosa afrodescendente. Deste modo, o autor observa a distinção entre os tambores utilizados na Casa Nagô e nos demais terreiros ludovicenses. Afim de, explicitar que esses tambores utilizados na Casa de Nagô têm características distintas e são revestidos de couro dos dois lados, enquanto aqueles utilizados nos demais terreiros apresentam características bem mais comuns, sendo também utilizados no Tambor de Mina bernardense que é o foco deste estudo.

Inquietos com a descrição destes tambores feitos pelo autor, optamos por buscar, na Biblioteca Nacional Digital do Brasil, registros históricos que nos levassem a uma compreensão maior desses instrumentos. E assim, encontramos as seguintes representações fotográficas.

Imagem 1 – Tipo de Tambor 1



Fonte: Ramos, Arthur, 1947.

Essa é uma imagem representativa, que mostra, a princípio, o que o autor concebe como tambor utilizado na Casa de Nagô, feito de madeira e folhas de flandres e revestido de couro dos dois lados.

Ainda pela descrição disponível ao lado dos tambores, esses podem ser chamados pelos nomes dos voduns. E, na própria imagem do tambor, em sua lateral, vemos um escrito que, segundo a informação citada, deve ser o nome do vodum a quem o tambor foi consagrado.

Imagem 2 - Tipo de Tambor 2



Fonte: Ramos, Arthur, s/d.

A imagem 2 ilustra o segundo tipo de tambor descrito acima, ou seja, aquele utilizado nos demais terreiros de São Luís. Também é possível perceber que temos, nesses tambores, cabaças dependuradas que também são instrumentos valiosos para acompanhar o toque na maioria dos terreiros.

A musicalidade é um fator de suma relevância para as comunidades africanas, pois faz parte da cultura, do imaginário e das construções sociais desses povos. Desde sua chegada ao Brasil, esse aspecto foi tão predominante quanto suas crenças religiosas. E é desse pluralismo que surge uma doutrina que consagra as crenças e danças africanas com o sincretismo brasileiro, como forma de resistência dos valores éticos e morais daqueles povos, valores esses que nem mesmo a escravidão lhes conseguiu tirar.

Esse resgate das origens do Tambor de Mina é imprescindível para que possamos compreender quais as particularidades dessa manifestação cultural religiosa e como a expansão dessa religião passa a existir em comunidades menores, comunidades interioranas afastadas da capital, tais como a de São Bernardo – Maranhão, que, por muito tempo, existiu em apagamento e teve sua história silenciada pela carência da própria comunidade.

Portanto, São Bernardo/MA, por se tratar de uma comunidade marcada por sua origem entrelaçada à escravidão, requer que busquemos conhecer como se deu seu surgimento e reflitamos também sobre seu desenvolvimento até nossos dias. Pois é, por meio da sócio-história dos povos que podemos compreender suas

memórias e seu percurso formativo em termos sociais. Desse modo, o município bernardense é o tema da próxima secção.

2.3 O ARRAIAL DE SÃO BERNARDO E AS PROPRIEDADES MÁGICAS DA FÉ

São Bernardo é uma cidade do estado do Maranhão que teve sua emancipação política por volta de 1938. Hoje, esse município conta com uma população de aproximadamente 28 mil habitantes, conforme aponta o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), e está situada entre as cidades de Santa Quitéria e Magalhães de Almeida, conforme ilustra a figura do abaixo.

Imagem 3 – MAPA: Localização geográfica do Município de São Bernardo – MA.



Fonte: Google maps.

Um aspecto que chama atenção na geografia da cidade é a sua proximidade em relação a outras localidades, uma vez que sua extensão territorial faz divisa tanto com outras cidades maranhenses quanto com o próprio estado do Piauí.

Como campo de estudo desta pesquisa, podemos destacar, inicialmente, que há investigações recentes sobre a origem deste município. Pesquisadores como Silva (2017), em seus estudos, referindo-se as origens históricas do município relatam que o surgimento de São Bernardo se deu com o desbravamento do

Maranhão pelos portugueses, através do movimento que se denominou como Companhia de Jesus.

Silva (2017) enfatiza que foi por meio de missões evangelizadoras que localidades como Chapadinha, Brejo, Santa Quitéria, São Bernardo e Tutóia foram fundadas e, conseqüentemente, catequizadas. Dentre os povos indígenas encontrados, o autor mapeia ainda a existência de três tribos nessas regiões, sendo elas os Tremembés, os Araiós e os Anapurus; povos esses que resistiram a catequizaçã, ocasionando diversos conflitos, que suscitaram a pacificaçã lenta dos povos indígenas das localidades do Baixo Parnaíba.

A pacificaçã e aldeamento da localidade supracitada se consolidaram somente com vinda de Bernardo de Carvalho Aguiar para essa regiã. Esse é um dos personagens historicamente mais importantes e significativos para a cidade de São Bernardo/MA, uma vez que foi ele quem fundou o arraial que dá origem ao que mais tarde passou à condiçã de cidade.

Bernardo de Carvalho Aguiar adquiriu terras na regiã, construiu sua fazenda, consolidando-se como o principal responsável pela educaçã religiosa das comunidades indígenas e negras do Baixo Parnaíba.

Foi, portanto, como resultado da tradiçã religiosa que nasceu o retiro de São Bernardo, conforme conta Silva (2017, p.53):

[...] os jesuítas construíram uma igrejinha sob o patrocínio de São Bernardo de Claraval – próxima ao rio que nomearam de Buriti, em uma região alagadiça – que servia de Matriz daquela pequena missão. A construção contou com o auxílio de Bernardo de Carvalho Aguiar e mão-de-obra indígena e escrava. Esse lugar tornou-se o eixo ao redor do qual cresceu a vila e a cidade de São Bernardo do Maranhão. O marco da origem de São Bernardo, portanto é uma igrejinha junto ao sopé do morro, próxima do rio Buriti, erigida em honra de Doutor Melíflu, São Bernardo de Claraval.

Há diversas versões que narram a escolha do padroeiro da cidade. De um lado, comenta-se que o nome é dado em homenagem ao fundador do arraial bernardense; do outro, surgem as narrativas fantásticas¹ que contam a descoberta de uma imagem de São Bernardo de Claraval, encontrada no mesmo local escolhido para a construção da igreja. Todas as versões são fundamentadas em bases

¹Segundo Todorov (2007) as narrativas fantásticas surgem como resultado da existência de acontecimentos incomuns, sinistros ou insólitos, bem como da possibilidade de se fornecer duas explicações — natural ou sobrenatural — para esses acontecimentos.

religiosas e crenças populares, que narram inúmeros milagres feitos pelo santo, bem como os desaparecimentos da sua imagem que ressurgem, sem ajuda humana, em outros locais distantes daquele onde inicialmente estava.

Em síntese, podemos relatar que o arraial bernardense passou por importantes marcos históricos até a fundação da cidade, dentre os quais estão: a vinda de Bernardo de Carvalho para a localidade; a escolha do padroeiro e, conseqüentemente, a construção da igreja em sua homenagem; e, por fim, a morte de Bernardo de Carvalho que resultou na vinda de diversos outros colonizadores e padres jesuítas para a vila.

Após seu legado religioso, Bernardo de Carvalho Aguiar morreu em 1730 e o Baixo Parnaíba passou a ser repovoado por outros portugueses e padres jesuítas que traziam consigo mais escravos africanos e aqueles deles descendentes.

2.4 DAS SENZALAS AO TAMBOR: A CORTE DE LÉGUA BOJI BUÁ

Como dito anteriormente, falar do Tambor de Mina é também falar da história e tentar resgatar as memórias de homens, mulheres e crianças que sofreram as perversidades como mão de obra escrava no Brasil Colônia. Homens, mulheres e crianças de pele negra cujas vozes foram silenciadas pela escravidão a que foram submetidos por muitas décadas.

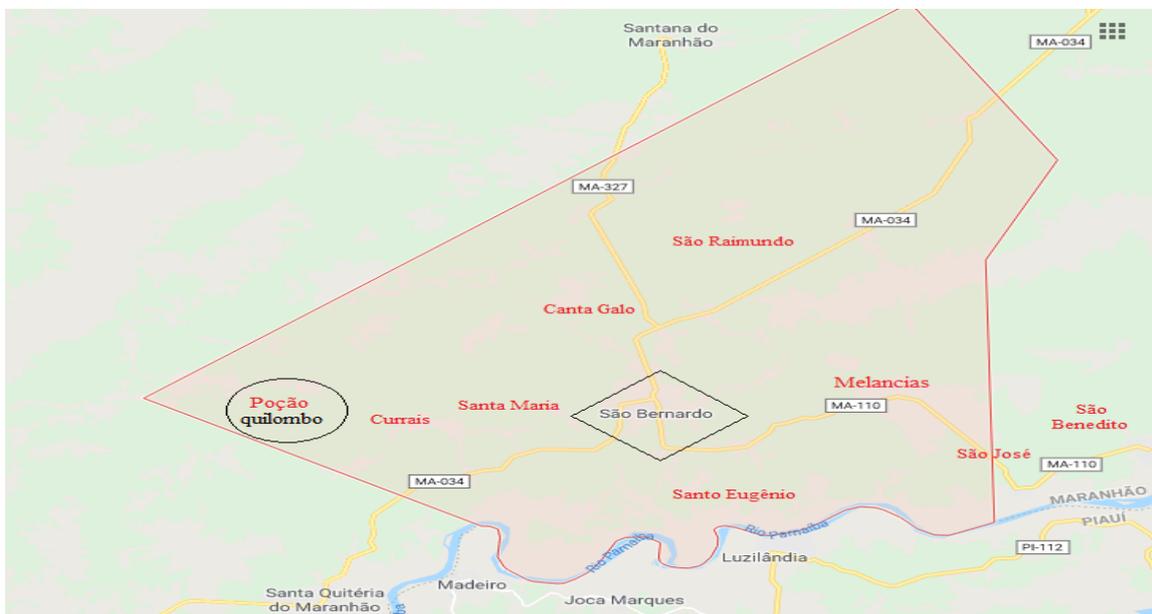
Não se pode dizer que tais mulheres, crianças e homens negros foram minorias no território maranhense. Ferreti (2016, p. 78) leciona que, ainda no início do século XIX, 66% da população maranhense era composta por negros, representando, portanto, maior percentual do que a população branca.

Esse percentual elevado da população negra pode ser percebido claramente no Arraial Bernardense que, de acordo com a Biblioteca Nacional *apud* Silva (2017), contava com uma população total de 2.270 pessoas no ano de 1783. Mais adiante, no ano de 1798, essa população passa a ser estimada em 3088 pessoas, dividida em: 490 pessoas brancas, 893 negros e 1705 mulatos. Esse número leva-nos a refletir que, já em 1798, havia um território bernardense predominantemente negro, em decorrência da mão de obra escrava das senzalas que nesse território se fixaram.

A hipótese levantada neste estudo é que essa condição migratória levou o Tambor de Mina a São Bernardo/MA, uma vez que, conforme apontam os estudos de Silva (2017), após a morte de Bernardo de Carvalho Aguiar, em 1730, foi registrado grande fluxo de escravos e seus proprietários, além dos jesuítas intensificando o povoamento da região.

Pereira (2019, p. 21) buscou reconstituir o cenário de fundação de arraiais na localidade bernardense, então, embora haja poucas informações sobre a sócio história da comunidade, é possível compreender, por meio do mapeamento realizado pela autora, como se dava a distribuição desses arraiais.

Imagem 4 - Mapa: localização dos arraiais do Baixo Parnaíba



FONTE: Pereira, 2019.

Cabe ressaltar, neste momento, que cada arraial levantado na comunidade era governado por um senhor. Assim, cada senhor/colonizador que povoou a comunidade teve que erguer ali sua moradia e nenhuma casa grande se erguia sem que uma senzala fosse também levantada. Podemos afirmar que cada um desses senhores trouxe consigo um expressivo número de escravos em ondas migratórias cuja origem era, principalmente, a capital ludovicense. E, embora não haja registros históricos que validem essa informação ou permitam um levantamento aproximado do número de escravos que se deslocaram para aquele local é possível perceber

pela quantidade de casas grandes e senzalas identificadas que esse numero foi expressivo.

Com base nessa investigação, acreditamos que o Tambor de Mina bernardense está vivendo ainda em sua terceira geração. Esse pensamento pode ser compreendido através da linha cronológica que nos leva a supor que: a primeira geração do Tambor de Mina tem raiz direta nos escravos oriundos das migrações da capital para a localidade bernardense; a segunda geração, conforme mostra Pereira (2019), tem origem nas casas de minas da mãe de santo conhecida somente como Maria e do pai de santo conhecido como Bernardão; a terceira geração, por sua vez, seria a da tenda Caboclo Sete Flechas, que é o lócus deste estudo, e que tem ligação direta com a tenda chefiada pelos líderes religiosos: o pai de Santo Bernardão e a Mãe de Santo Maria.

Ao que se sabe, existem outras tendas na localidade que também descendem da chefia desses pais de santo. No entanto, por conta do sigilo que a religião impõe aos seus cultos, optamos por concentrar nossa investigação somente na tenda Caboclo Sete Flechas.

2.4.1 A origem da Tenda Caboclo Sete Flechas

Sabemos que a Tenda Caboclo Sete Flechas é uma das mais antigas Casas de Mina na localidade bernardense, entretanto, não se pode estabelecer sua data de fundação uma vez que não há qualquer documento ou outro registro histórico acerca de sua origem.

Quanto à legalidade da tenda, esta é credenciada a Fundação de Umbanda do Baixo Parnaíba como um tempo de umbanda. Entretanto todos os médiuns do templo não se denominam umbandista, mas sim, mineiras. Talvez esse fato se devesse à necessidade de tal comunidade se tornar oficializada, com documentação que lhe permitisse os cultos, a fim de evitar batidas policiais.

Vale ressaltar ainda que o funcionamento da tenda é de responsabilidade da mãe de santo atual, pois não há qualquer órgão do estado ou da prefeitura que se ocupe da manutenção e auxílio dessa tradição.

A Tenda Caboclo Sete Flechas é chefiada pela mãe de santo conhecida como Maria de Jesus ou Jesus do Véi. Dentre os filhos de santo dessa casa, temos cinco

médiuns como frequentadoras ativas, todas do sexo feminino, tanto com idades biológicas, quanto com tempo de participação nas atividades do o templo diferentes.

Como informado anteriormente, a Tenda que é foco desta investigação está em sua terceira geração. Isso porque, conforme mostra Ferretti (2016), a casa de santo só pode receber uma nova chefia quando o pai de santo ou a mãe de santo da casa falece. Para exercer essa chefia, um médium é escolhido para responder espiritual e legalmente pelo espaço e demais membros.

Sobre a estrutura do Tambor de Mina de forma geral, Mundicarmo Ferretti (2000, p.25) leciona:

Como o Candomblé da Bahia, o Tambor de Mina é estruturado a partir de modelos identificados com 'nações' ou diversas tradições culturais africanas (jeje, nagô, cambinda, fanti-ashanti), modelos estes que são seguidos com grande rigidez por alguns terreiros e que são fundidos, reelaborados, ou mesmo quase abandonados por outros. No Tambor de Mina são cultuadas e recebidas, em transe, entidades espirituais africanas (voduns e orixás) e entidades espirituais que começaram a ser conhecidas pelos negros no Brasil (gentis e caboclos).

De acordo com o que foi observado na Tenda Caboclo Sete Flechas, ressaltamos que muito de sua estrutura foi reelaborada, mas nem todos os costumes foram abandonados. Há ainda costumes, tais como: a reza do terço antes da abertura das atividades, a cantoria acompanhada de tambor descrita por Prazeres (2012); o culto às entidades africanas (voduns e orixás) mencionado por Ferretti (2000), dentre outros.

É relevante informar que, além do transe com entidades, a tenda que é o *locus* deste estudo é chefiada por uma entidade espiritual que se denomina como Légua-Boji. De acordo com Mundicarmo Ferretti (2000, p.139):

Légua-Boji surgiu primeiro no Terecô (Tambor da Mata), em Codó, como chefe de uma grande família de encantados. Segundo D. Antoninha, ele é um preto velho angolano que vinha em terreiros antigos daquela cidade, que já desapareceram, e que hoje não vem mais porque, além de estar muito idoso, tem muito a quem enviar em seu lugar (seus descendentes). Apesar de termos também ouvido em Codó de Pai Crispim que Légua-Boji já quase não vem no Terecô, atualmente, em São Luís, ele é recebido na Mina, com freqüência, e apresenta-se como moço em vários terreiros (como na Casa de Yemanjá, de Pai Jorge Itacy Oliveira)

Buscando mapear a origem considerada incerta dessa entidade, Mundicarmo Ferretti (2000, p. 140) afirma ainda que:

Légua-Boji é classificado nos terreiros de São Luís ora como vodum (OLIVEIRA, J. 1988:37); ora como fidalgo ou como 'caboclo' africano adotado por um gentil - D. Pedro Angaço (Aganju entre os Cambindas de Codó: FERREIRA, E. 1985:46); - e ora como preto velho ou um 'vodunso' angolano da Mata - Terecô (D. Antoninha). E tal como a controvertida entidade conhecida pelo nome de Rei da Turquia, chefia uma grande família de caboclos; manifesta-se com modos "rudes", bebendo cachaça, tirando "prosa" com a assistência e, não raramente, "comprando briga", o que faz com que seja excluído em São Luís, por muitos, da categoria vodum. Para Pai Jorge OLIVEIRA (1989:37), há duas versões sobre a identidade africana de Légua-Boji: em uma, ele é um vodum Cambinda (tal como Boço Von Dereji, que FERREIRA, E. 1985:49, também classifica como fidalgo), e 'adora' Santo Exedito; em outra, ele é a fusão de duas entidades espirituais Dahomeanas - Bará (Exu) ou Légba e o vodum Poliboji (que 'adora' Santo Antônio)- junção esta refletida no seu nome, Légua (Légba) Boji (Poliboji).

Por conseguinte, nas análises dos pontos cantados na Tenda Caboclo Sete Flechas, foi possível perceber que Légua-Boji, assim como em alguns terreiros de São Luís, ora se denomina como vodum, ora como fidalgo ou como 'caboclo' africano, como bem destaca a autora.

Sobre a entidade que chefia a Tenda investigada neste estudo o que se pode afirmar é que seu nome e aparecimento se associam diretamente às histórias do tempo do cativo, nas quais os feitos heroicos dessa entidade o eternizaram na memória dos mais idosos não só como protetor dos escravos, mas também como seu defensor diante de problemas e dificuldades.

Em estudo realizado por Mathias Assunção (1988, p.103) em interiores do Maranhão, há relatos em que Légua Boji é visto como defensor dos oprimidos dessa época, como relata dona Francisca, informante do povoado Currais, zona rural do Município de São Bernardo/MA, ao narrar um dos feitos fantásticos associados a esta entidade.

