



A TRANSMISSÃO ORAL COMO DINÂMICA DA MEMÓRIA E CONSTRUÇÃO DE IDENTIDADES AFROBRASILEIRAS

Maria Rosa Almeida Alves

Graduada em Letras Português/ Literatura; discente do Mestrado Multidisciplinar em Educação, Cultura e Territórios Semiáridos (PPGESA) - Universidade do Estado da Bahia – UNEB – DCH III – Juazeiro (BA)

rosaroseiralves@gmail.com

Juracy Marques dos Santos

Doutor em Cultura e Sociedade, pós-doutor em Antropologia e em Ecologia Humana, e professor Titular da UNEB –DCH III.

juracymarques@yahoo.com.br

Resumo: Este trabalho aborda a transmissão oral enquanto mecanismo principal para a comunicação de conhecimentos relacionados aos aspectos litúrgicos e simbólicos dos cultos de matriz africana, notadamente o candomblé em dois terreiros do bairro Quidé em Juazeiro – Bahia. O objetivo da pesquisa foi identificar de que forma os homens e mulheres da família estendida de santo utilizam-se desse mecanismo para fortalecer as suas identidades e a memória ancestral, num processo constante de aprendizagens que passa através das gerações. Consideramos essas práticas potencialmente educativas no sentido de provocarem impactos significativos na vida dos indivíduos que com elas convivem, tais como o sentimento de pertença, o respeito ao outro, a tolerância, a autoestima. Indo a campo, utilizamos a pesquisa participante, de base etnográfica, no intuito de coletar dados junto a pessoas vinculadas aos terreiros citados, mediante os quais fosse possível referenciar o aporte teórico que fundamentou esse estudo. Nessa perspectiva, as informações coletadas em campo corroboraram os pressupostos teóricos adotados, assim como os resultados encontrados demonstram o quanto os filhos e filhas de santo, tanto quanto os responsáveis pelos terreiros – yalorixás e babalorixás - consideraram a oralidade como ferramenta de transmissão do sagrado. Foi possível compreender de que forma isso afeta diretamente suas identidades socioculturais na comunidade onde vivem, onde gera uma relevante rede de saberes.

Palavras-chave: Transmissão de saberes, aprendizagens, cultura oral.

1.INTRODUÇÃO

O Brasil - e em particular, o Nordeste brasileiro - é um território de cruzamento de identidades, tendo na base constituinte da nação a presença de homens e mulheres africanos que se multiplicaram em suas descendências e hoje se situam nos espaços sociais marcados pela ancestralidade. Ao longo dessa trajetória, esses povos africanos, na multiplicidade de origens, desenvolveram maneiras de permanência dos traços constituidores da sua memória e identidade, numa constante intersecção com outros povos e suas particularidades desses. Um desses elementos basilares é a transmissão oral.



Neste artigo, portanto, apresentamos uma discussão sobre a oralidade enquanto elemento fundamental para a transmissão de saberes em dois terreiros de candomblé, numa comunidade urbana de Juazeiro-Bahia. Acreditamos que esses processos de transmissão oral que ocorrem na comunidade, através da família estendida de santo, produzem a manutenção e a disseminação de saberes tradicionais que devem ser considerados num contexto de interações socioculturais, e, portanto, educativos.

Entendemos, por outro lado, que a oralidade não está na contramão da escrita, e sim, que ambos são processos que guardam suas potencialidades nos sentidos da transmissão de informações, conteúdos e saberes, e que, no caso específico dos terreiros, por suas condições específicas de existência, a transmissão oral foi a forma encontrada para que o conhecimento ancestral não se perdesse.

Em busca de identificar o papel da oralidade nesses lugares de práticas ritualísticas - os terreiros - como legado da memória dos escravizados que vieram para esse território, buscamos através da pesquisa de base etnográfica nos aproximamos dos elementos constitutivos dessa oralidade. Assim, foi possível a coleta de informações *in loco*, com visitas sistemáticas aos terreiros *Bandaleongo* e *Ilê Asé Omynkaiodé* e gravação de conversas e de cânticos/atos rituais em línguas africanas como Yorubá e Banto, e registro escrito de palavras e expressões específicas desses idiomas.

