

A TRANSMISSÃO ORAL NOS TERREIROS DE CANDOMBLÉ: MEMÓRIA E HISTÓRIA DO POVO DESCENDENTE DE AFRICANOS EM JUAZEIRO-BA.

MARIA ROSA ALMEIDA ALVES¹

KLEYTON GUALTER OLIVEIRA SILVA²

RESUMO

Este artigo aborda a pesquisa em estudos culturais, tendo a oralidade enquanto forma de transmissão de rituais e conhecimentos ancestrais praticados nos terreiros de candomblé do bairro Quidé da Juazeiro-Bahia, um elemento de manutenção da memória coletiva do povo negro nessa região do semi-árido baiano. Tendo a oralidade como mecanismo disseminador da memória, cultura e identidade dos povos afro-brasileiros e africanos, sigo considerando os conceitos de cultura em Geertz(2008), a diáspora africana e as mediações em Hall (2003), a produção cultural na mesma diáspora em que Gilroy enfatiza o seu caráter de desterritorialização e as experiências de trocas simbólicas. Estudamos a constituição das religiões de matriz africana em Bastide (2003) Beniste (2002) e Caputo (2012), buscando nas interações orais a forma de transmissão e reagregação de conhecimentos ancestrais e identidades dos que chegando às Américas foram segregados de seus familiares, vizinhos e parentes. Encontrando na continuidade e preservação dos cultos de matriz africana como resistência ao acultramento imposto neste novo mundo pelo regime opressor do homem branco/europeu caucasiano e cristão. Salientamos o valor da palavra falada para os povos africanos, considerando o modo de transmissão oral um veículo potencializador da manutenção da memória ancestral, e assim, da história do povo negro, resultado de inúmeros processos e fluxos de desintegração/ interação/ressignificação, no Quidé, em Juazeiro – Bahia, e nesse território.

PALAVRAS-CHAVE: ÁFRICA – IDENTIDADES – MEMÓRIA ANCESTRAL – ORALIDADE.

¹ Graduada em Letras/Português e suas Literaturas pela Universidade Estadual da Bahia-UNEB Campus IX; possui Especialização em Cultura e História Afrobrasileira pelo Instituto Segmentum e é Mestranda em Educação Cultura e Territórios Semiáridos - PPGESA – UNEB Campus III. Leciona na Rede Estadual da Bahia e na Universidade de Pernambuco – UPE – Campus Petrolina.

² Licenciado em Ciências Sociais pela UNIVASF – Universidade Federal do Vale do São Francisco; Mestrando em Educação Cultura e Territórios Semiáridos - PPGESA – UNEB Campus III. Leciona na Rede Estadual da Bahia e na Universidade de Pernambuco – UPE – Campus Petrolina

INTRODUÇÃO

Neste artigo, apresentamos uma abordagem sobre a importância da transmissão oral para um dos mais conhecidos cultos de matriz africana, o candomblé; sua relação simbólica e seu elo com a memória da África, na perspectiva de encontrar nesses lugares de práticas sagradas - os terreiros - elementos que representem a memória dos escravizados que viveram nesse território, tendo em vista a relação desses cultos com o social, o cultural e o comunitário. O presente trabalho se compõe de fragmentos temáticos do Projeto de Pesquisa em andamento do Programa de Pós-graduação do Mestrado em Educação, Cultura e Territórios Semiáridos – PPGESA/UNEB Campus III.

A pesquisa tem um perfil etnográfico e abordagem fenomenológica, tendo como base teórica, entre outros, os estudos de Clifford Geertz (2008), os quais abordam a cultura como elemento constituído de simbologias (conceito semiótico). Também Hall (2003) em suas considerações sobre diáspora e cultura, afirma que os encontros culturais propiciam processos criativos de reinvenção e tradução para manter a autenticidade, a tradição, e estabelecer uma originalidade dialógica.

Não é novidade falar dos processos capitalistas que produziram o sistema escravocrata no Brasil e de como essa prática obrigou compulsoriamente milhões de africanos a atravessar o Atlântico em embarcações sob condições subumanas para viverem em condições de escravizados no Brasil, replicando situações idênticas de outros países americanos.