O Légua Buji é um encantado que baixa no Terecô.¹³ Se sumia um boi de carro, o dono falava e batia nos negros. Eles: 'Não foi a gente, ioiô'. Tinha sido eles que tinham comido, os pretos da senzala vivia roubando. Eles suplicavam Légua para defender eles. Aí aparecia o boi de novo no curral. O dono achava que tava errado e aí pedia desculpa, parava de bater. Mas no outro dia, cadê o boi? Tinha sumido de novo. (MATHIAS ASSUNÇÃO, 1988, p.103)

Na narrativa de Dona Francisca cedida a Mathias Assunção (1988), o que se nota é que o nome Légua Boji faz parte do imaginário da população bernardense desde o período de escravidão, assim como que a representação dessa entidade

sempre esteve atrelada a narrativas fantásticas e divinas que relacionavam como o benfeitor dos escravos.

Observamos ainda, neste estudo, que a entidade Léguas Boji mencionada e descrita dessa forma não é tratada no terreiro investigado apenas como “uma única” entidade. Segundo o imaginário popular dessa manifestação de origem afro brasileira, existem cento e cinquenta Léguas-Boji. Há, no caso analisado da Tenda Caboclo Sete Flechas, uma linha específica que é trabalhada no sincretismo religioso dessa tradição como uma “família” espiritual ou corte espiritual.

3 A COR DA LINGUA: A METÁFORA NO TEMPO, ESPAÇO E NO DIA A DIA

Os estudos da metáfora são históricos e percorre longos caminhos. Consagraram-se no meio dos estudos semânticos da linguagem como uma das figuras mais representativas da língua.

É por meio da metáfora que conceptualizamos o mundo a nossa volta, que direcionamos nossas ações, nossos pensamentos, nossos sentimentos e emoções. Entender a origem da metáfora e os caminhos que essa percorreu no tempo em busca de espaço de afirmação em nosso cotidiano, é entender também como a língua se constrói e como construímos nossas relações homem com o mundo.

Certos disso, neste capítulo buscamos apresentar o percurso dos estudos da metáfora desde a origem cronológica remanescente em Aristóteles, com o descontentamento de pesquisadores que beberam nas fontes gerativistas e insatisfeitos começam a pesquisar sentidos mais amplos para a cognição, e chegam a estudos mais recentes através de teorias como Teoria da Metáfora Conceptual, Teoria dos Modelos Cognitivos Idealizados, Teoria Integrada da Metáfora Primária, as quais discutiremos nas seções seguintes.

3.1 ORIGENS CRONOLÓGICAS: A METÁFORA EM ARISTÓTELES

A noção de metáfora não é recente, remonta do legado da tradição greco-romana sob o mundo. Pode-se afirmar que, os estudos em torno da busca por conceitualizar a metáfora surgem no período aristotélico (384-322, A.C.), sendo por intermédio dos escritos de Aristóteles que conseguimos obter as mais valiosas reflexões sobre metáfora.

Na tentativa de resgatar as fontes históricas do termo metáfora, Cavalcante (2002) prepondera que Aristóteles foi assim o precursor dos estudos em metáfora, tratando-a por intermédio da poesia e da imitação artística (mimesis), bem como, descrevendo-a por meio da retórica, como forma de manutenção argumentativa persuasiva.

Nesse sentido, os estudos da metáfora ganham grande contribuição da retórica e da poética. No entanto, alguns pesquisadores como Andrade (2010)

advoga que é principalmente por intermédio da retórica que os estudos da metáfora chegam até atualidade.

Andrade (2010, p. 36) disserta que:

Os estudos sobre a metáfora chegaram até a atualidade, sobretudo, por intermédio da Retórica moderna. Dessa constatação, tem – se um fato no mínimo intrigante, já que essa Retórica entrou em declínio ainda em meados do século XIX. A vinculação da metáfora com essa disciplina fez com que ela fosse por muito tempo vista apenas como uma figura. Isso porque, diferentemente da Retórica clássica, a Retórica moderna limitava-se quase que tão somente aos estudos das figuras.

Nesse sentido, Andrade (2010) trata com vigor a ideia de que a vinculação da metáfora com a disciplina de retórica foi o que fez com que essa percorresse um vasto caminho histórico sendo conhecida tão somente como uma figura.

Apesar de a retórica ter desempenhado importante papel no que se refere ao estudo das figuras, essa compreensão e reconhecimento tradicionalista da metáfora como figura de linguagem é vista também em obra *Poética* (1997 [séc. IV A.C.]) do filósofo Aristóteles. Deste modo, observamos que nessa obra a metáfora recebe um tratamento como figura de linguagem, mas Aristóteles adverte quanto ao efeito estilístico dessa figura, que deve ser utilizada com cautela, uma vez que o uso excessivo de metáforas faz com que a linguagem se torne enigmática e inadequada.

Cabe ressaltar aqui que por esse posicionamento de Aristóteles, ao atribuir a qualidade de estilo a metáfora, torna-a descartável, desnecessária, portanto substituível e com seu uso concebido a escolha pessoal de cada sujeito de fazer uso ou não dessa.

Por esse um uso advertido de precaução, a metáfora e seu uso foi vista por longos tempos como a “marca do gênio”, uma vez que só que detinha poder e domínio para o uso desta eram os poetas, filósofos, pessoas que gozassem de prestígio social e de inteligência para a utilização cautelosa da presente figura.

Muito se falou até aqui sobre a origem da metáfora, mas afinal, o que é metáfora? Já na compreensão de Aristóteles, a metáfora é um emprego estilístico proposto para representar uma coisa em termo de outra. Aristóteles (1997 [séc. IV A.C.], XXI, p. 42) nos apresenta como “transferência dum nome alheio do gênero para a espécie, da espécie para o gênero, duma espécie para a outra, ou por via da analogia”.

Com relação ao processo de transferências e análise delas com base nos exemplos apresentados pelo filósofo Aristóteles em sua obra *Poética*, Carneiro (2014, p.67) ainda percebe que;

Ao analisar essas transferências e os exemplos referentes a cada um dos quatro tipos apresentados pelo filósofo na *Poética* (ARISTÓTELES, 1997 [séc. IV A.C.], XXI), é possível estabelecer uma correspondência entre cada um deles e algumas figuras de linguagem atuais: o primeiro tipo corresponde à sinonímia; o segundo, à hipérbole; o terceiro, à metonímia; e o quarto e último tipo, é aquele que mais se assemelha à metáfora na concepção tradicional, ainda hoje presente em muitas das gramáticas contemporâneas.

Assim sendo, Aristóteles desempenha um papel crucial na construção da visão tradicional da metáfora. Visão essa que é seguida até meados da década de 70.

Zanotto (1998) comenta que após os anos 70 iniciasse um movimento impulsionado pelo desenvolvimento das ciências que reflete diretamente na concepção de metáfora. E, apresenta assim dois paradigmas que demarcam: O primeiro é norteado por Aristóteles e suas perspectivas retórica e poética, onde a metáfora é considerada apenas como figura de linguagem e que deve ser utilizada com cautela, como apresentamos acima. E o segundo paradigma, é considerado como o novo paradigma onde a metáfora deixa de ser apenas uma figura de linguagem e passa a ser vista como operação cognitiva fundamental para a língua, deste modo essa figura de linguagem estaria tanto associada à linguagem como ao pensamento.

A próxima seção deste estudo apresenta mais claramente o que Zanotto (1998) denominou como novo paradigma. É as noções do novo paradigma que norteiam nosso estudo. Contudo, não poderíamos falar no novo sem considerar o entendimento sobre o tradicional, que teve crucial relevância para o aparecimento de novos estudos acerca do tema.

Embora que não haja um direcionamento mais preciso, Aristóteles já sinalizava para a importância da metáfora ser percebida enquanto operação cognitiva, como será apresentada na seção seguinte.

3.2 A VIRADA PARADIGMÁTICA E O ROMPIMENTO DAS FRONTEIRAS SIGNIFICATIVAS

Compreender a significação metafórica é uma tarefa árdua e milenar, desencadeada por ciências interdisciplinares que cruzam séculos e séculos com a tarefa de desvencilhar o processo significativo da metáfora.

A metáfora foi regada historicamente pela visão aristotélica como uma estratégia de comunicação, utilizada para expressar ideias difíceis ou impossíveis de serem compreendidas pela linguagem tradicional.

Muitos estudos surgiram no seio dos estudos aristotélico. No entanto, todos esses estudos apontava para a crença limitante da metáfora, apenas como recurso comunicativo, e em nenhum momento essas teorias ultrapassaram o nível linguístico.

Conforme afirma Lima e Iagallo (2017, p. 34):

Durante a primeira metade do século XX, o interesse pela metáfora diminuiu entre os filósofos devido ao surgimento da corrente filosófica lógico-positivista, que nasceu na Áustria nos anos de 1920 e se tornou o modelo dominante para a ciência durante décadas. Durante algum tempo, os estudos sobre a metáfora se relacionavam com questões como verdade, falsidade e objetividade, ou seja, apresentam poucos avanços porque era considerada apenas como desvio ou manipulação da verdade.

Dada a assertiva acima, podemos perceber que já na primeira metade do século XX há um declínio com relação ao interesse que se tinha sobre metáfora, isso porque surge uma nova corrente filosófica denominada logico-positivista que nasce em 1920. E assim, embora a metáfora tenha sido objeto de estudo de muitas ciências como aponta os estudos de Sardinha (2007) suas teorias foram dadas por muitos séculos apenas como manipulação da verdade.

Esse posicionamento começa a ser repensado em 1960, como aponta os estudos de Lilian Ferrari (2018) quando estudiosos da corrente gerativista, proposta por Noam Chomsky ao final da década de 1950, inconformados com a forma de compreender sentidos começam a pensar uma nova visão para os estudos de linguagem.

Essa inconformidade estava atrelada a noção de que a corrente teórica gerativista estava ancorada no mentalismo clássico tradicional, baseado

exclusivamente em um racionalismo norteador que tem como princípio chave a separação entre o corpo e a mente, assim entre os processos internos e externos.

De acordo com o que mostra Carneiro (2014, p.71) explicando o postulado Gerativista preconiza que:

[...] Chomsky postula que a razão é o centro do conhecimento e, em decorrência disso, qualquer experiência física ou social é irrelevante no processo de aquisição linguística. A partir desse entendimento, em cenário marcado pela abstração na análise linguística, são estabelecidas as diferenças entre competência e desempenho, assim como estimulados os estudos sobre a competência linguística de um 'falante-ouvinte ideal', o constructo teórico que viabilizaria desvelar como as estruturas linguísticas são geradas, de maneira independente, sem a interferência de quaisquer aspectos, sejam estes de ordem pessoal, afetiva, social, cultural ou outra qualquer.

Compreendemos com base nisso que o postulado de Chomsky traz a razão como o centro do conhecimento, e em razão disso qualquer experiência física ou social torna-se irrelevante no processo de aquisição linguística. Deste modo, o cenário linguístico é marcado por abstrações, nas quais as estruturas linguísticas são geradas de forma independente, sem inferências nenhuma do pessoal, afetivo, social, cultural ou qualquer outra.

Essa visão racionalista da língua que minimiza a importância do sentido gerou descontentamento de muitos teóricos tais como: George Lakoff, John Robert Ross, James McCawley e Paul Postal dão origem da Semântica Gerativa. Em seguida, esse movimento foi incorporado por outros teóricos como: Langacker, Fillmore e outros.

A Semântica Gerativa foi o movimento precursor que deu abertura para que outros teóricos começassem a pensar em questões cognitivas. E assim, por volta de 1970 surge o paradigma cognitivo que se opõe ao modelo gerativista.

Sendo assim, esse novo paradigma volta-se para a complexidade da cognição humana. E embora demarque - se historicamente a década de 1970 como momento de surgimento do paradigma cognitivo, expressões como linguística cognitiva já circulavam o pensamento teórico na década anterior, conforme se observa nas contribuições de Lilian Ferrari (2018, p.13) ao enfatizar que:

[...] a expressão linguística cognitiva já circulava no cenário linguístico desde os anos de 1960, de modo que, ao ser escolhida para designar o campo de estudo estabelecido nos anos de 1980, não gozava exatamente do frescor que se poderia almejar. Ainda assim, o temo vingou,

estabeleceu-se eficientemente no cenário internacional, e, até por sua compatibilidade com premissas básicas sobre a construção do significado, teve sua legitimidade reconhecida na comunidade acadêmica.

É com base nessa acepção que depreendemos a noção de que, a Linguística Cognitiva já começa a permear o meio dos estudos da Linguagem em 1960, intensificou - se os debates em 1970, mas seu impulso máximo e reconhecimento no campo de estudo só vieram a se concretizar no meio da comunidade acadêmica em 1980.

Essa concretização definitiva vem por meio da publicação da obra de Lakoff e Johnson (1980), *Metaphors we live by*, que é demarcada como marco inicial da Linguística Cognitiva. Assim, a nova forma de compreender metáfora vem junto com o desenvolvimento da Linguística cognitiva. Sobre esse termo, Ferrari (2018, p.13) ainda comenta que:

Como designação de uma nova vertente, o termo foi inicialmente adotado por um grupo particular de estudiosos, entre os quais se destacam George Lakoff, Ronald Langacker, Leonard Talmy, Charles Fillmore e Gilles Fauconnier, cuja vasta experiência de pesquisa em Semântica Gerativa motivou crescentemente insatisfação com o papel da Semântica/Pragmática no modelo.

É com base na insatisfação desses pesquisadores que começa a se pensar nessa nova vertente. A autora esclarece ainda que é desse rompimento com o gerativismo nasce a Linguística Cognitiva, e por assim dizer a Linguística cognitiva promove uma “guinada cognitivista em relação ao sistema estruturalista que a procedeu”, de tal forma que, reconfigura os pensamentos em torno dos estudos da construção do significado.

Vale ressaltar ainda que, um dos principais pontos enfatizados por Lilian Ferrari (2018, p.13) é que:

[...] Esses autores concordavam fundamentalmente com a matriz cognitivista da teoria gerativa, condensada na fórmula “a linguagem é o espelho da mente” (Chomsky, 1975) mas passaram a buscar viés teórico capaz de dar conta das relações entre sintaxe e semântica, investigando especialmente as relações entre forma e significado na teoria linguística.

Com base nessa ponderação, percebemos que essa observação feita por esse grupo de estudiosos gerativos foi feita com que esses pesquisadores propusessem um afastamento da perspectiva modular de cognição adotada pelo

gerativismo. Afastamento esse que fez com que a Linguística Cognitiva adotasse uma perspectiva não modular.

Segundo Ferrari (2018, p. 14)

[...] A Linguística Cognitiva por sua vez, adota uma perspectiva não modular, que prevê a atuação de princípios cognitivos gerais compartilhados pela linguagem e outras capacidades cognitivas, bem como a interação entre os módulos da linguagem, mais especificadamente, entre estruturas linguísticas e conteúdo conceptual.

Compreendemos que a divergência entre as duas correntes linguísticas podem ser evidenciadas primordialmente no fato de a teoria gerativista postula que o significado de uma sentença só poderia ser definido por sua condição de falsa ou verdadeira, de modo que, no gerativismo o significado só pode ser tido com base em seu reflexo com a realidade. Já a teoria cognitiva defende que a relação entre a palavra e o mundo é mediada pela cognição, assim, o significado passa a ser uma construção cognitiva através do qual o mundo é apreendido e vivenciado.

Nesse sentido, a virada paradigmática proposta pela linguística cognitiva fez com que os estudos voltassem seu olhar para a ideia de que a palavra em si não contém significados, mas sim, orientam a noção de sentidos.

Cabe ressaltar ainda que essa nova perspectiva que renova o estudo da linguagem e principalmente as relações de significação, tem suas raízes originárias associadas aos estudos pioneiros de Eleanor Rosch (1975) que buscou compreender os processos de cores focais.

É nesse cenário de efervescências teóricas que a Linguística Cognitiva torna-se uma ciência inovadora que ressignifica os entendimentos antigos e cria uma nova visão da linguagem e seus fenômenos, inter-relacionando a linguagem aos processos mentais e cognitivos. Diferente do que acontecia no modelo Gerativista, a Linguística Cognitiva passa a reconhecer a existência “estreita relação existente entre a cognição de um indivíduo e a sua experiência corpórea e sociocultural, na interação corpo-mundo em que a linguagem faz a intermediação” (Carneiro, 2014, p. 72).

O ponto crucial das discussões do campo da Linguística Cognitiva está alicerçado no entendimento de que: “a mente é inerentemente corporificada, o pensamento é, em grande parte, inconsciente, e os conceitos abstratos são

amplamente metafóricos”²(LAKOFF; JOHNSON, 1999, p. 3, tradução nossa). Deste modo, nossas experiências passam a serem vistas como parte importante na constituição da linguagem e do pensamento.

Macedo (2008) ao tratar do objetivo da Linguística Cognitiva, aponta que os estudos desta área já não se têm como foco descrever a arquitetura da linguagem, mas sim compreender a relação entre cognição e linguagem. Nesse interim, os estudos da linguagem humana passam a englobar as experiências de ordem corpórea, afetiva e sociocultural, mas também passam a serem vistos como parte integrante do conhecimento, da estrutura conceitual e do processamento cognitivo.

Sobre o objeto de estudo dessa nova ciência, Carneiro (2014, p. 73) afirma que:

A linguagem figurada, mais especialmente a metáfora, em grande evidência, é então alçada a um patamar de maior abrangência e importância, tornando-se objeto de estudo, cada vez mais frequente, nas pesquisas voltadas para a compreensão de alguns de seus aspectos, tais como: o papel desempenhado na formação de conceitos e o processo de categorização.

Compreendemos assim que dentro dessa nova proposta para os estudos da linguagem, a metáfora recebe destaque e maior atenção, pois consolida - se no campo como objeto de estudo da Linguística Cognitiva.

A luz da Linguística Cognitiva diversos estudos surgiram em torno da metáfora, estudo que visavam entender os modelos cognitivos, a polissemia, os esquemas imagéticos, imagens mentais e a prototipicidade. E pensando nessa gama de estudos e da magnitude dos estudos da metáfora, é que a subsecção seguinte tem como objetivo descrever a teoria da Metáfora Conceptual (TMC).

3.3 A METÁFORA CONCEPTUAL E A RENOVAÇÃO DOS SENTIDOS

Por muito tempo, a metáfora foi vista como um ornamento linguísticos restrito a minorias de poetas, filósofos e outros sujeitos que por um longo período histórico foram os únicos com capacidade de compreender e fazer atribuições desses sentidos metafóricos.

² [...] The mind is inherently embodied. Thought is mostly unconscious. Abstract concepts are largely metaphorical. (LAKOFF; JOHNSON, 1999, p. 3).