Teoricamente, nos embasamos em estudos como os de Clifford Geertz (2008), que aborda a cultura como elemento constituído de simbologias (conceito semiótico). Também em Hall (2003) cujas considerações sobre diáspora e cultura explicitam que os encontros culturais propiciam processos criativos de reinvenção e tradução para manter a autenticidade, a tradição, e estabelecer uma “originalidade” dialógica. Os estudos de Sodré (1988), entre outros, também tratam sobre os rituais sagrados na perspectiva de um saber ancestral que envolve não somente as palavras, mas um conjunto de procedimentos simbólicos, e isso confere   oralidade um valor específico na comunidade do

1.1.Ponto de partida: da África ao Nordeste brasileiro

Partimos da organiza o capitalista que produziu o sistema escravocrata no Brasil e como essa prática obrigou alguns milhões de africanos a atravessar o Atlântico em embarca es sob condi es sub-humanas para se tornarem escravizados no Brasil e em outros países americanos. De acordo com Marques e Novais (2015), para a América a quantidade de escravizados trazidos



chegou a 15 milhões, e pra o Brasil, em torno de 3,5 milhões. A comercialização de pessoas da África para as Américas deu-se, em grande parte, através de bases portuguesas e brasileiras situadas no continente africano, em postos como Luanda e Congo (MILLER; 2008) ao longo dos séculos XVI a XVIII.

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 e comunitários entre os escravizados.

Esse movimento, de forma mais ampliada, é conhecido como diáspora, que se deu da África para as Américas, a Europa e outras partes do mundo, em que as etnias se espalharam e sofreram uma desagregação de elementos constituidores da sua unidade social: a religiosidade, a língua, os laços familiares e grupais.

Grande parte dos africanos embarcados dos portos da África para o Brasil veio para o Nordeste, notadamente para as capitanias de Pernambuco e Bahia, onde se ocuparam prioritariamente do trabalho nos canaviais e nos engenhos que produziam açúcar, conforme documenta Miller (2008). Porém, não se pode subestimar a capacidade de articulação e de reagregação social de um contingente estimado em 12 a 15 milhões de pessoas, como 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, seqüestrados e seqüestradas de suas terras, levaram consigo suas tradições, mantendo-as e recriando-as no mundo, inclusive no Brasil (CAPUTO: 2012, p. 40).

Nessa perspectiva, entendemos a prática do candomblé - e outras práticas ritualísticas como a umbanda - como uma possibilidade de recriação dos rituais religiosos africanos praticados por homens e mulheres que aqui tiveram que reinventar e reafirmar toda a sua existência, abrindo assim possibilidades de algum tipo de reorganização e manutenção mínima de valores por eles considerados essenciais, ligados às questões do sagrado e das práticas simbólico-culturais. A organização dos cultos de matriz africana, nesse contexto, seria o reagrupamento de conhecimentos no sentido de construir estratégias de pertencimento.

Conforme estudiosos que se dedicam à pesquisa sobre os modos de viver dos povos africanos, a exemplo de Amadou Hampatê Bá (2010), Bastide (1999) e Sodré (1988) 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 buscamos detectar nos terreiros de candomblé, 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 sagrados, necessárias para que a manutenção do culto seja possível, e passe de uma geração para outra.

Diante de uma tecitura que envolve a pesquisa cultural, memória e oralidade, buscamos sincronizar esses fatores, numa perspectiva educativa abrangente, uma vez que o processo de transmissão de saberes diz respeito a homens e mulheres de uma comunidade que começa no terreiro, mas abrange um bairro inteiro da periferia de uma cidade de médio porte. Compreender como homens e mulheres - tanto no passado quanto no presente - produzem significados para suas existências, num diálogo entre as raízes da identidade afrobrasileira e o que resultou de tantas intercorrências culturais, dos hibridismos, torna-se fundamental para situar as práticas aqui referidas como elementos educativos essenciais.

2.METODOLOGIA

Em busca da concretização desta pesquisa, foram realizadas visitas de campo com a finalidade de coletar dados junto aos participantes dos terreiros citados, numa perspectiva de base etnográfica, especificamente a observação participante. Pesquisar sobre a oralidade nos terreiros como elemento constituidor da memória dos afrodescendentes requer um olhar “de dentro para fora” do lugar onde essas mulheres e homens se encontram. O método etnográfico remete à reflexão de que os conhecimentos encontrados nos locais sagrados de culto estão se constituindo enquanto tal, e sempre em um movimento dialético de construção e reconstrução. Isso implica em fazer algumas considerações a respeito da postura descolonizadora.