O processo de escravização, na consumação do capitalismo pré-industrial do Brasil Colônia destinou aos recém-chegados da África as piores condições de trabalho e de existência. Mas entre esse conjunto de atrocidades, talvez a mais cruel tenha sido a separação de grupos familiares e/ou da mesma etnia. A dispersão ocorrida no Brasil com suas dimensões continentais resultou em uma desagregação forçada dos laços familiares entre os escravizados. Esse movimento de forma mais ampliada ficou conhecido como diáspora, que se deu da África para as Américas e a Europa, as etnias se espalharam e sofreram uma desagregação de elementos constituidores da sua unidade social; a religiosidade, a língua, os laços familiares e grupais.

A venda dos homens e mulheres africanos para fazendeiros em diferentes localidades provocou a dispersão dos grupos com afinidades, e assim, impossibilitava também que esses realizassem seus cultos. Junte-se a isso, o fato dos fazendeiros e patrões não permitirem a socialização entre os povos africanos escravizados, ou restringi-la, apenas a momentos ou situações muito esporádicas.

Porém, não se pode subestimar a capacidade de articulação e de reagregação social de um contingente estimado em 12 a 15 milhões de pessoas. Afirma Stella Guedes Caputo (2012), em sua pesquisa de doutorado sobre Educação nos Terreiros:

Quinze milhões de pessoas, de diferentes regiões da África, que traziam suas relações com a vida, a morte, as pessoas, a natureza, a palavra, a família, o sexo, a ancestralidade, Deus, deuses, as energias, a arte, a comida, o tempo, a educação [...] espalhadas assim formaram o que se chama de diáspora africana, ou seja, os negros e negras que, nesse caso, sequestrados e sequestradas de suas terras, levaram consigo suas tradições, mantendo-as e recriando-as no mundo, inclusive no Brasil (CAPUTO: 2012, p. 40).

Nessa perspectiva, entendo o candomblé como uma recriação dos rituais religiosos africanos, praticados por homens e mulheres que tiveram que reinventar toda a sua existência, uma insigne de reorganização e manutenção mínima de valores por eles considerados essenciais, ligados às questões do sagrado e das práticas simbólico-culturais. A organização do culto do candomblé nesse contexto seria o reagrupamento de conhecimentos no sentido de resistência e manutenção do pertencimento.

Conforme estudiosos que se dedicam à pesquisa sobre os modos de viver dos povos africanos, a exemplo de Amadou Hampatê Bá, Roger Bastide e Pierre Verger, a transmissão cultural tradicionalmente ocorre entre esses povos através da oralidade. Isso conduz às considerações entre a ligação intrínseca entre memória e linguagem oral, que busco entender o funcionamento nos terreiros de candomblé da comunidade de Quidé, na cidade de Juazeiro, estado da Bahia, Brasil, onde ainda persistem rituais e práticas que têm na memória e na oralidade seu embasamento secular. São elementos como cantos em yorubá, palavras e expressões nessa e em outras línguas africanas, nas quais também são transmitidas informações ritualísticas consideradas “segredos”, necessárias para que a manutenção do culto seja possível, e passe de uma geração para outra.

Partindo desse entendimento, neste artigo pretendo construir tessituras entre pesquisa cultural, memória e oralidade, buscando sincronizar esses fatores, como forma de

compreender os contextos produzidos pelos homens e mulheres tanto no passado quanto no presente, enquanto produtores e significadores do seu fazer no mundo.

2. DIÁSPORA E IDENTIDADE CULTURAL: SIGNIFICADOS E CONSTRUÇÕES

Começamos perguntando: qual o sentido da manutenção da memória para os povos africanos que viveram e vivem a diáspora? Qual a importância dessa preservação, como forma de manter os laços com sua ancestralidade? Como se articulam as identidades dos sujeitos dispersos a partir de novas organizações simbólicas? Como reconhecer a complexidade das trocas culturais entre indivíduos em circunstâncias de hibridação e mesclagem?

O espalhamento de povos oriundos da África pelas Américas e Europa ou diáspora negra na perspectiva de Gilroy (1993) e Hall (2003) constituindo uma desterritorialização que por sua vez proporcionou o contato entre culturas e modos de existir entre esses povos. Essa aproximação tem dado lugar à produção de diferentes elementos identitários, entre os quais se situam as crenças e práticas religiosas.