A Teoria da Metáfora Conceptual desenvolvida a luz da Linguística Cognitiva renovou os sentidos e deu novos direcionamentos para o entendimento semântico. Assim, o que veremos agora é parte de um modelo que modificou o campo linguístico e revolucionou o cenário. Antes a metáfora era um ornamento dispensável, hoje é parte do nosso cotidiano.

3.3.1 A Teoria da Metáfora Conceptual (TMC)

Como já advogamos anteriormente, a publicação da obra *Metáforas da Vida Cotidiana*, de George Lakoff e Mark Johnson, revolucionou o campo da Linguística Cognitiva dando início a Teoria da Metáfora Conceptual (TMC).

Sobre a proposta de George Lakoff e Mark Johnson, Carneiro (2014, p.74) considera que:

Sua proposta, a Teoria da Metáfora Conceitual (TMC), apresentada em *Metaphors we live by*, reformulando conceitos e quebrando paradigmas, trata a metáfora não somente como uma figura da linguagem, um fenômeno exclusivamente linguístico, mas como parte essencial do nosso pensamento, que desvela as formas como cada indivíduo estabelece suas relações consigo e com o mundo que o cerca, percebendo-o e compreendendo-o em contextos socioculturalmente motivados.

Partindo deste pressuposto, compreendemos que a TMC foi imprescindível no rompimento que se tinha com a concepção tradicionalista dos estudos da metáfora, que a concebiam unicamente como recurso de linguagem ornamentativo, exclusivo de textos literário e da linguagem poética. Em concordância com os pensamentos Vereza (2010, p. 204) complementa que:

A abordagem da metáfora como figura do pensamento e não de linguagem a retira de sua “insignificância” conceptual: ela não é mais apenas um adorno supérfluo, mas um importante recurso cognitivo usado, não só para se “referir” a algo por meio de outro termo mais indireto, mas, de fato, construir esse algo cognitivamente, a partir da interação com um outro domínio da experiência.

A metáfora a luz da TMC deixa de ser vista como uma figura de linguagem e passa a ser compreendida como uma figura de pensamento, que norteia nossas relações sejam elas individuais ou coletivas, de forma que os contextos socioculturalmente motivados são partes cruciais desse entendimento.

Em sua teoria Lakoff e Johnson (1980, 1999) defendem que o sistema conceitual humano é essencialmente metafórico, ou seja, todos os conceitos abstratos que existem em nosso meio social são formulados por meio de relações metafóricas. Rompesse então, a percepção clássica em que a metáfora era dominada apenas por um público erudito, e começamos a pensar na metáfora como parte da nossa linguagem cotidiana.

Sardinha (2007, p.14-15) em seus estudos sobre metáfora, esclarece que em linhas gerais:

As metáforas funcionam na nossa mente. Embora sejam usadas na linguagem, por qualquer um, desde cedo, elas são ditas porque existem na nossa mente, como meios naturais para estruturar nosso pensamento. [...] As metáforas são o instrumento que possuímos para criar novo conhecimento ou para dar conta de algo novo na ciência ou no cotidiano.

O argumento utilizado por Sardinha (2007), válida à proposição de que a metáfora existe na nossa mente e como meios naturais estruturam nosso pensamento. Da mesma forma, Lakoff e Johnson (2002) postulam que “a nossa linguagem revela um imenso sistema conceitual metafórico, que rege também o nosso pensamento e a nossa ação” (LAKOFF; JOHNSON, 2002, p. 19). A TMC é, portanto, uma figura de pensamento, corporificada por nossas vivências cognitivas e que norteiam nossas ações cotidianas.

Seguindo essa linha de pensamento, não poderíamos descartar aqui a visão de Puentes (2013, p.23) que contribui com esse estudo posicionando-se quanto a TMC, esclarecendo-nos:

(...) a metáfora, que antes era vista como pertencendo ao nível da linguagem, agora passa a ser vista como sendo uma ocorrência linguística de natureza sócio-cognitiva, o que quer dizer que a nossa maneira metafórica de falar é determinada cognitivamente, e que a nossa cognição é influenciada socialmente, pelo ambiente e pela cultura. A metáfora, então, deixa de ser “apenas uma forma linguística de expressão; ao contrário, ela [passa a ser] umas das principais estruturas cognitivas pela qual podemos ter experiências coerentes e ordenadas que nos permitem pensar sobre elas e compreendê-las”

Na Teoria da Metáfora Conceptual (TMC), a metáfora rompe as barreiras da significação, deixando de ser uma simples figura de linguagem e norteando nossas ações cotidianas, nossos pensamentos, sentimentos.

As metáforas vistas deste modo não seriam mais restritas a uso literário, pois ordena nossa forma de pensar e compreender o mundo por intermédio delas,

estando presente em todas as nossas ações cotidianas de forma recorrente nas mais diferentes situações de comunicação ordinária, que acabamos não percebendo as e assim, elas se tornam convencionais a linguagem.

Afinal, quem de nós nunca utilizou expressões como: “nosso relacionamento chegou a uma encruzilhada”; “hoje estou para baixo”, “Os preços estão subindo”; “eu ganhei a discussão”, “ataquei todos os seus pontos fracos”, dentre muitas outras suposições. Essas expressões aqui dadas são exemplos reais das expressões metafóricas que categorizam nossas relações diárias e que são convencionalizadas em nossa língua/linguagem por meio de conversas diárias, forma muito comum, e que são explicadas por teóricos como Lakoff e Johnson (2002) a partir da Teoria da Metáfora Conceptual.

De acordo com Lilian Ferrari (2018, p.92) a metáfora conceptual é, “[...] essencialmente, um mecanismo que envolve a conceptualização de um domínio de experiência em termos de outro. Sendo assim para cada metáfora, é possível identificar um domínio-fonte e um domínio-alvo”. Desta forma é possível perceber que, nosso sistema conceptual é cognitivamente marcado pela capacidade linguística de dizermos uma coisa em termo de outra, ou seja, transferir sentido entre domínios-fonte e domínio-alvo.

Com base nisso, a estrutura da Metáfora Conceptual poderia ser compreendida a partir do seguinte esquema: X É Y, como quando dizemos “o amor é uma viagem”, etc. Essa ilustração envolve relações sistemáticas de correspondência entre os respectivos domínios conceptuais origem (Y) e alvo (X), sejam por associações entre elementos dos dois domínios ou correspondências ontológicas quer inferências ou correspondências.

Dialogando com Ferrari (2018), Lima, Feltes e Macedo (2008, p.129) afirmam que:

[...] a metáfora conceitual é, portanto, uma construção cognitiva, baseada nas experiências socioculturais vividas; são um modo de construção de conhecimento, na forma de um mapeamento entre domínios de conhecimento, em geral orientado por relações analógicas motivadas por propósitos e interesses, por determinadas situações e suas demandas.

O posicionamento de Lima, Feltes e Macedo (2008) reafirmam a condição da metáfora conceitual enquanto construção cognitiva que se baseia nas experiências socioculturais vividas. E, além disso, salientam que estas são um modo de

construção de conhecimento, na forma de mapeamento entre domínios de conhecimento. Esse mapeamento de movimento transitório entre os domínios são motivado por propósitos e interesses, determinados por situações e demandas diversas.

Essa gama diversa que movimenta os domínios permite – nos afirmar são vários os tipos de classificações metafóricas, que segundo Kövecses (2002) se classificam pela sua convencionalidade, função cognitiva, pela sua natureza, grau de generalidade e de complexidade.

3.3.1.1 As diferentes tipologias de metáfora segundo Lakoff e Johnson

Embasada nos estudos de Lima, Feltes e Macedo (2008), Carneiro (2014, p.81) esclarece que Lakoff e Johnson (1980, 1985) definem a seguinte tipologia para metáforas:

[...] as metáforas podem ser orientacionais (emergem de nossa experiência corpórea em termos espaciais), ontológicas (emergem de nossa experiência com objetos e substâncias do mundo físico) e estruturais (implicam na estruturação de um tipo de experiência em termos de outro tipo de atividade).

Dito isso, teríamos nos postulados de Lakoff e Johnson três tipologias de metáforas que seriam: as metáforas orientacionais, ontológicas e as estruturais.

A seguir apresentaremos os conceitos e exemplos de cada uma das metáforas supracitadas.

3.3.1.1.1 As Metáforas Orientacionais

As **metáforas orientacionais** são figuras de pensamento que organizam nossos conceitos com base nas nossas relações espaciais, tais como: para cima/para baixo; frente/costas; dentro/fora; etc. De modo que, nossas experiências corpóreas com o espaço influenciam significativamente essa tipologia.

De acordo com Silva (2018, p. 121) o que estabelece esse referencial de organização espacial é o bipedismo ereto e reto, uma vez que é o bipedismo que

cria essa noção de superioridade (em cima); intermediária (no meio); inferioridade (em baixo), bem como suas derivações. A princípio esses conceitos são vistos como meros localizadores posicionais (orientacionais), como quando indicamos a posição de algo, por exemplo: O livro está em cima da estante, o livro está na parte inferior da estante. (SILVA, 2018, p. 122).

Logo, esses meros localizadores posicionais vão assumindo contornos metafóricos de vários quilates, Silva (2018, p. 122) enfatiza que esses contornos são “simbólicos, classistas, étnicos, sexistas, profissionais, políticos, sociais etc. designativos de aspectos agradáveis, desagradáveis, elogiosos, humilhantes, tudo tendo como parâmetro, ângulo e limite a posição ortostática”.

Depreendemos assim que, as metáforas orientacionais se organizam em termos espaços-temporais e não são arbitrárias, elas também ganham contornos de diversos níveis e que dependem do contexto situacional.

Pensamento esse que se fortifica através do posicionamento de Carneiro (2014, p. 81) que ao esclarecer que as metáforas do tipo orientacionais não são arbitrárias, justifica seu posicionamento esclarecendo que:

Nesse tipo de organização, as orientações ocorrem em termos espaço-temporais e não são arbitrárias, pois partimos de nossa experiência física e cultural, de nossa própria estrutura corporal, física, concreta, para tratar de algo abstrato, amorfo como, por exemplo, o poder e o sentimento.

Frente a essa perspectiva, vemos que todos os diferentes contornos sob os quais discorre Silva (2018), que as metáforas orientacionais podem assumir, são mobilizados pelo fato de que essas metáforas não são arbitrárias e se constituem a partir da nossa experiência física e cultura, da nossa própria estrutura corporal, física e concreta para tratar de algo abstrato.

Como exemplos das metáforas orientacionais citamos: BOM É PRA CIMA, (Ex. Seu trabalho é de alto nível), RUIM É PARA BAIXO (Ex. O nível de fulana caiu bruscamente); MAIS É PARA CIMA (Ex. Seu bom humor eleva meu astral), MENOS É PARA BAIXO (Ex. Ele realmente está para baixo hoje).

3.3.1.1.2 As Metáforas Estruturais

As **metáforas estruturais** são constituídas por aproximações comparativas. São estruturas que se organizam determinado tipo de experiência ou atividade com base em outro tipo de experiência ou atividade. Ou seja, estruturar um conceito complexo (geralmente abstrato) e apresenta-lo em termo de outro conceito (geralmente mais concreto).

Carneiro (2014, p. 82) ao conceituar as metáforas estruturais, as exemplifica da seguinte forma:

Dessa forma, metafórica e parcialmente usamos o conceito de GUERRA para tratar de DISCUSSÃO - (DISCUSSÃO É GUERRA, Ex.: “Ao discutir aquele tema, os candidatos partiram para o ataque” e “Os seus argumentos eram indefensáveis”) e o de VIAGEM para falar de AMOR (O AMOR É UMA VIAGEM, Ex.: “Assim, nosso relacionamento não vai a lugar algum” “Com tanto amor, seguiremos juntos até o fim”, “Nosso relacionamento chegou a uma encruzilhada, creio que devemos seguir caminhos diferentes”).

Esses são alguns exemplos que a pesquisadora traz em sua tese e que contribui com este estudo à medida que ilustra as metáforas estruturais. A partir dessa visão da autora, conseguimos ver o movimento entre um domínio fonte para um domínio alvo.

Assim quando pensamos na metáfora: AMOR É UMA VIAGEM, saímos de um domínio fonte (AMOR) que é abstrato para chegarmos a um domínio alvo que é (VIAGEM). A metáfora antológica aqui é significativa, pois, mostra a metáfora estrutural que evoca sentidos aproximados, comparando o amor a uma viagem.

3.3.1.1.3 As Metáforas Ontológicas

As metáforas Ontológicas se caracterizam por organizar eventos e experiências como substâncias, seres ou entidades humanas. E é essa característica que a aproxima da personificação, sendo-as muitas vezes reduzidas a ela.

Espindola (2005, p. 21-22) buscando esclarecer essa aproximação entre metáfora ontológica e personificação pressupõe que:

Parece-nos possível falar num tipo de metáfora ontológica em que uma experiência ou objeto físico é concebido como uma entidade animada (uso de características ou ações próprias de um ser vivo). Um dos exemplos de concretização da metáfora A INFLAÇÃO É UM ADVERSÁRIO QUE ESTÁ DEVORANDO NOSSOS LUCROS (LAKOFF & JOHNSON, 1980, p.87) mostra-nos que a inflação é tratada como uma entidade, mas devorar não é propriamente uma característica do ser humano, mas dos animais. Em outros momentos, a inflação é comparada a um monstro que precisa ser combatido, concebendo a inflação como uma entidade, mas, não necessariamente, um ser humano: UMA INFLAÇÃO GALOPANTE; A INFLAÇÃO RUGE SOLTA; É NECESSÁRIO DOMAR A INFLAÇÃO. Um outro exemplo dessa metáfora é a concepção, na nossa cultura, de INFLAÇÃO COMO DOENÇA que precisa ser combatida, erradicada, atacada. Esse era o discurso do Ministro Palloci sempre que se referia à inflação, materializando a metáfora conceptual (ontológica) acima citada. A inflação precisa ser combatida com a vacina certa. A inflação parece imune a tratamentos tradicionais. Esses exemplos de metáfora ontológica também não podem ser considerados como sendo uma personificação (humanização de um processo), mas como a animação desse processo, no sentido de algo com vida, mas não humano.

Baseado em Espindola (2005) acreditamos que as metáforas ontológicas são mais que personificadoras, é animadora, pois elas dão vida e movimento ao elemento comparante.

Buscando ilustrar tais conceitos, podemos citar a seguinte frase: “Meu filho cresceu como um touro”, para tratar do processo de ontologização de força e de aparecia com individuo.

Esse ponto é crucial para ponderamos que, até o presente momento, este estudo tratou apenas das tipologias apontadas por Lakoff e Johnson em seus estudos. Mas há na contemporaneidade, estudos e pesquisas mais recentes, que trazem por cenário atual da Linguística Cognitiva novas tipologias como a de **metáfora animal**, que está situada dentro das metáforas ontológicas, mas consagrasse por suas particularidades.

3.3.2 Teoria dos Modelos Cognitivos Idealizados (TMCI)

A Teoria dos Modelos Cognitivos Idealizados (TMCI) é um refinamento da teoria da Metáfora Conceptual. Lakoff (1987) ao observar os processos de categorização e frames advoga que, a categorização só é possível através dos

Modelos Cognitivos Idealizados (MCI's). De modo que, estes se definem como um conjunto complexo de frames responsável por organizar todo o nosso conhecimento.

Sperandio (2010, p. 24) ao discutir sobre os modelos cognitivos idealizados menciona que estes são idealizados por dois motivos e pontua:

a) por não se adequarem necessária e perfeitamente ao mundo em decorrência de serem frutos do aparato cognitivo humano e da realidade; o que consta em um modelo cognitivo é determinado pelas necessidades, crenças, valores, etc; e b) pela possibilidade de construção de diferentes modelos para a compreensão de uma determinada situação, sendo que esses modelos podem ser contraditórios entre si.

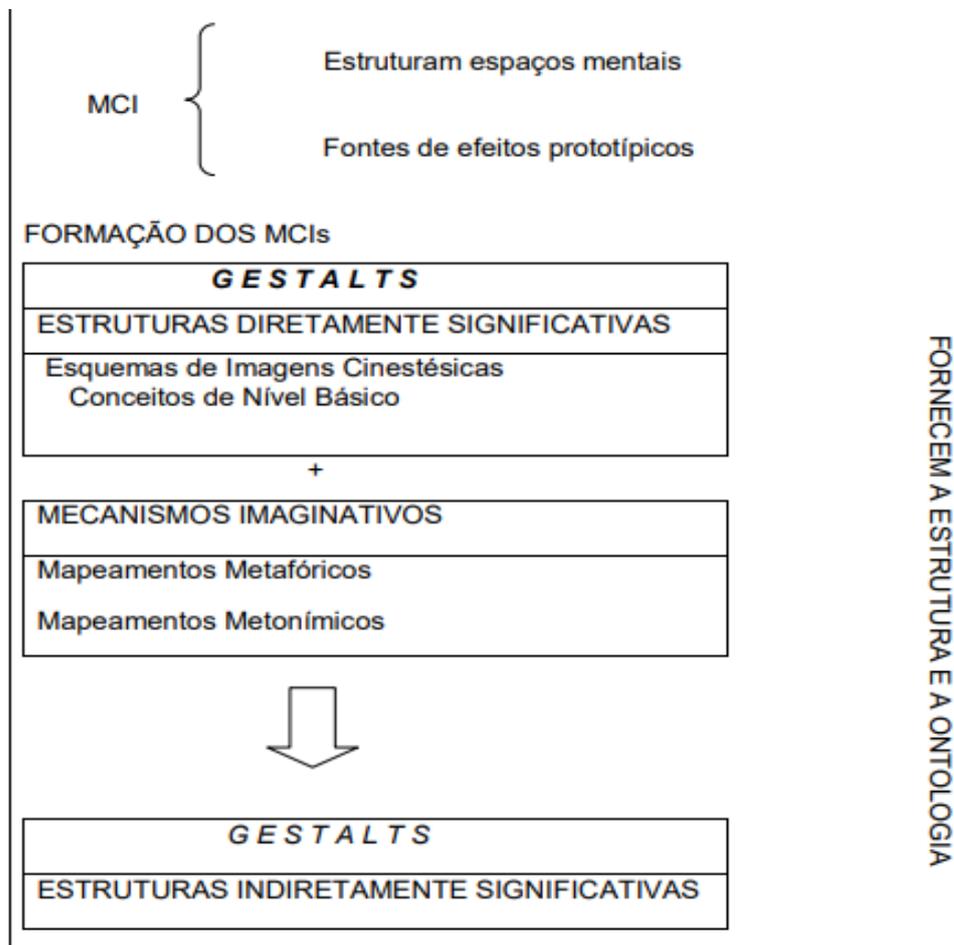
Conforme o pesquisador assevera, a TMCI teria a idealização de modelos que se apoiam em nossas necessidades, nossas crenças e valores. E, essa permissa validaria o fato de que, muitas vezes não conseguimos captar sentidos que são distintos de nossas realidades, bem como a refletirmos que isso se dá pelas diferentes construções utilizando diferentes modelos que podem por vez causar contradição em determinadas situações.