Como defende Boaventura de Sousa Santos (2009), a dominação epistemológica que ainda vivenciamos causa uma “relação extremamente desigual de saber-poder que conduziu à supressão de muitas formas de saber próprias de povos e/ou nações colonizadas”. Assim, consideramos que o “epistemicídio” - como também se refere o mesmo autor – já tem sido bastante praticado ao longo do tempo em que somos colonizados, principalmente em relação ao conhecimento das tradições e culturas africanas e afrodescendentes.

Mediante esse viés, percebemos uma narrativa de preconceitos e crenças embasadas em dogmas religiosos que têm ao longo do tempo desqualificado as práticas das religiosidades de



matriz africana. As visitas realizadas aos locais de culto – terreiros – proporcionou a coleta de informações através de conversas informais com pessoas responsáveis pelos cultos e outros participantes, observação de festejos, eventos abertos à comunidade, e rituais que envolvem vários elementos simbólicos como rezas, incorporações de orixás, aconselhamentos. Todo o acervo cultural trazido por essas pessoas constituiu um conjunto de saberes, de alguma maneira se agregaram a outros e a eles também juntaram-se outros, constituindo o que podemos considerar um outro conjunto de novos de novos saberes elaborados ao longo do tempo.

Na perspectiva de Geertz (2008), o sentido que se atribui à cultura, é estritamente relacionado aos significados. Nas suas palavras, cultura é um conceito “essencialmente semiótico”; a cultura estaria localizada “na mente e no coração dos homens” (p. 14). Para Geertz (idem; p. 16), a cultura consiste em estruturas de significados socialmente estabelecidas, é um conceito semiótico, “sistemas entrelaçados de signos...”.

Hall (2003, p. 37), analisando as interações culturais na diáspora, afirma que “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 reconstróem e agregam novas percepções num dinamismo híbrido.

Para que persistissem elementos do culto ancestral, mesmo numa dialogicidade constante com outros saberes produzidos através do tempo, a palavra exerceu sua força, tornando-se o principal meio para que os conhecimentos referentes ao culto fossem transmitidos, conforme também documenta Caputo:

A oralidade, portanto, serve à estrutura dinâmica do nagô [...]. a expressão oral renasce constantemente e é produto de interação em dois níveis: o individual e o social. Social porque a palavra é ouvida, comunica e transmite o *Áse* dos antepassados a gerações presentes. E individual porque expressa e exterioriza um processo de síntese no qual intervêm todos os elementos que constituem o indivíduo (CAPUTO, 2012, p. 74).

Dessa forma, a transmissão oral tem uma importância crucial para a vida litúrgica dos terreiros, sendo fundamento básico para que esses rituais sejam mantidos, e através deles, a memória e as referências identitárias dos indivíduos.

2.1 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 que conhecemos como diáspora negra, na perspectiva de Gilroy (1993) e também de Hall (2003), compreende o espalhamento de povos oriundos da África pelas Américas e Europa, constituindo uma desterritorialização que por sua vez proporcionou o contato entre culturas e modos de existir entre esses e outros povos. Essa aproximação, por sua vez, 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.

De igual maneira, também persistiram as práticas religiosas de matriz africana, que embora combatidas pela opressão do sistema escravocrata, encontraram formas de se reconstituir e se reestabelecer a partir de significados atribuídos pelos que aqui passaram a viver. Como descreve Caputo (2012) sobre as religiões afro-brasileiras: “a África é o campo de origem, e o Brasil o campo de desenvolvimento das religiões africanas”. Reginaldo Prandi (2003) considera que essas religiões inicialmente se fizeram sincréticas, de forma a poderem sobreviver no ambiente da colonização.

Como também afirma Sodré (1988), as práticas religiosas dos africanos sobreviveram graças às suas formas de resistência e trocas, a exemplo da capacidade de fazer analogias com os santos católicos, a quem eram sistematicamente obrigados a prestarem culto, nas fazendas onde imperava a ordem católica. Defendemos que o sincretismo não é um modo de assimilação cultural, mas, antes, uma estratégia política de sobrevivência. A organização do que ficou conhecido como terreiros, os lugares onde era possível a prática ritualística sagrada para aqueles homens e mulheres escravizados, é assim descrita por Sodré (1988):

A forma mítica era essencial ao impulso nagô de preservação dos dispositivos culturais de origem. E como se tratava de uma cultura desterritorializada, constituíam-se associações (*Ebé*) que, com o pretexto religioso (ora visto com maus lhos, ora reprimido, ora ridicularizado, mas sempre entendido como prática de natureza religiosa pela ideologia dominante) se instalaram em espaços territoriais urbanos, conhecidos como roças ou terreiros. [...] As práticas do terreiro rompem limites espaciais, para ocupar lugares imprevisos na trama das relações sociais da vida brasileira (SODRÉ;1988, p. 21).