A diáspora negra constitui um novo campo paradigmático para os estudos sobre cultura, uma vez que abre um leque de compreensões das articulações do povo negro e suas incansáveis formas de enfrentamento à escravidão. Assim como registra Gilroy (1993) em *O Atlântico Negro*, a arte, a música, e outras formas subjetivas e simbólicas foram e tem sido importantes à proporção da participação política negada a esses povos.

Inclua-se e essa forma de resistência as práticas religiosas de matriz africana, que embora combatidas pela opressão do sistema escravocrata, encontraram formas de metamorfosear e por aqui continuar a viver e resistir. Como descreve Caputo (2012) sobre as religiões afro-brasileiras, afirmando que a África é o campo de origem e o Brasil, de desenvolvimento das religiões africanas. Prandi (2003) também afirma que essas religiões inicialmente se fizeram sincréticas, de forma a poderem sobreviver no ambiente da colonização. A cosmologia africana consiste na explicação do mundo pela criação de Olorum, em que participam também os Orixás, seres encantados que tanto podem ser identificados como ancestrais ou como divindades.

Com a perspectiva de se manter uma vinculação simbólico-religiosa com sua origem na distante África, preservou-se a religião como forma de ameniza a dor de homens

e mulheres que se viram em terras distantes, diante de uma nova e terrível realidade, com pessoas estranhas, uma língua estranha, e estranhos modos de viver. Para que suas crenças fossem minimamente organizadas em meio a todas as formas de repressão vividas, houve a necessidade de reinventar alguns mecanismos simbólicos, como forma de resistência. Como afirma Sodré (1988; p. 121): “a resistência é um efeito da heterogeneidade cultural num mesmo território político.”

Canclini (2003), também propondo reflexões a respeito do que seria tradição e modernidade, afirma o processo de hibridação cultural na América Latina, em que essa dinâmica produz sínteses imprevistas e desdobramentos em diversas áreas, inclusive sobre a compreensão simbólica e as crenças.

Para Gilroy (1993) as culturas vernaculares têm viajado, tornando-se outras formas culturais expressas na música, danças e crenças que revelam essa reinscrição contínua, o que por sua vez faz emergir a visibilidade sobre a complexidade das culturas negras.

Ao tratar do tráfego bilateral promovido pela diáspora e da hibridização resultante dessas constantes trocas, Gilroy (1993) também demonstra a impossibilidade de uma essência pura africana, visto que essas constantes trocas culturais produziram e produzem hibridismos ao longo do tempo, fazendo emergir outras construções simbólicas.

3. OS TERREIROS DE CANDOMBLÉ: LAÇOS ENTRE MEMÓRIA E ORALIDADE

Acreditamos que para esses povos, agora afro-brasileiros, a memória, mesmo fragmentada, foi o que possibilitou a constituição de um novo fazer cultural que afirma a sua identidade, a partir de elementos ressignificados nesse contexto de diáspora, com novas possibilidades e vivências. Compreendendo como Canclini (2003), as fronteiras móveis e a interculturalidade, buscaram encontrar na memória coletiva reconstruída uma força que possibilitou a existência dos povos de terreiro, de modo que esses povos puderam sustentar seus modos de crer e de viver.

A construção da memória, para Howbanck, não é um bloco homogêneo, mas um conjunto de representações que permeiam aspectos da memória de cada indivíduo, e, portanto, também está sujeita às flutuações pertinentes a este.

Diríamos voluntariamente que cada memória individual é um ponto de vista sobre a memória coletiva, esse ponto de vista muda conforme o lugar que ali eu

ocupo, e que este lugar mesmo muda segundo as relações que mantenho com outros meios (2006, p. 51).

Os povos africanos que vieram para o Brasil e outras colônias nas Américas traziam entre homens e mulheres além de conhecimentos comuns, ainda figuras de destaque na sua organização social, tais como profissionais especializados em artes e ofícios como engenharia, ourivesaria, metalúrgica. Outros eram sacerdotes, reis, rainhas e princesas.