Como podemos observar, a noção de MCI pode ser mais complexa e mais organizada do que a noção de frames. Feltes (2007) ao defender que a natureza complexa dos MCIs, discorre que em muitos casos e contextos esses modelos podem ser considerados e confundidos como modelos culturais, vistos que a base da cognição humana é "inextricavelmente ligada à experiência corpórea, social, cultural e histórica" (FELTES, 2007, p. 90). Essa explicação da autora é um convite para que possamos pensar nas categorias conceituais produzidas pelo sistema humano tanto como cognitivas quanto culturais.

Compreendemos a partir de Feltes (Op.Cit) a Teoria dos Modelos Cognitivos Idealizados é o núcleo da Semântica Cognitiva, pois é somente por meio do entendimento desses modelos que podemos categorizar nossas experiências e objetivos, viabilizar nossa construção de sentido e conseqüentemente integrar e entender o mundo.

Como forma de demonstrar essa representação, recorreremos a ilustração do modelo proposto por Feltes (2007), que sugere para os Modelos Cognitivos Idealizados, a seguinte ilustração.

Imagem 5 – Formação dos MCIs



FONTE: Feltes (2007, p.129)

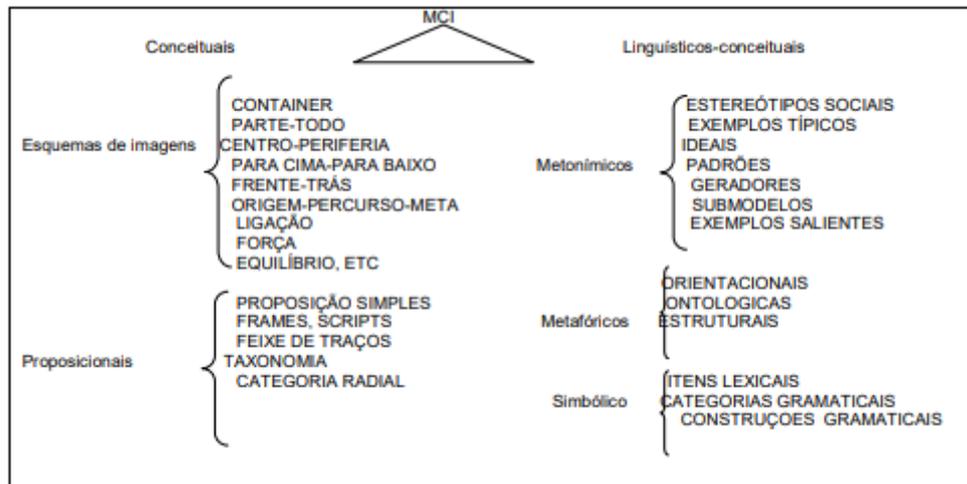
Esse esboço da estrutura dos modelos Cognitivos é ilustrativo e tem como objetivo vislumbrarmos a organização e formação dos MCIs em nosso sistema conceptual.

3.3.2.1 Os tipos de Modelos Cognitivos Idealizados

Para mapear esses MCI's Lakoff (1987) pressupõe cinco princípios estruturantes, os quais seriam: (1) de esquemas de imagens; (2) proposicionais; (3) metonímicos; (4) metafóricos; e (5) simbólicos.

Feltes (2007) buscando uma forma de sistematizar visualmente os MCIs e suas características tipológicas básicas demonstra através do quadro abaixo de que forma estes cinco princípios estruturantes se organizam.

Imagem 6- Modelos Cognitivos Idealizados: tipologia básica



FONTE: Feltes (2007, p.170)

A seguir, discutiremos sobre essas tipologias básicas. Enfocaremos mais detalhadamente os esquemas de imagens, enquanto os outros serão brevemente pontuados.

3.3.2.1.1 Esquemas de Imagens

O esquema de imagem é um modelo cognitivo idealizado que possui relação intrínseca com a natureza corpórea-cinestésica, de modo que, esses conceitos são aprendidos e utilizados metaforicamente a partir da percepção e relação que possuímos do nosso corpo, do movimento corporal, do formato dos objetos.

Johnson (1987, p. 28, Tradução nossa)³, ao conceitualizar os esquemas de Imagens, esclarece que:

³ Image schemata exist at a level of generality and abstraction that allows them to serve repeatedly as identifying patterns in an indefinitely large number of experiences, perceptions, and image formations for objects or events that are similarly structured in the relevant ways. Their most important feature is that they have a few basic elements or components that are related by definite structures, and yet they have a certain flexibility. As a result of this simple structure, they are a chief means for achieving order in our experience so that we can comprehend and reason about it. (JOHNSON, 1987, p. 28)

Esquemas de imagem existem em um determinado nível de generalidade e abstração que lhes permite servir repetidamente como padrões de identificação em um número indefinidamente amplo de experiências, percepções e formação de imagens para objetos e eventos que são estruturados similarmente nos aspectos relevantes. Sua característica mais importante é que eles têm poucos elementos ou componentes básicos que estão relacionados por estruturas definidas e, mesmo assim, apresentam uma certa flexibilidade. Como resultado desta estrutura simples, eles são os principais meios para a obtenção de ordem em nossa experiência de modo que possamos compreendê-la e raciocinar sobre a mesma.

Ao passo que Johnson (1987) define os limites e as possibilidades dos esquemas de imagem, deixa clara a importância dessas estruturas para a obtenção da ordem em nossas experiências. Assim, corroborando com esse pensamento, o teórico mapeia ainda alguns dos esquemas de imagem que para ele são os mais presentes em nossa comunicação, sendo eles: ATRAÇÃO, CAPACITAÇÃO, CENTRO-PERIFERIA, CHEIO-VAZIO, CICLO, COLEÇÃO, COMBINAÇÃO, COMPULSÃO, CONTATO, CONTRAFORÇA, DIMENSÃO, ESCALA, EQUILÍBRIO, FRAÇÃO-DIVISÃO, FUSÃO, INCONTÁVEL-CONTÁVEL, LIGAÇÃO, OBJETO, PARTE-TODO, CAMINHO (PERCURSO), PERTO-LONGE, PROCESSO, ORIENTAÇÃO FRENTE-TRÁS, ORIENTAÇÃO VERTICAL- HORIZONTAL, RECIPIENTE (CONTÊNER), REITERAÇÃO, REMOÇÃO DE RESISTÊNCIA, SUPERIMPOSIÇÃO, SUPERFÍCIE, SUSTENTAÇÃO.

Já a obra de Lakoff (1987) se apega aos esquemas mais recorrentes, que para este teórico são: CENTRO-PERIFERIA, CONTÊNER, LIGAÇÃO, PARA CIMA-PARA BAIXO, PARTE-TODO, ORIGEM-PERCURSO-META. Há ainda outras pesquisas que buscam entender as propriedades de esquemas como: CONTATO, EQUILÍBRIO, FRENTE-TRÁS, FORÇA.

3.3.2.1.2 Proposicional

Da mesma forma do anterior, este esquema proposicional também é aprendido de forma direta. Trata-se do mesmo tipo de estrutura avaliada por Fillmore (1985) para os Frames.

Conforme mostra Lakoff (1987) os MCIs de esquema proposicional constituem-se pelas propriedades dos elementos e pelas relações que se estabelecem entre eles. Alguns exemplos desses modelos são a proposição simples, o cenário, o feixe de traços, a taxonomia e a categoria radial.

3.3.2.1.3 Metonímico

O esquema metonímico consiste em atribuir sentidos com base em sustentação indireta em experiências concretas. Nesse sentido teríamos um único domínio, constituído a partir de dois elementos, A e B. O primeiro elemento A pode ser representado por meio do segundo elemento B.

Para Lakoff (1987) esse modelo é uma das fontes mais ricas de efeitos prototípicos, visto que sua estrutura parte da formulação de um membro de uma determinada categoria, subcategoria e ou submodelo tido como representativo da categoria ou do modelo como um todo.

3.3.2.1.4 Metafórico

Assim como no metonímico, o modelo metafórico consiste na projeção entre domínios, só que a projeção deste domínio equivale à saída de um domínio concreto de experiência para um domínio abstrato.

Assim teríamos um domínio-fonte A bem estruturado, e um domínio-alvo B que precisa passar por nossa compreensão e interpretação, tendo em vista mapeamentos e a ligação entre os domínios, bem como, sua projeção metafórica, motivada pela correlação estrutural.

3.3.2.1.5 Esquema Simbólico

Diferente dos outros modelos tidos como conceituais e vistos até aqui, esse modelo se diferencia, visto que trata – se de um modelo que são produzidos a partir da associação dos elementos linguísticos com os elementos conceituais em um MCI. Ou seja, o modelo cognitivo Simbólico não é puramente conceitual, e relaciona-se

diretamente com questões associadas aos itens lexicais, categorias gramaticais e construções gramaticais.

3.3.3 A Teoria Integrada da Metáfora Primária

Muito se ganhou nos estudos da linguagem, principalmente no campo da semântica, desde o surgimento da Teoria da Metáfora Conceptual. Como vemos, os estudos cognitivos ganharam impulsos maiores, revolucionaram o entendimento a partir das pesquisas ligadas aos modelos cognitivos idealizados. Mas, as conquistas não pararam por aí. Outros estudos posteriores que reafirmaram a valiosa contribuição da teoria surgiram, fortaleceram e enriqueceram a TMC.

Desse refinamento e evolução da TMC proposta inicialmente por Lakoff e Johnson (1987) surge à proposta denominada como Teoria Integrada da Metáfora Primária. Subdividida em quatro partes, sendo essas: a Teoria da Conflação, de Christopher Johnson (1997), a Teoria da Metáfora Primária, de Joseph Grady (1997), Teoria Neural da Metáfora, de Srinivas Narayanan e a Teoria da Mesclagem Conceitual de Gilles Fauconnier e Mark Turner (1994). Por meio desses nomes que forma as partes dessa teoria, podemos observar que, essa reúne investigações das mais diferentes áreas.

Vejamos o que prepondera Lakoff e Johnson (1999, p. 47, tradução nossa)⁴:

A teoria integrada – as quatro partes juntas – tem uma indiscutível implicação: Nós adquirimos um grande sistema de metáforas primárias automática e inconscientemente simplesmente por atuarmos da maneira mais comum no mundo cotidiano desde os nossos primeiros anos. Não temos escolha nisso. Por causa do modo como as conexões neurais são formadas durante o período de conflação, nós todos naturalmente pensamos usando centenas de metáforas primárias.

De acordo com essa percepção, toda nossa percepção de mundo, tudo aquilo que pensamos naturalmente, de forma automática e inconsciente, é conceptualizado

⁴ The integrated theory – the four parts together – has an overwhelming implication: We acquire a large system of primary metaphors automatically and unconsciously simply by functioning in the most ordinary of the ways in the everyday world from our earliest years. We have no choice in this. Because of the way neural connections are formed during the period of conflation, we all naturally think using hundreds of primary metaphors. (LAKOFF; JOHNSON, 1999, p. 47)

pelas metáforas primárias que estabelecem nossa ligação e entendimento com o mundo cotidiano desde nossos primeiros anos de vida. Como observamos mais prontamente através de Lakoff e Johnson (1999, p. 128) ao validarem esse pensamento, afirmando que:

correlações na nossa experiência diária inevitavelmente nos levam a adquirir metáforas primárias, que ligam nossas experiências sensoriais e julgamentos à nossa experiência motora. Essas metáforas primárias fornecem a lógica, a imagem, e o sentimento qualitativo de experiências sensório-motoras para os conceitos abstratos. Nós vamos adquirir esses modos metafóricos de pensamento automática e inconscientemente e não temos escolha quanto a usá-los ou não.

Assim, não teríamos há desvio quando a correlação das nossas experiências diárias serem conceptualizadas com base da aquisição de metáfora primárias, Tudo o que fazemos, pensamos, dizemos parte da criação lógica, criação de imagem, de sentimentos que se baseiam em nossas experiências automáticas e inconsciente.

Para compreendermos isso, iremos discutir nesse estudo algumas noções primordiais para o entendimento desta teoria. Iniciaremos pela visão de Johnson (1997) que ao tratar da Teoria da Conflação ou da Fusão discute que essa tem como objetivo principal pensar no desenvolvimento linguístico e conceitual da criança. Essa teoria parte da noção da aprendizagem da criança entre os diferentes sentidos (literal x figurado). Essas associações são fundamentais para que a criança estabeleça suas emoções e experiências sensórias motoras na infância.

Johnson (op.cit) advoga que dentro dessa teoria a criança passa por dois processos distintos. O primeiro seria o de conflação, no qual os significados são usados indistintamente pela criança, mas são diferenciados pelos adultos. E o segundo, seria o processo de diferenciação, no qual a criança começa a adquirir palavras polissêmicas, e dão a elas origens conceptuais.

Para Narayanan (1997) explica que dentro da Teoria Neuronal as conflações seriam instancias de co-ativação entre ambos os domínios. E, portanto, essas conflações fazem parte das conexões permanentes entre os domínios que se desenvolvem. Assim, essas associações acontecem por meio de ativação simultâneas que produzem conexões neurais permanentes.

Nesse sentido, a Teoria Neuronal da metáfora tem por objetivo buscar entendimento sobre essas conexões neurais e nossos domínios metafóricos que estabelecemos durante nossa vida.

A Teoria da Mesclagem Conceitual (FAUCONNIER; TURNER, 1994) pressupõe a mesclagem conceitual como uma operação cognitiva realizada naturalmente, de forma involuntária e inconsciente. É através dessa mesclagem que conseguimos integrar totalmente ou parcialmente domínios conceituais distintos, (inputs), ativadas previamente por frames, fazendo com que surja uma nova estrutura denominada espaço mescla ou mesclas.

Há em Macedo; Feltes e Farias (2008) a compreensão de que desse processo de mesclagem é que surgem as metáforas complexas, originadas de mais de uma metáfora primária.

Mas afinal, o que são as metáforas primárias? Grady, (1997, p. 20, tradução nossa) ao explicar metáforas primárias, afirma que estão são: “[...] tipos de eventos e cenas que ocorrem regularmente em nossa experiência”⁵, ou seja, são demarcadas por meio de eventos e cenas que se repetem muitas vezes ao longo de nossa vida. Eventos simples, que Grady (1997, p. 21, tradução nossa) denomina como “Experiências básicas, em tempo real, que se relacionam, de forma particular, com nossas interações direcionadas com o mundo [...]”⁶, ou seja, eventos como mover as pernas, levantar, caminhar, dentre muitas outras coisas que criam em nos esse arcabouço de experiências básicas mencionadas pelo Grady (1997).

A exemplo disso, poderíamos considerar como metáfora primária a nossa experiência com o domínio-fonte ESCURIDÃO (ausência de luz, fortemente associada a nossa perda de controle, possibilidade maior de acidentes), domínio esse que desencadeia sentimentos de medo, pavor, insegurança em muitas pessoas dependendo de suas experiências iniciais com o escuro. E, assim teríamos como domínio-alvo a INSEGURANÇA, que desencadeia a metáfora primária ESCURO É RUIM. Enquanto que: CLARO É BOM, pois nossa experiência com a claridade é mais positiva do que a experiência com o escuro.

⁵ [...] types of events and scenes which recur on a regular basis in our experience. (GRADY, 1997, p. 20).

⁶ Simple, real-time experiences which relate in particular ways to our goal-oriented interactions with the world [...] (GRADY, 1997, p. 21)

4 PLANEJAMENTO DO PERCURSO: TAMBOR ZOOU!

O caminho percorrido pelo pesquisador é um planejamento que o leva ao êxito ou ao fracasso de suas investigações, uma vez que esse percurso é parte primordial para a observação do rigor necessário para a validação científica do estudo. Pensando dessa forma, reservamos este capítulo para a apresentação do caminho metodológico que escolhemos para alcançarmos nossos objetivos. Assim, a seção inicial apresenta a caracterização da pesquisa, onde expomos nosso método; a caracterização do *locús*, onde delimitamos nosso campo de pesquisa, definimos e descrevemos a Tenda Caboclo Sete Flecha como principal *locús* de nossa investigação, onde obtivemos nossos dados; apresentamos também as técnicas e instrumentos utilizados durante nossa coleta de dados; e, por fim, nosso *corpus* de estudo, abordando desde sua caracterização até sua preparação para a pesquisa.

4.1 CARACTERIZAÇÃO DA PESQUISA

Caracterizamos este estudo como uma pesquisa qualitativa, de caráter descritivo-exploratório. Tomamos como norte, Goldenberg (2001) quando este menciona que, na pesquisa qualitativa, o pesquisador não se prende à representatividade numérica do grupo pesquisado, mas sim, à compreensão aprofundada desse grupo social.

Desse modo, o caráter exploratório corrobora a compreensão aprofundada que propõe a pesquisa qualitativa, conforme mostra Gil (2016, p.27) ao enfatizar que esse tipo de metodologia tem como finalidade desenvolver, esclarecer e modificar conceitos e ideias. O mesmo autor deixa evidente a complexidade desse nível de pesquisa, uma vez que requer responsabilidade e planejamento rígido para sua realização. O autor em questão ainda reitera que esse nível de pesquisa é desenvolvido com o objetivo de proporcionar visão geral, de tipo aproximativo, acerca de determinado fato.

Outro ponto que nos interessa nesse nível de pesquisa exploratória é o fato de esse tipo de estudo ser “realizado especialmente quando o tema escolhido é

pouco explorado e torna-se difícil sobre ele formular hipóteses precisas e operacionalizáveis” (GIL, 2016, p.27).

Esse aspecto proposto por Gil (2016) caracteriza nosso trabalho, uma vez que o presente estudo é inovador no campo de pesquisas de ciências cognitivas que tenha como foco principal o estudo da metáfora nos cânticos de comunidades religiosas de matrizes africanas.

Já o caráter descrito foi escolhido para compor a caracterização desse estudo porque este nível de pesquisa, segundo Gil (2016, p.28), “[...] tem, como objetivo primordial, a descrição das características de determinada população ou fenômeno [...]”. Assim sendo, o autor inclui, nesse nível de pesquisa, estudos, como este, que têm como objetivo levantar opiniões, atitudes e crenças de uma determinada população.

Acreditamos que esse caminho metodológico nos proporciona um olhar mais próximo do ambiente natural dessa tradição cultural e religiosa que é o Tambor de Mina bernardense, olhar esse que se faz indispensável para que consigamos alcançar nossos objetivos.

4.2 CARACTERIZAÇÃO DO LÓCUS

A coleta de dados foi realizada na Tenda Caboclo Sete Flechas, associação diretamente vinculada à Federação de Umbanda do Baixo Parnaíba.