Todo o acervo cultural trazido por esses homens e mulheres constituiu um conjunto de saberes, embora fragmentados e isolados em seus lugares de escravização, de alguma maneira se agregaram, misturaram-se, constituindo o que podemos considerar outro conjunto de novos fatores constituídos ao longo do tempo.

Foram muitos os grupos étnicos trazidos para o Brasil e outras colônias, entre os quais, os de origem nagô, os malês, os ketu, os bantos. De acordo com Sodré (1988; p.119), os nagôs foram os últimos grupos africanos a se estabelecerem no Brasil, entre o final do século XVIII e XIX, e embora todas as formas de desestruturação econômica, familiar, política e mítica dos africanos de maneira geral, os nagôs foram os que conseguiram reimplantar de forma mais extensa “e com maior alcance estrutural na Bahia” (idem), os elementos básicos de sua organização simbólica de origem.

Sodré (1988 p. 120) salienta também que durante todo o período em que perdurou o sistema escravocrata, os negros criaram “formas paralelas” de organização social, a) de ordem econômica: poupanças para compra da alforria de escravos urbanos b) de ordem política, por exemplo, para dirimir disputas internas de uma nação ou etnia, ou para preparação de fugas, ou ainda confraria de assistência mútua, sob a aparência de atividades religiosas cristãs. Sobre as resistências de ordem mítica, Sodré afirma:

A elaboração de uma síntese representativa do vasto panteão de deuses ou entidades cósmicas africanas (os *orixás*), assim como a preservação do culto dos ancestrais (os *eguns*), e a continuidade de modos originais de relacionamento e de parentesco; de ordem linguística – a manutenção do yorubá como língua ritualística (SODRÈ. 1988, p. 120).

Esse conjunto de dispositivos identitários e culturais trazidos pelos povos africanos sobreviveram, de certa maneira, graças à reinvenção de suas práticas religiosas como o candomblé, e continuam resistindo de forma majoritária nos terreiros, onde ainda se pratica o *yorubá*, onde ainda é possível a manutenção de rituais e elementos míticos a partir da transmissão oral.

Bastide (1999) ao fazer uma abordagem sobre os povos africanos e seus rituais religiosos, identifica dois fatores que são os ritos e os mitos, assegurando que no caso brasileiro, os ritos africanos resistiram de forma mais precisa, embora os mitos persistissem em menor quantidade. Os ritos estão associados aos “segredos” e prevaleceram através da memória de pais e mães de santo, sendo transmitidos aos iniciados, no momento certo e de acordo com a dinâmica organizacional do terreiro.

O sentido que se atribui à cultura, conforme Geertz (2008) é estritamente relacionado aos significados. Nas suas próprias palavras, cultura é um conceito “essencialmente semiótico”; a cultura estaria localizada “na mente e no coração dos homens” (p. 14). Esse mesmo autor expõe duas possíveis formas de conceber “cultura”, ambas viciadas pelo obscurecimento provocado pelo olhar reducionista do observador: ou conceber a cultura como uma realidade “superorgânica”, autocontida com forças e propósitos em si mesma, ou considerar que ela pertence ao padrão bruto de acontecimentos comportamentais, o que significa reduzi-la. A cultura, para Geertz, é pública, porque seu significado é público. Ela consiste em estruturas de significados socialmente estabelecidas, é um conceito semiótico, “sistemas entrelaçados de signos...” (p. 16).

Para Hall (2003; p. 37), “as culturas sempre se recusaram a ser perfeitamente encurraladas dentro das fronteiras nacionais”. Pelo fato de transgredirem limites, os saberes movem-se, e se reconstruindo, modificam também as relações entre os indivíduos e destes com seus referenciais. Como também salienta Hall (2012) As identidades dos sujeitos se reafirmam, se reconstroem e agregam novas percepções num dinamismo híbrido.

Mediante essa abordagem de Hall, consideramos uma aproximação entre os conceitos de cultura desses dois estudiosos, visto que a perspectiva dos estudos culturais de Geertz tem o comportamento humano como “ação simbólica”. Por isso, ele afirma: conhecer o que representa a cultura dos grupos humanos é um trabalho minucioso que envolve a subjetividade, e assim o papel do pesquisador é investigar que importância a cultura tem para esses para esses grupos. E ainda que o trabalho etnográfico “é como tentar ler um manuscrito estranho, desbotado, cheio de elipses, incoerências [...]” (GEERTZ; 2008; p. 11). Assim, para conhecer o conjunto de elementos considerados objeto de estudo nesta pesquisa, é preciso adotar os princípios da etnografia, buscando conhecer o mais de perto possível o ambiente que consideramos fundamental para a transmissão e manutenção

da memória ancestral. A partir da narrativa dos negros aqui chegados como escravizados é que a história dos terreiros de candomblé foi se constituindo e, nas palavras da yalorixá Mãe Maria de Tempo, do terreiro Bandalecongo do Quidé (Juazeiro-Bahia), “nossa religião vem de muito longe, vem daqueles africanos que passaram por aqui e não estão mais aqui”.

A relação dos povos de santo com a divindade pertence a uma cosmogonia muito particular, a qual descreve José Beniste (2002) situando no primeiro plano a divindade superior, Deus-Olodumaré: força criadora que dá existência a outros seres. O homem, como “força suprema, a mais poderosa entre os seres criados visíveis” (BENISTE; 2002, p. 123). Destacam-se as entidades e fundadores de clãs, os ancestrais, ou os “primeiros pais do homem”, de tal modo que:

Essa ancestralidade *Okú orun* - possui uma força extraordinária como fundadora do gênero humano familiar e propagadora da divina herança da força vital. Por esse motivo é sempre invocada e cultuada nos ritos de iniciação. [...] O Candomblé absorveu essa ideia, como qualquer africano, ao crer e aceitar a existência ativa dos antepassados (BENISTE: 2002 p. 123/124).

Com essa vinculação à memória dos que já partiram, mas que ainda permanecem como referência viva, os rituais sagrados do candomblé têm a função de estabelecer um *continuum* entre gerações, produzindo um sentimento de pertencimento a uma família estendida que por sua vez, favorece a manutenção de vínculos identitários. Tendo em vista essa compreensão, de que os terreiros representam a continuidade de uma memória ancestral - através das práticas simbólicas/religiosas que se mantiveram e se reconstruíram para perdurar mediante a nova situação de diáspora dos africanos - é que tomamos como subsídio a etnografia de Geertz, na busca de reconhecer elementos que de fato sustentem a oralidade como fator de manutenção da memória.

3.1. O LAÇO ENTRE O PRESENTE E O PASSADO: ORALIDADE E SUA IMPORTÂNCIA PARA OS POVOS AFRICANOS

Para a tradição africana, a fala é considerada divina, tendo uma importância crucial para a educação, a transmissão de valores e da própria história. A memória de quem utiliza a oralidade para transmitir conhecimentos é muito ampla. Os guardiões da tradição oral africana (os “domas”) detêm o conhecimento transmitido pela tradição oral de sua comunidade.

Como afirma Hampatê Ba (2010; p.180): “a palavra falada se empossava, além de um valor moral fundamental de um caráter sagrado vinculado à sua origem divina, às forças ocultas nela depositadas[...] Não era utilizada sem prudência”. Para esse historiador, “a tradição oral esculpe a alma do homem africano” e “as primeiras bibliotecas do mundo foram o cérebro do homem.” Essas afirmações indicam a importância da transmissão de saberes através da oralidade, e reafirma que essa forma de transmissão, presente no cotidiano dos terreiros, pode se constituir num veículo fortalecedor da cultura afro-brasileira em sua multiplicidade.

A oralidade das sociedades africanas fortalece a ligação entre o homem e a palavra e fortalece a memória. O universo visível é considerado a concretização do universo invisível e isso se dá através da palavra.

Além dos *griots*, homens responsáveis pela transmissão de informações entre as comunidades e as gerações, nas sociedades da costa ocidental da África, registra Hampatê Ba a presença dos *domas*, os quais, segundo ele, têm uma memória extraordinária e aprofundam seus conhecimentos durante toda a vida. Conhecem a ciência das coisas que compõem o lugar, as plantas, as águas, as ciências astronômicas, biológicas, exotéricas e a cosmogonia, base de suas crenças e sistemas religiosos.