Ressaltamos que a Federação supracitada é uma entidade responsável por cadastrar e legalizar tendas e terreiros no Baixo Parnaíba desde 1978. Sua sede atual está localizada na cidade de Chapadinha/ Maranhão, mas seus representantes legais mantêm contato e deslocamento constante para todas as microrregiões do Baixo Parnaíba, filiando e acompanhando as atividades dos associados.

4.2.1 A Tenda Caboclo Sete Flechas

A Tenda Caboclo Sete Flechas está localizada no município de São Bernardo, interior do Maranhão, dispendo de uma estrutura física de porte médio, organizada em apenas uma grande sala para a realização das reuniões públicas e privadas. Assim, como acontece em muitas outras tendas, o espaço é interligado à residência familiar do dono da tenda, de modo que, quando há festas, batuques ou sessões

rotineiras, costuma-se utilizar a casa do proprietário como apoio para os membros e visitantes.

São poucas as informações que podemos ter em torno dessa interligação da tenda religiosa à casa do proprietário, mas conseguimos levantar hipóteses que podem direcionar nosso pensamento em Moreira (2016, p.157), quando este menciona que, com os impedimentos legais para as praticas de batuque e as perseguições aos cultos de matriz africana, para que os cultos pudessem ser legalizados era necessária a solicitação de um alvará de funcionamento do estabelecimento. Entretanto, no intuito de dificultar a obtenção desse documento, para a sua solicitação:

Era importante que o suplicante possuísse residência fixa – facilitando a obtenção de informações junto aos inspetores de quarteirão e vizinhança e sua localização em caso de alguma transgressão – e o local do “divertimento” fosse preferencialmente uma residência, para que o seu proprietário pudesse ser responsabilizado por qualquer ocorrência. (MOREIRA, 2016, p.157).

Assim, o que podemos perceber é que esse padrão de estabelecimento que funciona com essa estreita ligação entre casa do proprietário e a tenda vem historicamente sendo construído por conta das dificuldades sociais enfrentadas pelos praticantes desses cultos desde o século oitocentista.

A Tenda Caboclo Sete Flechas, *lócus* deste estudo foi uma das primeiras a serem legalizadas pela Federação de Umbanda do Baixo Parnaíba, por volta de 1982, quando a associação começou a recrutar membros do município para o seu quadro de sócios.

No que se refere à constituição do quadro de participantes dos cultos na tenda, foram identificados, neste estudo, seis membros efetivos do local, sendo esses: seis do sexo feminino, com faixa etária de 20 a 65 anos. Dentre essas seis mulheres, a mais velha e proprietária do local é reconhecida e denominada como a mãe de santo da casa, enquanto as demais são conhecidas como filhas de santo da casa.

No tocante ao grau de instrução formal das informantes, somente duas são analfabetas e as demais dispõem de ensino médio e superior.

Diversas pessoas são vistas frequentemente na tenda, mas, muitas vezes, são pessoas de outras tendas que vêm como visitantes, ou até mesmo outras pessoas que a frequentam buscando auxílio e/ou somente para assistir aos cultos.

4.3 AS TÉCNICAS E INSTRUMENTOS UTILIZADOS NA INVESTIGAÇÃO

Para o desenvolvimento deste estudo, utilizamos técnicas e instrumentos que serão descritos abaixo.

4.3.1 Técnicas

Buscando cumprir os objetivos propostos, adotamos como técnica desse estudo o método de observação participante que, conforme Gil (2016, p.103) é descrita como:

A observação participante, ou observação ativa, consiste na participação real do conhecimento na vida da comunidade, do grupo ou de uma situação determinada. Neste caso, o observador assume, pelo menos até certo ponto, o papel de cada membro do grupo. Daí por que se pode definir observação participante como a técnica pela qual se chega ao conhecimento da vida de um grupo a partir do interior dele mesmo.

Segundo o autor, observações desse nível podem assumir duas formas distintas, quais sejam: naturais e artificiais. A que nos interessa nesse estudo é a pesquisa participante em sua forma natural, pois é “quando o pesquisador pertence à mesma comunidade ou grupo investigado” (GIL, 2016, p.103).

No que diz respeito às observações, essas foram realizadas com o objetivo conhecer a realidade religiosa e cultural, bem como acompanhar as atividades desenvolvidas na casa (sessões abertas para visitantes e festas realizadas para determinadas entidades consagradas pela casa).

Neste estudo, ainda nos valem de gravação de áudios digitais para o registro dos pontos cantados que compõem o *corpus* deste estudo, além de anotações em diário de campo.

4.3.2 Instrumentos

Os instrumentos utilizados neste estudo foram: (1) termo de compromisso que trata da responsabilidade e do compromisso do pesquisador para com a ética das informações prestadas pelo informante; (2) declaração de consentimento livre e esclarecido (TECLE), assinada pela Mãe de Santo da Casa, uma vez que essa

responde como proprietária do espaço e responsável legal pelas atividades, assim como as demais participantes; e (3) diário de campo para anotações decorrentes das observações.

4.4 CORPUS

O *corpus* dessa pesquisa é formado por (9) pontos cantados no Tambor de Mina de São Bernardo/MA, que são examinados à luz da Teoria da Metáfora Conceptual.

Buscamos, com esse estudo, investigar de que forma os pontos cantados do Tambor de Mina de São Bernardo/MA refletem por meio da linguagem figurada, os pensamentos e sentimentos místicos e religiosos enraizados no universo dessa tradição cultural, pois baseamo-nos na visão de Ferretti (2000), ao concebermos estes pontos cantados como objeto de interpretação dos próprios “nativos”.

4.4.1 Constituição do corpus

A música sempre foi importante em todas as civilizações. E, em rituais de afro descendentes como os de Umbanda, Candomblé, Tambor de Mina, dentre outros, a música desempenha papel fundamental.

Por esse trabalho dar enfoque crucial à linguagem da comunidade aqui analisada, optamos por trabalhar com pontos cantados do Tambor de Mina, que podem também ser denominados por alguns participantes como cânticos e/ou doutrinas.

Conforme aponta Moreira (2008, p.02) os pontos cantados são:

A princípio podemos descrever os pontos cantados como versos musicados, acompanhados do som de tambores. O som desses cantos, tanto na Umbanda como no Jongo, são festivos e aliados à danças. Porém esses pontos não trabalham apenas na perspectiva de divertimento pela música, seus versos, juntamente com o ritmo dos tambores e das danças encerram uma tradição: a do poder mágico da palavra trazida pelos povos bantos para o Brasil.

Dessa forma, estudar o universo místico que constrói a língua portuguesa é da voz a história desses sujeitos, conhecendo seus sentimentos e descrevendo a

historia da língua por intermédio dessas tradições culturais, ainda hoje resguardadas em fragmentos destes cânticos.

4.4.2 Coleta

A coleta de dados teve seu início em setembro de 2019 e terminou em dezembro de 2019.

Em setembro, foi realizada a primeira visita à Tenda Caboclo Sete Flechas e, na ocasião, conversamos com a responsável pelo espaço, reafirmando nosso compromisso e responsabilidade com a ética e o sigilo tanto das informações quanto do material repassado. Nessa ocasião, pedimos que, após a sua cuidadosa leitura, a declaração de consentimento fosse assinada para que pudéssemos assistir às sessões e participar das atividades.

Após a assinatura da declaração de consentimento, pudemos frequentar as sessões e festas tradicionais da tenda. De forma que, todas às sextas-feiras estávamos na tenda às 20h: 00min, quando eram abertas as sessões.

Ao todo, foram 15 sessões de observação participante, cada uma delas com duração de 3(três) horas. Todas foram abertas ao público e somente uma foi realizada em caráter de festa de final de ano.

O período de realização desse estudo deu-se em conformidade com as datas e horários disponibilizados pela tenda, visto que seu calendário anual prevê atividades entre fevereiro/março a dezembro, recesso durante o mês de janeiro.

Excepcionalmente, no ano de 2020, as atividades não retornaram no período tradicional, pois, pouco antes do retorno das sessões abertas, houve o período de isolamento social desencadeado pela crise do Coronavírus e todas as tendas do Baixo Parnaíba fecharam por decreto municipal e por orientação da própria federação de Umbanda.

Com o fechamento do terreiro e a impossibilidade de contato social com os participantes da tenda, necessitamos redefinir os caminhos desta pesquisa, pois a mesma tinha como propósito aplicar questionários a fim de conhecer mais profundamente a história e a realidade do Tambor de Mina no município de São Bernardo.

Tendo em vista, a necessidade de redefinir o caminho metodológico, decidimos por retirar os questionários e entrevistas que antes foram propostos, e

utilizar o diário de campo feito no período das observações, bem como recorrer ao estudo realizado anteriormente pela pesquisadora e seus dados.

O estudo aqui referido trata-se de uma monografia realizada em 2019 pela pesquisadora, que traz como título: AS VOZES QUE FALAM A CADA TAMBOR QUE SOA: uma reflexão acerca da formação de Língua Portuguesa através o Tambor de Mina de São Bernardo/MA. A obra em questão tem outro enfoque, não está ancorada nas ciências cognitivas, nem, mais especificamente, nos pressupostos da Teoria da Metáfora Conceptual. Traz, entretanto, em seu corpus informações históricas e bibliográficas indispensáveis para a construção deste estudo, uma vez que essa investigação da pesquisadora com relação ao Tambor de Mina no município de São Bernardo foi pioneira e agora ganha novo rumo e aprofundamento com o seu desenvolvimento nesta dissertação.

4.4.3 Preparação dos dados

Como foi dito anteriormente, os dados que compõem o *corpus* desta pesquisa são os pontos cantados do Tambor de Mina. Portanto, as sessões assistidas tiveram como foco principal a realização de gravações com os cânticos.

Após as gravações estarem feitas, foi necessário o tratamento desses áudios, que passaram por uma média de 5 (cinco) vezes de repetição para a efetiva transcrição final, pois o som dos tambores e dos outros instrumentos interferiram no entendimento de muitas palavras e, as vezes, até mesmo de sentenças ou frases. Contudo, a presença e a participação direta no *lócus* da gravação serviram para que quaisquer dúvidas com relação aos dados fossem sanadas.

Assim, a cada sessão observada, a pesquisadora realizava as audições, gravações e, conseqüentemente, as transcrições.

Dentre os pontos gravados e transcritos, foram selecionados 30 pontos cantados, depois de submetidos a alguns critérios específicos, tais como: ter todas as palavras em Língua Portuguesa e ter, em sua estrutura, uma composição de mais de dois versos. De modo que, dos 30 pontos obtidos, somente 9 foram selecionados e agrupados em seus respectivos grupos metafóricos.

4.4.4 Tratamento dos dados

Ao considerarmos que o campo dos estudos e identificação da metáfora é repleto de dificuldades, escolhemos para o tratamento dos dados deste estudo, realizar uma adaptação do Procedimento de Identificação de Metáfora, doravante denominada como PIM, e desenvolvido pelo Grupo Pragglejaz.

Conforme aponta Gerard Steen (2007, p. 11, tradução nossa) “O Grupo Pragglejaz é um coletivo internacional de pesquisadores de metáforas que uniram forças para examinar se era possível conceber uma explicação explícita e precisa método para identificação de metáforas canônicas no discurso”. Deste modo, o presente grupo é um coletivo de pesquisadores de metáfora que preocupados com as dificuldades de análise e identificação de metáforas em discurso natural; situações reais de uso, de forma válida e eficaz.

Assim, Steen (2007, p.12, tradução nossa) ao definir os procedimentos metodológicos do PIM, define que o pesquisador precisa:

1. Leia o texto completo ou a transcrição para entender do que se trata.
2. Decida sobre os limites das palavras.
3. Estabeleça o significado contextual da palavra examinada.
4. Determine o significado básico da palavra (mais concreta, orientada para o homem e específico).
5. Decida se o significado básico da palavra é suficientemente distinto do significado contextual.
6. Decida se o significado contextual da palavra pode estar relacionado aos aspectos mais básicos significado por alguma forma de semelhança.

Nesse sentido, a proposta seria que o pesquisador inicia-se o tratamento destes dados com base na leitura/transcrição do discurso analisado, e no nosso caso, essa etapa se cumpre através das leituras das transcrições feitas do nosso material coletado.

Com relação ao segundo passo do PIM que pede para que decidamos os limites das palavras, foi realizada através das definições de unidades lexicais. Em seguida, para cada uma dessas unidades lexicais foi estabelecido um significado contextual da palavra examinada. Definir ainda se o significado contextual se opõe ao significado básico. E por fim, decidir se estes significados podem ter alguma semelhança.

Vale ressaltar que, embora tenhamos tratado nossos dados a partir do PIM, há neste estudo algumas adaptações necessárias para serem pontuadas.

A primeira é que, o tratamento isolado de alguns léxicos não significa que estamos pontuando significados de forma isolada, mas sim, que buscamos a partir da sócio história desta comunidade recursos lexicais e compreensão semântica que perpassa o campo da nossa gramática normativa de Língua Portuguesa e adentra ao conhecimento afro-brasileiro. Como é o caso de Légua, que se torna um substantivo que não se trata de uma expressão para definir medida, mas para caracterizar uma falange espiritual do Tambor de Mina.

A segunda, guiada pela primeira é que, em nenhum instante esses termos são caracterizados de forma individual, mas sim, caracterizados para que possamos delimitar melhor os aspectos de domínio fonte e domínio alvo. Buscamos compreender os sentidos individuais para entender a relação grupal de sentido que cada léxico detém sob os demais.

Assim, propomos a adaptação do método PIM para maior atendimento aos nossos objetivos. De modo que, não desconsideramos a importância de analisarmos léxicos por léxicos, mas fizemos disso um caminho mais longo, que nos serviu de base para o encontro do foco metafórico e do mapeamento metafórico existente entre os domínios.

5 CANTO, (RE) CANTO: A CONSTRUÇÃO DO SENTIDO NO TAMBOR DE MINA

O Tambor de Mina é uma religião de origem africana que tem sido preservada através da linguagem oral. Dentre os pouquíssimos estudiosos que se dedicam e se dedicaram a pesquisar de sua trajetória religião, destacamos Sergio Figueiredo Ferretti e Mundicarmo Maria Ferretti, com trabalhos que têm contribuído para o entendimento dessa comunidade e, conseqüentemente, com nossas análises.

Conforme mostram os estudos de Ferretti (1996), o Tambor de Mina é uma religião que, assim como outras, de origem afro-brasileira e chega ao território maranhense através de africanos de origem Jeje e Nagô, trazidos para o território brasileiro na condição de escravizados. Essa religião caracteriza-se, ainda segundo esse autor, pelos rituais de transe, nos quais são cultuadas entidades diversas. Esse transe é sempre acompanhado de cânticos e danças e executado ao som do tambor, que é um dos objetos de maior valor para os praticantes, além de outros instrumentos, tais: cabaças e outros. .

Ao som dos toques, os praticantes do Tambor de Mina costumam cantar. Esses cânticos são por eles chamados de **pontos cantados**. Há, na estrutura dessa tradição religiosa, os pontos cantados e os pontos riscados. Os pontos cantados são os cânticos - músicas corridas por vezes de letras curtas e caracterizadas pela repetição- nos quais as entidades são anunciadas e caracterizadas. Transmitem, assim, esses trechos musicais para sua representatividade dentro da religião, desde a sua força às suas possibilidades de trabalho. Os **pontos riscados** são, por sua vez, símbolos gráficos, riscados no chão de cada templo e conhecidos somente pelos praticantes. Tanto os pontos riscados quanto os pontos cantados carregam consigo o ocultismo da tradição religiosa africana, permeados pela cultura e identidade desses sujeitos como alicerces do Tambor de Mina, bem como os sentimentos e as emoções daqueles que preservam a doutrina ainda hoje.

Apesar da vasta gama de possibilidades que essa comunidade cultural nos oferece, escolhemos trabalhar com os pontos cantados; isso porque são representações discursivas que atravessam gerações, sendo passadas de pessoa a pessoa por meio da oralidade. Tendo em vista que estes pontos tem grande importância religiosa na transferência de conhecimento e sabedoria popular. São

mensagens espirituais que cada indivíduo recebe e que, por vezes, conceptualizam todo o entendimento da religião por meio desses.

Esses cânticos que fazem parte do imaginário dessa tradição cultural são a base das análises nas seções seguintes deste estudo.

5.1 FAMÍLIA DE LÉGUA E SUA REPRESENTAÇÃO DE FORÇA E UNIÃO

Como dito anteriormente, o Tambor de Mina surge atrelado à história da escravidão, assim como outras religiões afrodescendentes. Diferente do que acontece em vertentes religiosas negras como Umbanda, Quimbanda, Candomblé, o Tambor de Mina traz forte ligação com uma falange espiritual denominada de Família de Légua.

Essa falange funda o culto do Tambor de Mina e devota-se principalmente ao culto desses voduns africanos. Há muitas crenças populares e mistérios ocultos por intermédio da devoção dos escravos e descendentes sobre estas entidades.

Dos nomes que podem ser frequentemente ouvidos como parte desta linha de Tambor de Mina, temos: Seu Légua Boji, Tereza Légua, Antônio Légua, Joao de Légua, Maria Légua, Vicente Légua, Manoel Légua, Arribamar Légua, dentre muitos outros.

Por se tratar de uma doutrina que está no plano da linguagem oral, resguardada por um português brasileiro, ainda não há nenhum estudo temático que analise a linguagem em sua situação natural, entremeando as crenças populares e as conceptualizações feitas por meio da língua figurada que trazem para esta religião todo o misticismo mágico que permeia a doutrina.

Assim, apresentamos nesta seção, algumas metáforas encontradas possíveis de mapear nosso entendimento e desmiuçar esse universo ritualístico que estrutura por meio desses cânticos os pensamentos, os sentimentos e a emoção dos participantes que se devotam a esses representantes espirituais por meio da fé.

5.1.1 Metáforas de família

Muito frequentemente, por meio do transe espiritual, vêm via o/a médium, entidades que se autodeclaram como da Família de Légua, cada uma das quais com

seus nomes e características próprias. Alguns são descritos através dos cânticos como pais, mães e filhos. Essa situação de se autodeclarar como membro de uma família faz-nos acessar domínios conceituais relacionados à estrutura familiar, como mostra o cântico (1).

(1)

O **meu pai** é **Légua Boji**,
Minha mãe é **Légua Buá**.

É tudo Légua Boji,
 É tudo Légua Buá.
 É Légua Boji Buá.

Destacamos, neste estudo, que até o momento não há registro de qualquer outra religião de matriz africana que utilize o termo lexical *família* para tratar desses agrupamentos espirituais. É muito comum que doutrinas como umbanda, quimbanda, candomblé etc., refiram-se a esses grupos como *falanges*⁷.

Desse se quer tratar de união/proteção como domínio alvo, nossas bases conceituais remetem ao domínio fonte família (UNIÃO e PROTEÇÃO É FAMÍLIA). Mais profundamente, sabemos que, em cada família, há pessoas e que a cada uma dessas pessoas são atribuídas posições dentro dessa estrutura familiar, tais como pai, mãe, filho, filha, irmão, irmã etc.