Os domas obrigam-se a respeitar a verdade, pois a fala está em relação direta com a ruptura ou a manutenção da harmonia entre o homem e o mundo que o cerca. Isso tudo é uma ciência da vida, que sempre se relaciona à vida prática dos homens e mulheres.

A importância da palavra falada é tanta, que os domas são considerados os portadores dos ensinamentos divinos e, portanto, responsáveis pelo equilíbrio entre o mundo visível e o invisível.

O que se encontra por detrás do testemunho é o próprio valor do homem que faz o testemunho, o valor da cadeia de transmissão da qual ele faz parte, a fidedignidade das memórias individual e coletiva e o valor atribuído à verdade em uma determinada sociedade [...]. É, pois, nas sociedades orais que não apenas a função da memória é mais desenvolvida, mas também a ligação entre o homem e a Palavra é mais forte. Lá onde não existe a escrita, o homem está ligado à palavra que profere. Está comprometido com ela. Ele é a palavra e a palavra representa um testemunho daquilo que ele é. A própria coesão da sociedade repousa no valor e no respeito pela palavra”. (HAMPATÉ BA, 2010, 182).

A palavra transmite axé; em rituais religiosos a palavra acompanhada da energia ou “hálito”, de gestuais, ultrapassa seu conteúdo semântico racional liga-se à afetividade (SANTOS; 1986). A autora também considera o vínculo entre a ancestralidade e a

convivência como formadores do processo identitário dos afrodescendentes brasileiros. Dessa maneira, os rituais religiosos têm na palavra a concretização máxima da sua existência: é na manifestação dos orixás, na palavra do babalorixá ou da yalorixá que reside à mensagem redentora, que pode trazer a paz ou despertar os filhos - de santo ou não - para a luta. E é essa palavra que sendo repassada de uma geração a outra, reitera a importância desses rituais e mantém viva sua simbologia, como elo de pertencimento. A palavra, as mensagens transmitidas pelos orixás, assim como os conselhos dos pais e mães de santo representam o que há de essencial e serve para reforçar a conduta do grupo, sejam filhos de santo ou não; alimentando o sentimento de pertencimento e unidade do grupo.

4. VOLTANDO À ORIGEM: O CULTO DO CANDOMBLÉ E A MANUTENÇÃO DA MEMÓRIA ANCESTRAL NUM CENÁRIO DE HIBRIDISMO CULTURAL

Considerando a religiosidade como elemento consolidador das identidades, entendo que a prática dos rituais que simbolizam a presença e o cuidado dos ancestrais/orixás, com os indivíduos, é uma forma de promover a religação de sentidos para aqueles negros e negras, os quais viviam em condições degradantes tanto do seu corpo físico, quanto da sua estrutura psíquica. Compreendo a manutenção de laços afetivos entre os grupos étnicos ou familiares africanos como fator decisivo para a continuidade de suas existências, embora as humilhações e maus tratos impostos.

Hoje, esse mesmo conjunto de símbolos e ritos alimentam a pertença de descendentes daqueles numa espécie de filiação e agregação mística. Conforme também afirma Caputo (2012) os praticantes do candomblé, ao longo do tempo tem sido alvo de perseguições, tanto pela via da repressão policial, quanto pelas autoridades públicas e grupos de religiosos pentecostais.

Esse contexto de adversidades, tem provocado nos seguidores das religiões de matriz africana, notadamente do candomblé, o sentimento constante de vulnerabilidade. Em muitos casos, a perseguição se materializa através de agressões às pessoas desses cultos ou ataque aos seus locais sagrados de culto, além de outras formas de intimidação.

Como forma de sobrevivência desses cultos, a aproximação com setores da igreja católica produziu o que conhecemos como “sincretismo”, que representa a incorporação de nomes de santos católicos aos orixás do candomblé ou a associação entre esses, como

assegura Caputo (2012) serve como forma de manter aquilo que de fato tem importância para a comunidade.