Observamos por meio de diversos pontos a caracterização da entidade Légua Boji como o pai, ou representante supremo de todos os outros. Para Ferretti (2000), Légua Boji é uma das entidades africanas mais antigas na história do Tambor de Mina, sendo apresentado em muitos cânticos como uma personalidade da realeza e, em outros como homem humilde com traços comuns, mas guerreiro e forte, conforme observamos no ponto cantado (2) de nossa análise.

(2)

Légua Boji é homem guerreiro,
 É vencedor de todas as batalhas.

⁷ Segundo o dicionário online de Português, DICIO. Falange em seu sentido figurado significa: Agrupamento numeroso de pessoas; multidão. Disponível em: <https://www.dicio.com.br/falange/>

Eu já croei croar, na croa virgem do mar.

Acreditamos, portanto, neste estudo, que a própria origem de Légua Boji acompanha a história do Tambor de Mina, consagrando-se como um dos mais antigos e, por isso, a ele foi atribuída essa conceptualização de pai, como observamos na apresentação de outra entidade da Família de Légua.

(3)

Eu sou **Maria Légua** moro nas ondas do mar;

Eu trago a força de Ogum e Iemanjá

Na mão direita trago uma rosa,

A mais formosa filha de Légua Buá.

No ponto cantado (3) temos a apresentação metafórica da entidade espiritual Maria Légua. Que assim como os demais membros se autodenomina filha de Légua, demonstrando através dessa metáfora a força que traz pelo nome da família que carrega.

Quando falamos de força, é interessante ressaltarmos dois domínios que são **Ogum** e **Iemanjá**. Dentro das religiões negras esses orixás representam relações de oposição: Ogum é a força que existe no fogo, enquanto que Iemanjá é a força que existe na água. O que temos nesse sentido não é somente uma metáfora de engrandecimento por meio da família de Légua, mas sim, uma relação metafórica que utiliza dois esquemas imagéticos, o primeiro trata – se do esquema imagético de FORÇAS que no caso são contrárias, acessado pelo domínio de OGUM (FOGO) e IEMANJÁ (AGUA), e segundo trata-se do esquema imagético de CONTÊINER, acessado com a referência de que, a entidade Maria Légua é um recipiente que carrega essas duas forças opostas dentro de si.

Tendo em vista esse debate acerca da Família de Légua, o quarto cântico previamente selecionado para compor o corpus do estudo foi o (4) descrito abaixo:

(4)

É mouro,

É mouro,

A família de Légua é mourão.

A princípio, trata-se de uma letra curta, mas que é formada de estruturas cognitivas que resguardam as conceptualizações trazidas por essa comunidade cultural. Como já foi discutida a conceptualização do domínio família, buscaremos tratar dos demais domínios acessados.

Ao retomarmos a origem do termo lexical *Mouro*, vemos que essa palavra tem origem Latina vindo de *Mauro*. Segundo a ferramenta digital **dicionário de nomes próprios**⁸, o termo significa pessoa de pele escura/ negra. A Wikipédia, caracteriza ainda esses povos como bárbaros independentes que viviam na região de Mauritânia, ao norte da África.

Tendo como base as ideias de Lakoff e Johnson (2002), vemos que as metáforas permitem a conceptualização de uma coisa em termos de outra, ou seja, recorremos ao domínio fonte (mais concreto, para o domínio alvo mais abstrato). Dessa forma, os traços presentes em *mouro* são emprestados ao domínio escuro/escurecido. Esse domínio acessado muitas vezes de forma inconsciente e natural é visto por Paiva (1998) como metáfora negra, por assim estar interligada a nossa experiência sensório-motora negativa com o escuro/escurecido (CLARO É BOM/ESCURO É RUIM).

Há ainda uma construção metafórica que parte do domínio fonte *mourão*, que lexicalmente representa um esteio ou tronco grosso e forte, e que, portanto, leva-nos ao domínio alvo *força*. Portanto, é por meio disso que é possível compreender o cântico como uma mensagem e/ou aviso aos participantes e ouvintes que prediz que a Família de Léguas representa o mal e que, nessa união, há força, há proteção (FAMÍLIA DE LÉGUA É PROTEÇÃO, É FORÇA).

Esses domínios supracitados acima se categorizam dentro do que Lakoff e Johnson (2002, p. 325) classificam como conceitos morais abstratos, de natureza puramente metafórica. Dito isso, não poderíamos deixar de esclarecer ao leitor que as observações feitas *in loco* mostraram que a Família de Léguas reina no Tambor de Mina como realeza, com príncipes e princesas, tal qual uma corte de um soberano, real, em que os demais são submissos ao seu poder e à sua misericórdia. Há, nessa

⁸ Dicionário de nomes próprios. Disponível em:

<https://www.dicionariodenomespropios.com.br/mauro/#:~:text=Mauro%3A%20Significa%20E2%80%9Cmouro%20de%20pele%20escura%20ou%20negro%20da%20C3%81frica%20que%20quer%20dizer%20E2%80%9Cterra%20dos%20mouros%20E2%80%9D>.

situação/condição, um sentimento de superioridade por parte dos integrantes que recebem entidades que se denominam dessa família, para com os demais que passam por transe com outras entidades que não são consideradas como Família de Léguas.

Outro aspecto que torna plausível a análise neste estudo é a compreensão sobre o termo Léguas que, em grande parte dos dicionários de língua portuguesa, é descrito apenas como medida de distância, mas que, no âmbito da cultura do Tambor de Mina, é considerado como um sobrenome.

Cabe aqui ressaltarmos o que Lakoff e Johnson (2002) também defendem em seus estudos acerca das metáforas no sentido de que as metáforas conceituais não podem ser desassociadas da linguagem do cotidiano e da cultura das pessoas que vivem determinadas realidades.

5.2 ENTRE A LUZ E A ESCURIDÃO DA ENCANTARIA MARANHENSE

Os domínios conceituais de *luz* e *escuridão* norteiam todas as nossas relações de vida e mundo, pois fazem parte das nossas experiências sensoriais motoras desde que nascemos. Deste modo, aprendemos amar a luz e temer a escuridão.

Essa permissão é, sobretudo, válida quando tratamos de religiões negras que surgiram com a escravidão. Havia desconhecimento dos colonizadores sobre os escravizados. Havia medo das práticas destes sujeitos porque não se tinha domínio ou conhecimento sobre elas, e tudo aquilo que não se sujeitava a submissão do colonizador não era válido.

A falta de conhecimento, o preconceito e o medo que se tinha desses cultos fizeram com que estas fossem perseguidas e conseqüentemente escondessem por trás da linguagem figurada como uma forma de levarem suas vozes além do tempo e da própria história.

Nessa seção, buscamos resgatar a construção e as características desses sujeitos por meio da metáfora em seus pontos cantados.

5.2.1 Metáfora do bem e do mal

Zé Pelintra é uma entidade conhecida em todas as religiões afro-brasileiras e faz-se presente nas linhas de Umbanda, Candomblé, Tambor de Mina, dentre outras. Possui características bem específicas e sua conceptualização pode ser divergente, dependendo da linha religiosa em que aparece. Todavia, uma das características que mais se preserva é a que o descreve como um boêmio, como alguém vivendo na boemia. Entretanto, a vida boêmia de Zé Pelintra não é a única versão possível desta entidade, isso porque, Zé Pelintra apesar de ser idealizado como uma pessoa, mas existem vários outros que atendem pelo mesmo nome, já que tratam – se de falanges espirituais de Zé Pelintra, agrupamentos de entidades que se denominam por afinidade a essa vibração.

Souza (2016, p. 47-48) buscando explicar as versões usuais que caracterizam essa entidade, explica:

Vamos encontrar Zé Pelintra reproduzido em duas versões mais usuais. Como Zé Pelintra Valentão, retratando as características mais representativas do Mestre do Catimbó; e outra que pode ser reconhecida como o típico malandro carioca. A versão nordestina de Zé Pelintra é retratada como caboclo jovem, vestido de branco, com as calças dobradas até a canela, seus pés estão descalços e pisando no chão. Em uma das mãos o Mestre segura uma garrafa; na outra mão uma peixeira, bengala ou apenas encostada em seu corpo. Seu chapéu é de palha, ornamentado com uma fita vermelha, cor também utilizada no lenço que cobre seu pescoço. Já a representação carioca de Zé Pelintra é aquela que imortalizou o malandro, personagem presente no cenário urbano da cidade do Rio de Janeiro. As imagens reproduzem um jovem senhor negro, ou mestiço, vestido com o terno branco, marca de sua elegância. O chapéu de palhinha, ou panamá, tem a facha vermelha ou preta que o identifica. Vermelho também é a cor de sua gravata, e do lenço que carrega dobrado no bolso de seu paletó.

Entre a versão nordestina e a versão carioca, notamos divergências tais como: idade, caracterização física, recursos ornamentativos. Mas essas divergências citadas por Souza (2016) não influenciam de forma alguma a construção psicológica e o respeito demonstrado pelos participantes sobre este sujeito.

Na concepção antropológica e psicológica que caracteriza essa entidade ele é antes de tudo, um espírito que pode se apresentar como: Jovem boêmio, trajando roupas e ornamentos diferentes; ou em forma de um senhor de idade intermediária,

que pode vir tanto nas linhas de Zé Pelintra como Malandro ou Exu, e/ou como um senhor de meia idade caracterizado como um mestre curador.

Pensando nisso, o ponto a seguir é chamado de ponto cantado de descida de Zé Pelintra da Encruzilhada, essa entidade em específico não tem seu aparecimento associado à linha boemia de malandro, mas sim, que segue a linha de Exu⁹.

Iremos analisá-lo a partir do momento em que essa entidade chega ao espaço religioso e como este se apresenta aos demais participantes.

(5)

Sou Zé, Sou Zé.

Sou o Zé da Encruzilhada

Sou Zé, Sou Zé.

Sou o Zé Pelintra da Madrugada

Quando ouvimos ou vemos nos pontos a expressão metafórica *Sou Zé*, observamos a existência de um domínio fonte representado por um termo informal Zé, empregado de forma coloquial, que nos leva automaticamente a um entendimento desse sujeito através do domínio alvo de uma pessoa simples, humilde (SER UMA PESSOA SIMPLES É SER UM ZÉ). A escolha do item lexical Zé e seu uso coloquial proporciona essa operação mental. No segundo, além do domínio contido na expressão metafórica presente em *Sou Zé*, vemos a expressão metafórica *Encruzilhada*, trata-se de um domínio-fonte que nos direciona a domínio-alvo de *caminhos*. Deste modo, temos a compreensão de um sujeito, ora denominado Zé, caracterizado como uma pessoa simples, humilde e que é da Encruzilhada. Através dessa construção DA ENCRUZILHADA pode-se afirmar que há a existência de uma metáfora do conduto, observada através dos estudos de Reddy (1979) e esclarecida por Ferrari (2018) na qual expressões linguísticas são vistas recipientes. Lakoff e Johnson categorizam esse tipo de metáfora como

⁹ Segundo a Wikipedia: Exu é o orixá da comunicação e da linguagem: assim, atua como mensageiro entre os seres humanos e as divindades, (dentre outras muitas atribuições). É cultuado no continente africano pelo povo iorubá, bem como em cultos afro-descendentes, como no candomblé baiano, no tambor de mina maranhense, dentre outros. Apesar do nome idêntico, não deve ser confundido com os exus da Umbanda (também chamados "exus catiços"), que possuem cosmologia diferente. Disponível em: Exu (orixá) – Wikipédia, a enciclopédia livre (wikipedia.org)

metáforas ontológicas. E, no caso aqui debatido a compreensão que temos é que o RECIPIENTE de Zé é a encruzilhada.

No ultimo verso do cântico temos novamente o retorno da apresentação de Zé, a diferença é que o domínio-fonte contido na parte final não é mais a encruzilhada, mas sim, o domínio-fonte MADRUGADA, domínio esse que nos remete a um domínio-alvo de ESCURIDÃO. Chamamos atenção aqui, para o que pontua Puente (2013, p. 15) “(...) possíveis mapeamentos são feitos entre a experiência negativa concreta com o escuro e a vivência das experiências negativas mencionadas, o que nos leva à metáfora conceptual MAL É ESCURIDÃO”.

Assim, com base no que afirma Puentes (2013) metáforas desse tipo não estão associadas apenas a ideologias racistas, mas sim, a nossa avaliação negativa dada à cor negra / preta. Essa avaliação negativa fundamenta-se nas nossas experiências sensório-motora negativa com o escuro/escuridão. Essa relação pode ser observada explicitamente através do ponto cantado (2), onde o termo preto é utilizado livremente para caracterizar o sujeito.

(6)

Sou preto, preto.

Sou preto, preto velho.

Mas eu enlinho, desenlinho.

Eu torno enlinhar.

A descrição do sujeito no primeiro verso é caracterizada pelo domínio-fonte preto. O preto ou a escuridão como descreve Puente (2013) está intimamente relacionado ao domínio-alvo de MAL É ESCURIDÃO de forma que BEM É LUZ. Assim, o sujeito anunciase como um sujeito mal que tanto enlinhar, como desenlinhar. Esses domínios de ENLINHAR, DESENLINHAR são domínios-fontes que nos direcionam aos domínios-alvos como forma de aviso, ELE É MAL e ELE TANTO DESENROLA AS COISAS, COMO ELE ENROLA/BAGUNÇA DE NOVO.

É valido esclarecemos neste canto um dos pontos relevantes que não pode ser desassociado desta análise para que não haja má interpretação: o primeiro ponto é o cultural dessa metáfora, pois a principio o domínio isolado de PRETO pode sim simbolizar aquilo que é mal por conta das nossas primeiras experiências corpóreas, mas se analisarmos o veiculo metafórico **PRETO VELHO**

compreendemos que se trata de uma entidade espiritual e/ou falange espiritual que descende dos escravos que detinham idade e sabedoria superior de curadoria e contação de histórias.

Nesse caso, não tratamos aqui de analisar os domínios para menosprezar esta falange espiritual, mas pontuamos o fato de que, isolando esses léxicos o domínio fonte direciona a um domínio alvo que não contempla a contexto social em que esta metáfora se situa.

Os pretos idosos ou pretos velhos como são denominados neste cântico são peças fundamentais nas culturas africanas, pois nessa faixa etária, os mesmos tem se tornado ancião e um transmissor dos valores da cultura de seus ancestrais. E dentro do sincretismo das religiões negras, como é o caso do Tambor de Mina essas entidades são exaltadas tanto por suas relações afetivas, uma vez que muitos se apresentam como avós e avós, como quanto por sua sabedoria ancestral. Mas, como toda entidade, os Pretos velhos são respeitados e amados, mas também são temidos por sua severidade.

Ao passo que, são seres mais velhos com valores e atitudes mais maduras, descem no tambor também para disciplinar seus filhos e filhas. De modo que, o cântico demarca essa relação de aviso bem nitidamente.

Esse modelo de aviso dado no cântico (2) através dos domínios, também pode ser observado no ponto cantado (1) onde o sujeito Zé Pelintra afirma que ele é da Encruzilhada, sujeito caracterizado como simples e humilde, mas que é da encruzilhada e da madrugada, ou seja, senhor dos caminhos e que seu CONTÊINER é a madrugada.

Apesar de Zé Pelintra ser trabalhado nesse cântico como vindo da linha de Exu, tomamos a metáfora MADRUGADA como um CONTÊINER de ZÉ e não como um domínio de maldade ou experiência negativa, isso porque no sincretismo religioso negro Zé Pelintra é um festeiro, que se apresenta em muitos cânticos como um sujeito que troca o dia pela noite/madrugada. Portanto, trata-se de um senhor dos caminhos que vive na madrugada.

E por fim, vemos ainda no ponto cantado (1) um processo denominado de reconceptualização como afirma Ferrari (2018), na qual o termo PELINTRA que se origina do termo PILANTRA, com a troca dos morfemas “e”, “a” a palavra pilantra perde sua função de adjetivo e passa a ser considerado nome próprio do sujeito,

desse processo surge a reconceptualização apontada pela autora e identificada no cântico.

5.3 A CARACTERIZAÇÃO METAFÓRICA DOS SUJEITOS NA MINA

Como podemos observar nas análises, feitas até aqui, cada sujeito que vem na linha do Tambor de Mina apresenta-se com uma caracterização diferente, apoiando - se em construções metafóricas que ao serem ouvidas, ditas ou lidas podem causar em cada receptor uma impressão diferente sobre aquilo que está sendo dito.

Talvez, esse fato cognitivo do entendimento se der porque cada as metáforas sobretudo as primarias baseiam – se em nossas experiências iniciais de vida. E assim, norteiam não só a linguagem, mas nossos pensamentos, emoções e sensações motoras com determinadas com tudo ao nosso redor.

Então, o que advogamos aqui é a necessidade de se pensar nas metáforas conceptuais para além do léxico e adentrarmos o seu contexto profundo: social, histórico e cultural. Porque estas metáforas não podem de forma alguma serem desassociadas desses aspectos. Porque quando desassociamos estas deste entendimento, não conseguimos perceber para além das entrelinhas, para além do léxico que está ali preestabelecido, é preciso que façamos o acesso desses domínios cognitivos e compara-los ao contexto situacional onde a linguagem acontece.

É preciso que saibamos que, apesar das realizações inconscientes da metáfora conceptual, em muitos casos estas surgem para persuadir e convencer o ouvinte de determinadas coisas e feitos. Como em muitos casos é visto nas metáforas bíblicas onde as metáforas são principais focos de doutrinação e obediência religiosa.

Nessa perspectiva, a caracterização de muitos sujeitos em religiões negras se faz, como veremos a seguir.

5.3.1 Metáfora Animal

Em propormos a análise da linguagem figurada da comunidade aqui investigada, nos deparamos com um fenômeno de associação metafórica no qual muitas dessas entidades, especialmente de linha de caboclo, são comparadas a animais.

Esse fenômeno poderia ser determinado facilmente como uma metáfora ontológica, visto que, o objetivo desta categoria metafórica descrita por Lakoff e Johnson (1980) abriria espaço organizar nossas experiências e eventos como forma de substancia, de seres e/ou entidades humanas.

No entanto, tomamos como norte os estudos de Kövecses (2010) e Goatly (2007) adotamos nesse processo de análise a terminologia de Metáfora Animal, embora reconheçamos que os domínios acessados por essas metáforas ainda estão intrinsecamente vinculados às experiências e personificações propostas pela metáfora ontológica.

Teríamos assim, uma ramificação contemporânea de uma metáfora ontológica que se desenvolveu. Sobre a predominância de tais metáforas em nosso sistema conceptual, Kövecses (2010) avalia que esta classe metafórica, qual chamamos aqui de metáforas animais podem ser avaliadas como o terceiro domínio-fonte mais produtivo das Metáforas Conceptuais. Isso porque, muitos dos comportamentos humanos são compreendidos em termos de comportamento animal.