Nessa trajetória, a oralidade tem sido a forma como os rituais do candomblé sobrevivem. Afirmo também Caputo (idem) que o registro oral constitui relatos, cantigas, rezas, ensinamentos, provérbios que vão sendo transmitidos entre gerações e servem como referenciais para a continuação dos cultos, os processos de iniciação, também chamados de “feitura” do santo, a cartografia dos búzios. Elementos imateriais como os ritos, a língua yorubá - em que são cantados alguns cantos dos orixás, e designa objetos e rituais - tornam os terreiros lugares privilegiados do encontro entre o tradicional e o moderno, em vista de preservar o sagrado.

Os campos de saberes têm fronteiras tênues, e para além disso, percebemos que os rituais sagrados permanecem sendo o principal meio pelo qual a memória ancestral ainda se replica e se redesenha, não deixando de ser elemento vivo entre os locais sagrados, os terreiros de candomblé.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A produção deste material teve a pretensão de propor a discussão sobre a oralidade como fator de grande importância para o registro e transmissão dos saberes sagrados do candomblé, e assim, a palavra como centro da manutenção de uma memória ancestral do povo negro.

Fragmentos do Projeto de Mestrado que tem como *locus* de pesquisa os terreiros situados no bairro Quidé em Juazeiro (BA). Seguimos entendendo que a etnografia realizada nesses locais sagrados possibilitará a aproximação necessária com o objeto de pesquisa, tornando viável o conhecimento acerca da importância da oralidade como fator de manutenção de uma memória coletiva ancestral, num contexto de pós-modernidade e inter-relações culturais. Conforme indicam os teóricos que embasam esta pesquisa, há um longo percurso a ser feito buscando aprofundar o estudo sobre as relações entre oralidade e memória, o que já ficou bastante evidenciado neste artigo.

Utilizando os estudos culturais de Geertz (2008) é possível adentrar na compreensão dos fatores simbólicos constituintes da cultura dos povos africanos cujos descendentes

continuam realizando seus rituais - reconstruídos num contexto de inter-relações múltiplas – a fim de situá-los em seu significado para o fortalecimento das identidades coletivas.

Pela amplitude da temática, estou certa de que esse estudo representa apenas um recorte da questão cultural afro-brasileira, porém este artigo pretendeu oferecer uma modesta contribuição para que sejam suscitadas outras pesquisas a respeito.

6. REFERÊNCIAS

BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil**. São Paulo: EdUSP, 1999

BENISTE, José. **Orum-Aiyé: o encontro de dois mundos: o sistema de relacionamento nagô-yorubá entre o céu e a Terra**. 3ª. Ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002

CAPUTO, Stela G. **Educação nos Terreiros**. Rio de Janeiro: Pallas, 2012.

CANCLINI, Néstor G. **A modernidade depois da pos modernidade**. In: BELUZZO, Ana Maria de Moraes (Org.). **Modernidade: vanguardas artísticas na América Latina**. São Paulo: Memorial da América Latina, 1990.

GEERTZ, C. **A interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: Ed. LTC; 2008.

GILROY, P. **O Atlântico Negro**. São Paulo: Editora 34; 1993.

HAMPATÉ BÂ, Amadou. **A Tradição viva**. História geral da África. Editado por Joseph Ki-Zerbo. – 2. Ed. Ver. – Brasília : UNESCO, 2010, p. 167-212.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Centauro, 2006

HALL, Stuart. **Pensando a Diáspora** (Reflexões Sobre a Terra no Exterior). In: **Da Diáspora: Identidades e Mediações Culturais**. Liv Sovik (org); Trad. Adelaine La Guardia Resende. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da Unesco no Brasil, 2003.

_____. **A Identidade Cultural na Pós Modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A; 2012

PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos orixás**. Companhia das Letras, São Paulo, 2003.

SANTOS, Joana E. **Os nagôs e a morte**. Petrópolis: Vozes, 1986

SODRÉ, Muniz. **A Verdade Seduzida**. Rio de Janeiro: Ed. Francisco Alves, 1988.

VERGER, Pierre 1982. **Etnografia religiosa iorubá e proibidade científica**. Religião e sociedade, 8. Rio de Janeiro: Centro de Estudos da Religião, Instituto Superior de Estudos da Religião, pp. 3-10.