Neste caso, a partir das metáforas conceptuais teríamos o seguinte esquema metafórico COMPORTAMENTOS HUMANOS É COMPORTAMENTO ANIMAL. É a língua portuguesa é fortemente marcada por essa metáfora.

Vemos em Goatly (2007) que a manifestação dessas metáforas estariam principalmente atreladas ao sistema de valores e ideologias constitutivos de teorias biológicas de caráter evolucionista e eugenista acerca da natureza humana.

A assimilação e a transposição do comportamento humano para o comportamento animal, por se constituir principalmente de valores e ideologias pode em muitos momentos tanto ser visto negativamente, como positivamente.

Isso mensurarmos que os lugares de fala aqui devem ser respeitados com base nas ideologias e valores religiosos. É muito comum ouvirmos a expressão: *ELA É UMA COBRA*, quando se busca recurso de diminuir e menosprezar uma mulher,

chamando-a pejorativamente de: traiçoeira, falsa, dentre outros. Veremos a seguir, com base na interpretação de sentido metafórico que nesse caso específico da religião aqui discutida, o animal cobra pode simbolizar tanto uma caracterização positiva quanto negativa, e para tanto, devemos considerar todos os elementos relacionais destes domínios metafóricos.

Antes de iniciarmos esta etapa analítica, vale discutir um dos termos que será utilizado nessa seção, que é o termo caboclo. Outrossim, a família de Légua é o símbolo histórico que conduz toda a história da fundação originária do Tambor de Mina, mas ao longo dos tempos e a partir da mesclagem entre sincretismos negros começam – se apresentar no Tambor de Mina outras entidades tais como: Caboclos, Pretos Velhos, Boiadeiros, etc.

Aqui, iremos pontuar algumas questões relacionadas à linha de caboclo, que apesar de perpassar o campo da antropologia é imprescindível para esta etapa da análise.

Estudiosos de religiões negras como Carneiro (1964), Negrão (1996), Ortiz (1980), Silva (1994) e muitos outros defendem a premissa de que caboclos são espíritos de luz que viveram em sua forma humana na condição de índios, e, portanto, em algumas cerimônias a chegada destas entidades é sempre ornamentada com penas, cocares, dentre outros elementos da cultura indígena.

A outros estudiosos como Santos (1995) que discordam, pois acreditam que essa linha tem menos características brasileiras e mais características africanas.

Não discordamos e nem validamos o posicionamento de Santos (1995), isso porque em muitos casos alguns seres espirituais da família de Légua, que são demarcados por sua linhagem africana, se apresentam também como caboclo.

Embora isso, tomemos aqui a concepção de que caboclos foram índios independentes de suas raízes culturais brasileiras ou não. Deste modo, há crenças populares de estes caboclos são regidos pelo orixá Oxóssi, que é representado no catolicismo como São Sebastião. Oxóssi é o rei da mata e, portanto, cada entidade espiritual da linha de caboclo está diretamente ou indiretamente associada a este orixá. Mas, em muitos casos nem sempre um caboclo irá se apresentar como sendo regido apenas por este orixá.

Isso significa dizermos que, um mesmo caboclo pode responder em duas linhas diferentes, tal como veremos no caso a seguir da entidade espiritual

denominada como Arranca Toco, que apesar de ser caboclo, também é regido por outros orixás.

5.3.1.1 Os caboclos do culto e a conceptualização da COBRA

A primeira entidade analisada nessa seção é o Caboclo Arranca Toco. Conforme conta o imaginário popular das tradições religiosas negras, o Caboclo Arranca Toco tem suas origens ligadas a tribo indígena do Amazonas, denominada Bororos¹⁰. Conta – se que, esta entidade desde sua passagem terrena sempre foi o índio mais forte e mais alto de sua tribo, e a cada dia crescia mais e adquiria fortes músculos. Todos temiam enfrenta-lo em combate, uma vez que desde criança a historia deste caboclo esteve associada a feitos heroicos, as suas conquistas de lutas e caças, bem como suas relações afetivas com sua mãe.

No entanto, mesmo sendo visto pela tribo como o guerreiro mais valente, mais forte e mais corajoso, o índio, ainda jovem foi encontrado morto embaixo de uma arvore mais alta da floresta amazônica. O motivo de sua morte foi desconhecido e sem nenhuma explicação evidente.

A lenda do índio Arranca Toco termina com o anuncio do pajé da tribo que informa aos demais índios que o guerreiro foi levado por Tupã, pois Arranca Toco não pertencia a este plano terreno.

Outra vertente histórica da passagem humana deste caboclo pelo plano terreno é que este tenha sido um índio feiticeiro, que ajudava sua tribo ensinando o poder das ervas. Nessa concepção antropológica, este caboclo vivia numa tribo da América Central e foi morto na colonização dos espanhóis¹¹.

Não há muitos relatos sobre esta entidade, tudo que se sabe está ainda na memória dos que descende dessas tradições religiosas negras e, é por vezes publicitadas em blog temáticos como: Umbanda em Paz¹²; Umbanda querida de caboclos¹³; Eunc¹⁴, dentre outros.

¹⁰ Informação retirada do Site: UMBANDA EM PAZ...: Caboclo Arranca Toco.

¹¹ Informação retirada do Site: CABOCLOS NA UMBANDA: CABOCLO ARRANCA TOCO (umbandaqueridadecaboclos.blogspot.com)

¹² UMBANDA EM PAZ...: Caboclo Arranca Toco

¹³ CABOCLOS NA UMBANDA: CABOCLO ARRANCA TOCO (umbandaqueridadecaboclos.blogspot.com)

O que se sabe na Umbanda é que o Caboclo Arranca Toco é acolhido no plano espiritual e funda uma linha, também denominada como falange espiritual, que é regida em algumas versões históricas pelo orixá Obaluaê e em outras por Omolu. Pierre Verger (1985, p. 61) afirma que as duas designações são títulos de Xapanã. Obaluaê, significa o “Rei, Senhor da Terra” enquanto que, Omolu, significa o “Filho do Senhor”.

Como mencionado anteriormente, as falanges ou linhas espirituais são agrupamentos espiritual, e, portanto, não podemos dizer quantas entidades se denominam como Caboclo Arranca Toco e qual orixá é ligado à regência e aparecimento desta entidade.

Acreditamos que a história mais próxima de encontro do Tambor de Mina com a Linha de Caboclo Arranca Toco seja a primeira versão contada neste estudo. Na qual, a narrativa do índio fundador da falange surge no Amazonas. E, lembremos - nos do que advoga Mundicarmo Ferretti (1997, p.3) quando nos mostra que o Tambor surge no Maranhão, mas se expande para outras regiões inclusive para o Amazonas. De modo que, o contato geográfico pode ter ocasionado o aparecimento de Caboclos desta linha dentro do Tambor de Mina.

Para entendermos este processo de linhas/falanges, aparecimentos, mesclagem, seria necessário um estudo mais específico e amplo. O que é possível é que através dos relatos antropológicos e metafóricos possamos traçar uma identidade para este e/ou estes sujeitos.

Para tanto, utilizamos o ponto de descida desta entidade, o qual denominou - se neste estudo como (7), apresentado abaixo:

(7)

Seu **Arranca Toco**,
quando **vem da mata**.

Ele traz na **sina** uma **cobra coral**,
Mas **ele é uma cobra coral** (5x)

¹⁴ CABOCLO ARRANCA TOCO - ESPAÇO UNIVERSAL DE NUMEROLOGIA CABALÍSTICA (eunc.com.br)

Antes de realizarmos a proposta de análise metafórica cognitiva deste cântico, vale dizer que, pontos de descida como denominamos este ponto são conhecido em templos e terreiros de religiões negras – não só do Tambor de Mina, mas em outras doutrinas religiosas – como pontos de chegada da entidade em um médium, que ao passar por seu processo de incorporação anuncia a entidade que recebe.

Esclarecido este aspecto, temos no ponto (7) algo bem parecido com o que ocorre no ponto de Zé Pelintra, que é reconceptualização descrita por Ferrari (2018). Nesse sentido, a atividade/ação (**ARRANCAR TOCO**) produzida pela entidade em sua vivência terrena, com a perda do morfema “r” em arrancar gera o nome comum que caracteriza, apresenta e denomina a entidade **ARRANCA TOCO**.

Na segunda linha desta construção temos demarcado o foco metafórico constituído pelos seguintes léxicos VEM DA MATA, constituído de um verbo (VIR), da preposição (DA) e do substantivo (MATA). Classificamos este sintagma como foco metafórico pelo fato de que isoladamente estes léxicos não formam a noção de sentido que este traduz quando o colocamos como domínio fonte.

Nesse caso particular temos: VEM DA MATA como domínio fonte, que nos leva a obter o seguinte entendimento: Ele se anuncia como alguém que vem da mata, portanto, trata-se de um INDIO ou CABOCLO que neste caso é o nosso domínio alvo.

Seguindo, em destaque temos evidente a palavra SINA que apesar de se construir a partir de um só lexema traz um domínio fonte para um domínio alvo. Essa é uma palavra que tem origem do latim *signae* e nos leva ao domínio alvo de DESTINO. Portanto, quando a entidade é anunciada logo se diz que ele traz na SINA uma COBRA CORAL, ou seja, ele traz em seu destino uma cobra coral. O que nos leva a metáfora primária PROPOSITOS SÃO DESTINOS (GRADY, 1997).

Neste sentido, o ponto nos leva ao seguinte entendimento: Quando o sujeito (Arranca Toco) vem da mata, ele traz como destino se tornar uma cobra coral. Só que, em seguida o mesmo cântico afirma que ele é uma cobra coral. A contradição **MAS** se contextualiza em sentido de oposição, de afirmar que a presente entidade não só traz na sina como ele já é uma cobra coral.

Nesse sentido, nosso último veículo metafórico, seria a construção em destaque: ele é uma cobra coral. Essa construção trata – se do refrão do cântico, parte que tem predominância de repetições e afirma essa identidade de cobra coral.

O domínio fonte cobra coral é crucial para refletirmos a identidade deste caboclo através da metáfora animal, SER HUMANO É ANIMAL, conforme aponta Rodriguez (2009). É interessante preponderar que a autora coloca a metáfora animal para além da base cognitiva, e afirma que estas detêm de motivação sociocultural, uma vez que projetam atitudes, crenças de determinados animais em termos de determinados grupos sociais. Isso significaria dizermos que ao comparar a entidade como uma cobra coral, o presente grupo atribui a essa entidade características desse animal.

A cobra em muitas culturas tanto do oriente quanto no ocidente, e dispõe de diversas simbologias. Mas, é caracterizada como uma criatura perspicaz e misteriosa. Sendo apresentada em duas linhas, pode se caracterizar em seu aspecto positivo como Sabedoria, Ascensão e força espiritual. E no seu aspecto negativo pode se caracterizar como traição ou falsidade. Assim, o estereótipo da cobra pode ser tanto admirado, quanto pode ser temido.

Por se tratar de um réptil venenoso, desde sempre em nossas experiências corpóreas aprendemos temer a cobras. E, de fato, desde as histórias bíblicas do livro gênesis, que narra à passagem em que Eva foi enganada por Satanás que apresentou – se como uma serpente, as cobras são vistas em sua linhagem negativa.

Essa apresentação negativa da cobra pode ser vista nos pontos apresentados a seguir:

(8)

Lá naquela rua,
eu vi uma mãe engolindo uma filha

Ela é caninana (2x)

Ela é caninana (2x)

A conceptualização da mãe como uma caninana, produzindo uma ação comum do réptil de devorar/destruir/matar os filhos, nos leva a uma construção cognitiva que acessa nossos domínios negativos com relação a esse sujeito, que assusta e que nos faz temer.

Esclarecemos que este cântico acima não se trata de um canto do Caboclo Arranca Toco e, portanto, não nos prendemos a ele. Só nos serviu como base para esclarecemos que em muitos desses cânticos ainda há a caracterização negativa destes sujeitos com base nos domínios cognitivos acessados.

Além do que já foi dito com relação ao ponto de descida do Caboclo Arranca Toco, podemos afirmar que a metáfora **ele é uma cobra coral,** dependendo das experiências sociais e culturais poderá ser acessada de forma diferente, pois como foi dito há certas convencionalizações sociais que causam essa dicotomia.

Sabe-se que, a cobra coral é um réptil de fácil identificação, que pode ser tanto atóxica como pode ser tóxica/venenosa e, portanto, perigosa. O ponto não especifica esta qualidade, mas acreditamos com base no sincretismo de cura que este caboclo se apresenta, bem como sua lenda e história, a noção de cobra coral aplicada a domínios alvo de FORÇA VITAL, FERTILIDADE, REGENERAÇÃO.

De modo, que a caracterização do sujeito estaria associada a uma entidade que traz a força vital de uma cobra.

Diferente dos pontos de descida que encontramos a apresentação precisa com nome, descrição, caracterização dessas entidades, há outros que esse processo não acontece. Há exemplo disso tem – se o ponto cantado (8) que não há menção de nomes próprios, mas situa-nos a respeito da conceptualização que se tem em torno dessas personagens e o ponto (9) a qual demonstramos abaixo.

(9)

Eles **me chamam cobra**

Mas eu sou rei,

Sou rei de graúna

Mas eu moro no buritizeiro.

Ainda permeando o campo da metáfora animal, o cântico (9) traz uma abordagem diferenciada. Não há nele nomes próprios que demarque sobre quem se fala o ponto, mas há a caracterização metafórica que nos permite aplicar a TMC com base no acesso aos domínios.

A princípio, temos o seguinte foco metafórico: **me chamam cobra,** como dito anteriormente, esse domínio COBRA muitas vezes é utilizado para caracterizar

alguém mal, traiçoeiro, rasteiro, traidor. E, logo em seguida, nos apresenta outro foco metafórico no qual afirma: **Mas eu sou rei.** Nesse sentido, a contradição entre os domínios COBRA e REI, nos remetem ao entendimento de que esse cântico trata – se de alguém que é diminuído e inferiorizado, mas que na realidade denomina – se como alguém majestoso, da realeza.

Há nos versos seguintes, uma consistência material, que pode afetar nosso entendimento de sentido, isso porque, ser rei significa ser majestade de algum lugar ou de alguém, SER DA FAMÍLIA REAL. No entanto, não há evidências de que Graúna seja referencia de um lugar, mas sim, de uma ave, um pássaro preto com um belo cântico que tem aparecimentos tanto no Brasil quanto fora dele.

Há na versão popular da tenda Caboclo Sete Flechas outra forma de compreender este cântico. Como sabemos, muitos sujeitos foram trazidos ao Brasil colônia na condição de escravos, mas muitas dessas pessoas foram homens e mulheres ricos. E, portanto, o domínio COBRA não faria referencia a alguém traiçoeiro, mas alguém que foi trazida ao Brasil de maneira inferior, diminuída que foi vista como alguém PERIGOSO, mas que na realidade associasse há um pássaro GRAÚNA quando fala de sua liberdade, para cantar, para ir e vir (VOAR), porque se tratava de um rei, de alguém com posses, mas que em sua condição de escravo foi diminuída e morou num buritizeiro. A escolha do léxico BURITIZEIRO pode surgir de dois aspectos: Primeiro para dá ciência a condição natural do pássaro graúna que vive em habitats naturais e em arvores altas. E, segundo: Para demarcar o domínio alvo de um lugar de condição de vida precária, tais como eram as senzalas.

Nesse sentido, no conhecimento e tradição popular do Tambor de Mina, o presente cântico não trata - se somente de apresentar para a comunidade a condição de vida do pássaro graúna. Mas sim de denunciar de forma associativa e discreta alguém que viveu nas formas de rei e de escravo. Isso porque no período de escravidão quando iniciaram os primeiros batuques e canto aos voduns, todo sofrimento, dor, emoção que os escravos carregavam deviam ser camuflados por traz de refrãos que não levassem ao confronto com as casas brancas e consequentemente batidas policiais.

Deste modo, compreender as entrelinhas da cultura e da identidade desse povo se faz necessário para o entendimento metafórico dessas construções. Tal como afirma Lakoff e Johnson (1999) ao definir que o principio da corporização do pensamento e da linguagem, não pode se reduzir a experiências individuais, mas

sim que, as metáforas que conceptuais que corporificam nosso pensamento precisam ser pensadas em seus aspectos sociais, culturais e históricos da experiência coletiva.

5.4 AS IMAGENS E AS EMOÇÕES ENTRE AS LINHAS: O OCULTO CONCEPTUALIZADO

Propor um estudo que trabalhe o entendimento de emoções aplicadas a linguagem de dada religião compreende um estudo amplo, com envolvimento tanto linguístico, quanto psicolinguístico, cognitivo e antropológico. Dada essa amplitude, e os elementos conquistados arduamente por meio das análises feitas, buscamos vivificar algumas ponderações.

Nossa primeira colocação com relação a criação dos esquemas de imagem tidos a partir dos domínios de família, em particular do pai, quando colocamos a construção da imagem do pai, colocamos a representação da imagem de autoridade, representação, e isso é prontamente representado na família Légua Boji.

Outra criação imagética que faz - nos refletir é a criação do esquema de imagem de CONTÊINER para FORÇAS ocultas, que também é representado a partir da construção da família de Légua e suas caracterizações.

Vemos que, as representações características atreladas a entrelinhas desses cânticos estão associadas diretamente a construção do entendimento dessas pessoas sobre a religião. Estes resguardam e cultuam uma cultura que perpassou por anos por meio da oralidade, por meio desses cânticos que através da linguagem garantiu a fé e obediência dos participantes ao tambor. Assim, é importante dizermos que, ao olharmos para as metáforas encontradas nestas estruturas, e as representações desses elementos, afirmamos que a sobrevivência dessa religião se dá principalmente pelo poder persuasivo das metáforas que aumentam e/ou provocando audiência para o discurso persuasivo religioso que permeia a comunidade cultural aqui analisada.

Arruda e Aoki (2006, p.04) contribuem com esse estudo esclarecendo que:

Retomando o princípio de que toda a linguagem é essencialmente argumentativa e de que não discurso neutro, objetivo ou imparcial, selecionamos como estratégias de persuasão ideológica a seleção lexical e

a relação entre explícitos e implícitos. A seleção lexical consiste na escolha do vocabulário, na sua disposição textual e no emprego de determinadas figuras de linguagem (ex. metáforas, ironias) que podem revelar comprometimento de caráter ideológico. Salientamos que o modo como esse léxico é trabalhado, bem como as escolhas lexicais feitas são de fundamental importância para a compreensão do processo discursivo persuasivo. Isto é, a escolha dos argumentos usados pelo enunciador tem como finalidade o convencimento e a persuasão do seu enunciatário. Mostramos, portanto, que a linguagem persuasiva se utiliza de várias estratégias ou mecanismos linguísticos de convencimento e de persuasão.

Na perspectiva de Arruda e Aoki (2006) nenhum discurso é neutro, objetivo ou imparcial, uma vez que todo discurso adota um conjunto de estratégias argumentativas em vista de convencer e persuadir os participantes.

Nesse interim, faz – se necessário deixarmos claro que, as metáforas tem poder de doutrinação excepcional, pois é um dos artifícios da linguagem próprios para o convencimento.

A devoção ao culto está prontamente baseada ao conhecimento da cultura e esse o Tambor de Mina sobrevive das marcas de resistência e do sentimento de permanência, de lutas e resistência negra repassado de sujeito para sujeito por meio dos pontos cantados.

Quanto à persuasão religiosa no Tambor de Mina, associamos a noção de conceitos morais abstratos, que Lakoff e Johnson (2002, p. 325) discutem:

[...] virtualmente todos nossos conceitos morais abstratos – justiça, direitos, empatia, proteção, força, retidão e assim por diante – são definidos por metáforas. Isto porque não há sistema moral que não seja metafórico. Entendemos nossa experiência através dessas metáforas conceituais, raciocinamos de acordo com sua lógica metafórica e fazemos julgamentos baseados nessas metáforas. Isso é o que queremos dizer quando dizemos que a moralidade é metafórica.

Supomos nesse estudo que, as metáforas influenciam de forma decisiva nos julgamentos morais feitos pelos participantes do Tambor de Mina. As crenças religiosas enraizadas e construídas nessa religião de matriz africana se manifestam com bases metafóricas conceituais através dos pontos cantados e evidenciam através de suas construções da linguagem oral a representação de conceitos morais abstratos que são observados nos domínios fonte e alvo.

Assim, cada membro aprende amar, respeitar, ser obediente, porque reconhecem a essência de cada entidade, reconhecem a força, reconhecem o poder sobrenatural existente.

Os pontos cantados são referências metafóricas que associadas à cultura negra podem ser visto como uma herança, repassada de pessoas para pessoas, levando o legado de fé adiante, e carregado de sentimentos anteriores às próprias pessoas que cantam hoje, e as que cantaram amanhã.

6 CONCLUSÃO

As culturas negras fundam o Brasil, que cresce e desenvolve-se sobre bases de um regime que escravizou e sonogou vozes há muitos sujeitos. Conhecer o passado não é negar o presente, mas refletir sobre as vozes que foram caladas por um país escravagista que se constituiu sob forte e inegáveis raízes pluriétnicas.

Essas raízes refletiram em nosso português brasileiro, em nossa linguagem e hoje são frutos de todo mapeamento cognitivo existente em nossos domínios conceituais. Foram através dessa linguagem oral que se constituiu e se consolidou religiões remanescente que apesar de cultivarem naturalmente as vozes silenciadas de um passado escuro e esquecido, são hoje o grito mais alto desses povos que não se calaram nem mesmo nas grandes senzalas maranhenses.

O maranhão ocupou monopólio escravagista e desse império escravocrata surge o Tambor de Mina que é foco desse estudo e que volta nosso olhar para o Município de São Bernardo Maranhão, que apesar das marcas de modernidade, da emancipação política, não renegou suas raízes colonizadora e nasceu do seu interior o Tambor de Mina bernardense, utilizado como locús deste estudo.

O Tambor de Mina bernardense foi analisado a luz da linguística cognitiva, que estabelece e dá início a metáfora conceptual que é a teoria chave de entrada e que norteia nosso olhar sobre o simbolismo e o misticismo da religião. Bem como é, através dessa metáfora conceptual que conseguimos compreender sobre que bases se conceptualiza e se mantém o poder simbólico do religioso que existe entre os praticantes e simpatizantes deste culto.

Para tanto, não bastou a teoria, nossa metodologia foi imprescindível para a análise. Utilizamos assim do Procedimento de Identificação de Metáfora, doravante denominada como PIM, e desenvolvido pelo Grupo Pragglejaz. Mas, para validar ou refutar nossos dados, apoiados na teoria descrita foi preciso que este método passasse por uma adaptação, isso porque, o método se propõe a uma análise semântica do léxico em seu presente e no seu passado, já a nossa adaptação desse modelo de análise sugere um olhar do passado e do presente do léxico e o direcionamos para as bases de domínios de onde pretendemos acessar domínios alvos e fonte.

Esse mapeamento entre os domínios alvo e fonte são indiscutível quando pensamos na noção e proporção que essas metáforas conceptuais tem sobre as pessoais. De forma que é através destes que, sentimentos e emoções são conceptualizados, bem como, compreendemos o quanto esses sentimentos e emoções repercutem na propagação da cultura do Tambor de Mina adiante.

São cânticos que através da linguagem oral são repassados de mães para filhos, de filhos para netos, tais quais uma herança ou riqueza que se repassa entre membros. E aqui, utilizamos esse domínio de herança para tratar de um domínio alvo maior, ao qual denominamos aqui como riqueza, pois dentro dessas cultura, os sentimentos, as emoções, são conceptualizado de tal maneiras que cada membro consegue sentir a linguagem através de suas propriedades mágicas da fé, conseguem compreender e devotar cada entidade ali representada por intermédio da linguagem e através da linguagem e de metáforas primárias e modelos cognitivos idealizados que tem como propósito impulsionar o amor e a devoção por meio da persuasão. A partir de nossas análises conseguimos observar que as construções encontradas nos pontos cantados do Tambor de Mina são mensagens espirituais inconscientes, mas que nos mostram um universo metafórico ainda pouco esmiuçado.

O discurso religioso apresentado nos pontos cantados do Tambor de Mina mostra que a exaltação de força; de grandeza; conceptualizada na Família de Léguas por intermédio das construções metafóricas são principal ferramenta para a primazia das entidades supracitadas. Essa primazia atribuída às entidades que dão origem ao Tambor de Mina é representada através dos conceitos morais.

Ressaltamos ainda que as escolhas lexicais influenciam de forma significativa a construção e corporificação das metáforas conceptuais no Tambor de Mina, que a grosso as metáforas apresentadas nesse estudo não podem ser concebidas sem que se compreenda um pouco da cultura dessa comunidade, pois metáfora e cultura são um *continuum*, e por tanto, partes indivisíveis.

Retornando as ideias contidas em Arruda e Aoki (2006) de que nenhum discurso é neutro e imparcial, observamos que as estratégias argumentativas, desde a escolha do léxico, as escolhas metafóricas empregadas nos pontos cantados envolvem os participantes e interlocutores de modo a persuadi-los e convence-los dos propósitos e crenças religiosas associadas ao Tambor.

Diante do observado, cabe salientar que os pontos cantados parece se apresentar como objeto investigável e frutífero voltado para a exploração das construções metafóricas de caráter conceptual.

Quando falamos de metáforas, persuasão e sentimentos, não queremos que o leitor compreenda que a religião foi estruturada para que cada um que conheça se devote a ela. Não!. O que se quer dizer aqui é que, cada pessoa através de suas infinitas possibilidades cognitivas faz uso de recursos e experiências diversas. E, como nos situa Lakoff (1987) a metáfora não pode ser desassociada da cultura, e, portanto, para que possamos compreender as metáforas e acessarmos tais domínios cognitivos e suas propriedades místicas ideológicas é preciso olharmos a cultura de dentro, entremearmos nossa cultura a essas vozes que ressurgiram e resguardaram sua fé e seus sentimentos de medo, liberdade e devoção à um futuro melhor por meio de caracterizações espirituais repassadas de geração em geração.

As metáforas conceptuais encontradas no corpus desse estudo validam a hipótese de que as metáforas conceptualizam o simbolismo religioso e ideológico da comunidade investigada de forma significativa, uma vez que é através dessa conceptualização percebida nos pontos cantados que as metáforas passam a refletir não só as emoções e sentimentos dessa comunidade como também fortalecem as concepção e ideologias que permeiam a tradição desde a escravidão do Brasil.

Por intermédio das análise, é possível observar que nos pontos cantados há certa magnitude valorativa atribuída às entidades que se apresentam.

Essa grandeza é sempre feita por meio de domínios que conceptualizam o entendimento popular e conseqüentemente as ações e pensamentos da comunidade.

REFERÊNCIAS

- ANDRADE, Adriano Dias de. **A metáfora no discurso das ciências**. Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Pernambuco. Recife: CAC – Linguística, 2010.
- ARRUDA, L. M.; AOKI, R. L. A. Linguagem e persuasão: o jogo argumentativo presente no gênero textual crônica. Disponível em: <http://e.revista.unioeste.br/index.php/travessias/article/view/3393> Acesso em: 01 set. 2020.
- ARISTÓTELES. **Arte retórica e arte poética**. Rio de Janeiro: Tecnoprint, 1997.
- ASSUNÇÃO, Matthias Röhrig. **A memória do tempo de cativo no Maranhão**. Dossiê, 1988. Disponível em: A Memória Do Tempo | Escravidão | Brasil (scribd.com). Acessado em: 20.09.2020.
- CARNEIRO, Monica Fontenelle. **Emergência de metáforas sistemáticas na fala de mulheres vítimas diretas de violência doméstica: uma análise cognitivo-discursiva**. Tese (doutorado) – Universidade Federal do Ceará, Centro de Humanidades, Departamento de Letras Vernáculas, Programa de Pós-Graduação em Linguística, Fortaleza, 2014.
- CARNEIRO, E. **Ladinos e Crioulos**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1964.
- CAVALCANTE, Sandra Maria Silva. **A metáfora no processo de referenciação**. Dissertação (mestrado) - Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais – Programa de Pós Graduação em Letras. Belo Horizonte, 2002.
- COSTA, Robson Pedrosa. Entre o Santo e o Batuque: Os escravos de São Bento sob a regra do glorioso patriarca. In: COSTA, Valéria. GOMES, Flávio (Org). **Religiões negras no Brasil: da escravidão à pós-emancipação**. São Paulo: Selo Negro, 2016.
- ESPÍNDOLA, Lucienne. **A metáfora conceptual ontológica na publicidade**. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/gelne/article/viewFile/11552/8139>, p.21-22, 2005. Acesso em: 20 dez. 2020.
- FERRARI, Lilian. **Introdução à linguística cognitiva**. 1. ed., 3ª reimpressão. – São Paulo: Contexto, 2018.
- FERRETTI, Mundicarmo Maria Rocha. **Desceu na Guma: o Caboclo do Tambor de Mina em um terreiro de São Luís – a Casa Fantí - Ashanti**. 2. ed. ver. e atual. – São Luís: EDUFMA, 2000.

FERRETTI, Mundicarmo Maria Rocha. **Tambor de mina e umbanda: o culto aos caboclos no Maranhão.** Publicado no Jornal do CEUCAB-RS: O Triangulo Sagrado, Ano III, n. 39 (1996), 40 e 41 (1997). Disponível em: Mina e Umbanda.pdf (ufma.br). Acessado em: 15/01/2021.

FERRETTI, Sergio Figueiredo. Casa das Minas e Casa de Nagô: historia do tambor de mina no Maranhão. In: COSTA, Valéria. GOMES, Flávio (Org) **Religiões negras no Brasil: da escravidão à pós-emancipação.** São Paulo: Selo Negro, 2016.

FELTES, Heloísa P. de Moraes. **George Lakoff's Theory of Cognitive Models: a metatheoretical and methodological assessment based on an analysis of abstract concepts (W- C- PF).** In: SILVA, Augusto S. da; TORRES, Amadeu; GONÇALVES Miguel (Eds.). Linguagem, Cultura e Cognição: Estudos de Linguística Cognitiva. Coimbra: Almedina, vol. II, 2004, p. 227-244.

GIL, Antonio Carlos. **Métodos e técnicas de pesquisa social.** 6. ed. 7ª. Reimpr. – São Paulo: Atlas, 2016.

GOATLY, A. **Washing the brain, metaphor and hidden ideology.** Amsterdã/Filadélfia: John Benjamins Publishing Company, 2007.

GOLDENBERG, Mirian. **A arte de pesquisar: como fazer pesquisa qualitativa em ciências sociais.** 5. Ed. São Paulo: Record, 2001.

HALL, Stuart. Quem precisa da identidade? In: SILVA, Tomaz Tadeu (org. e trad.). **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais.** Petrópolis: Vozes, 2000, p. 103-133.

HALL, Stuart. Pensando a diáspora: reflexões sobre a terra no exterior. In: HALL, Stuart. **Da diáspora: identidades e mediações culturais.** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006, p. 25-48.

JOHNSON, Mark. Introduction: Metaphor in the philosophical tradition. In: JOHNSON, Mark. (Ed.) **Philosophical perspectives on metaphor.** Minneapolis: University of Minnesota Press, 1981. p. 3-47.

JOHNSON, Mark. **The body in the mind: the bodily basis of meaning, imagination, and reason.** Chicago: The University of Chicago Press, 1987.

JOHNSON, Christopher. Metaphor vs. conflation in the acquisition of polysemy: the case of SEE. In: HIRAGA, M.K.; SINHA, C.; WILCOX, S. (Ed.). **Cultural, typological and psychological issues in cognitive linguistics, current issues in linguistic theory.** Amsterdam: John Benjamins, 1997. p.155-70.

KÖVECSES, Zoltán. **Metaphor: a practical introduction**. 2. ed. Oxford: Oxford University Press, 2010.

LAKOFF, George; JOHNSON, Mark. **Metáforas da Vida Cotidiana**. (coordenação da Tradução Mara Sophia Zanotto) Campinas, SP: Mercado de Letras; São Paulo : EDUC, 2002.

LIMA, Ana Paula Magalhães de.; IAGALLO, Patricia Ormastroni. Identificação de metáforas conceituais por meio da elaboração de frases não metafóricas correspondentes sintaticamente: uma reflexão sobre o ensino. **RE-UNIR**, v. 4, n. 1, p. 31-47, 2017.

LIMA, Paula Lenz Costa; FELTES, Heloísa Pedroso de Moraes; MACEDO, Ana Cristina Pelosi da Silva. Cognição e metáfora: a Teoria da Metáfora Conceitual. In: MACEDO, Ana Cristina Pelosi da Silva.; FELTES, Heloísa Pedroso de Moraes; FARIAS, Emília Maria Peixoto. (Org.). **Cognição e linguística: mapeando territórios, domínios e percursos**. Porto Alegre: EDIPUC; Caxias do Sul: EDUCS, 2008. p.127-166.

LUCCHESI, Dante; BAXTER, Alan; RIBEIRO, Ilza. (Org.). **O português afro-brasileiro**. Salvador : EDUFBA, 2009.

MACEDO, Ana Cristina Pelosi da Silva. Paradigmas cognitivos, linguística cognitiva e metáfora conceitual. In: MACEDO, Ana Cristina Pelosi da Silva; BUSSONS, A. F. **Faces da metáfora**. Fortaleza: Expressão Gráfica, 2006. p. 23-36.

MACEDO, Ana Cristina Pelosi da Silva; FELTES, Heloísa Pedroso de Moraes.; FARIAS, Emília Maria Peixoto. (Org.). **Cognição e linguística: mapeando territórios, domínios e percursos**. Porto Alegre: EDIPUC; Caxias do Sul: EDUCS, 2008.

MARTELOTTA, Mario Eduardo. (Org.). **Manual de Linguística**. 1. ed., 2ª. reimpressão. São Paulo: Contexto, 2009.

MOREIRA, Paulo Roberto Staudt. E se fazendo adivinhação da peneira cair do preto acusado: lideranças etnorreligiosas numa sociedade escravista. In: COSTA, Valéria. GOMES, Flávio (Org). **Religiões negras no Brasil: da escravidão à pós-emancipação**. São Paulo: Selo Negro, 2016.

MOREIRA, Carina Maria Guimarães. Metáforas da Memória e da Resistência: uma análise dos pontos cantados na Umbanda. **XI Congresso Internacional da ABRALIC: tessituras, interações, convergências - USP – São Paulo: 13 a 17 de julho de 2008**.

NEGRÃO, L. **Entre a Cruz e a Encruzilhada**. São Paulo: EDUSP, 1996.

ORTIZ, R. **A Consciência Fragmentada**. Rio de Janeiro: PAZ E TERRA, 1980.

PEREIRA, Isabel Cristine Meireles. **As vozes que falam a cada tambor que soa: uma reflexão acerca da formação da língua portuguesa através do Tambor de Mina de São Bernardo/ MA**. Monografia (Graduação) – Curso de Linguagens e Códigos/Língua Portuguesa. São Bernardo – MA: Universidade Federal do Maranhão, 2019. Disponível em: <https://monografias.ufma.br/jspui/bitstream/123456789/3107/1/ISABEL-PEREIRA.pdf>

PUENTE, Raquel Luz. **As metáforas negras na Bíblia**. 2013. Dissertação (Mestrado em Estudos da Linguagem) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2013.

PRAZERES MARANHÃO, Frei Francisco de N. Sra. dos. **Poranduba Maranhense, ou Relação histórica da província do Maranhão**. São Luís: Edições da AML, 2012 [orig. 1818].

SANTOS, Thiago Lima dos. **Navegando em duas águas: tambor de mina e pajelança em São Luís do Maranhão na virada do século XIX para o XX**. 2014. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Maranhão. São Luís: EDUFMA/PPGCS, 2014.

SANTOS, J.T. **O dono da terra**. SALVADOR: SARAH LETRAS, 1995.

SANTOS, Daniela Cordovil Corrêa dos. **Religiões de matriz africana no Pará: entre a política e o ritual**. Recife: PARALELLUS: Ano 3, n. 5, jan./jun. 2012, p. 59-73. ISSN: 2178-8162

SARDINHA, Tony Berber. **Metáfora**. São Paulo: Parábola Editorial, 2007.

SILVA, Felipe Costa. **Matriz São Bernardo: de capela a santuário**. Fortaleza: Imprece, 2017.

SILVA, Gisélia Castro. **Cultura popular e comunicação contemporânea no Brasil: televisão e telejornalismo na Bahia e no Maranhão- anos 2011/2012**. Tese (Doutorado em Cultura e Sociedade) – Universidade Federal da Bahia, Instituto de Humanidades, Artes e Ciências Milton Santos, Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade, Salvador, 2015.

SILVA, W.G. **CANDOMBLÉ E UMBANDA – caminhos da devoção brasileira**. 1.ed. São Paulo: Atica, 1994.

SOUZA, Marina de Mello e. **Catolicismo negro no Brasil: santos e minkisi, uma reflexão sobre a miscigenação cultural**. Afro-Ásia, nº. 28, 2002a.

SOUZA, Marina de Mello e. **Reis e negros no Brasil escravista: história da festa de coroação de rei congo**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2002b.

TODOROV, Tzvetan. **Introdução à literatura fantástica**. Trad. Maria Clara Correa Castello. São Paulo: Perspectiva, 2007.

VEREZA, Solange. **O *lócus* da metáfora**: linguagem, pensamento e discurso. Niterói: Cadernos de Letras, n. 41, 2010.