Nos terreiros, se desenvolveu a resistência à perseguição das forças policiais (CAPUTO, 2012) ao mesmo tempo em que esses lugares também se consolidam como pontos de encontro e fortalecimento da identidade cultural de negros e negras que se aproximam através do propósito de celebrarem seus cultos.

Com a perspectiva de se manter uma vinculação simbólico-religiosa com sua origem na distante África, nos terreiros manteve-se a religião como forma de amenizar 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”.

Néstor Canclini (2003) propondo reflexões a respeito do que seria tradição e modernidade, afirma também 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. Nesse contexto de interações culturais, reconhecemos inclusive que a oralidade coexiste com outros registros linguísticos na comunidade dos terreiros, tais como a escrita – para fixação de avisos, placas de instrução e outros usos - e a utilização de redes sociais com as quais as pessoas interagem constantemente. Entretanto, no caso específico dos rituais litúrgicos, o meio tradicionalmente utilizado é a palavra falada.

3. RESULTADOS E DISCUSSÃO

A pesquisa de campo tem demonstrado que para os povos de terreiro a oralidade tem uma força muito presente em seu cotidiano, devendo a ela toda a responsabilidade da manutenção de uma tradição que nas palavras da Yalorixá Maria de Tempo do Terreiro Bandalecongo (2016) “é a razão de ser da nossa vida”. Para os membros do terreiro, os mais velhos têm a responsabilidade de transmitir todo o conhecimento da ancestralidade para os mais novos, de forma que esses possam dar continuidade às práticas rituais e litúrgicas, como uma maneira de reverenciar o passado, mas também de fortalecer o presente. Esse cuidado em manter seus preceitos, rituais e conhecimentos



acerca dos elementos do culto, revela uma afirmação da identidade e um sentimento de pertencimento geral entre os membros do terreiro.

Acreditamos que para esses povos, agora afro-brasileiros, a memória, mesmo fragmentada, é o que possibilita a constituição de um novo fazer cultural que afirma a sua identidade, a partir de elementos significados nesse contexto de diáspora e novas possibilidades e vivências. Compreendendo como Canclini (2003), as fronteiras móveis e a interculturalidade, buscamos encontrar na memória coletiva construída uma força que possibilite a existência dos povos de terreiro, de modo que esses povos possam sustentar seus modos de crer e de fazer na pós-modernidade. 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, que 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 (HOLBWACHS; 2006, p. 51).

De acordo com Muniz 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. 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 lingüística – a manutenção do iorubá como língua ritualística (SODRÉ. 1988, p. 120).

Os homens e mulheres da África que chegaram ao Brasil e a outras colônias nas Américas traziam, além de conhecimentos comuns, ainda figuras de destaque na sua organização social, tais como profissionais especializados em artes e ofícios como engenharia, ourivesaria, metalúrgica e ainda sacerdotes, reis, rainhas e princesas. O que chega às Américas não é a África homogênea, mas a África como destino, como possibilidade, como destino que se cumpre.

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”) detém 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, nas sociedades africanas, fortalece a ligação entre o homem e a palavra, e institui 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”, - que também eram pessoas encarregadas de transmitir informações oralmente entre os grupos populacionais na África, porém com um *status* menor que os *griots* - de igual maneira, 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 (HAMPATÊ BA, 2010, p.182).

A palavra transmite *asé*, ou *axé*, de origem Yorubá, significa para o candomblé força, bênção dos orixás e realizações. É também, de acordo com informantes de um dos terreiros, (2016) “a energia vital que está presente em cada ser”. Em rituais religiosos a palavra acompanhada do



“hálito”, de gestuais, ultrapassa seu conteúdo semântico racional (CANDAU, 2012) Dessa maneira, os rituais religiosos tem na palavra a concretização máxima da sua existência: é na manifestação dos orixás, na palavra do babalorixá ou da yalorixá que reside a mensagem redentora, que pode trazer a paz ou despertar para a luta.

Sendo a religiosidade um elemento consolidador da identidade, 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, cujos parentes distantes viviam em condições degradantes tanto do seu corpo físico, quanto da sua estrutura psíquica, subjugados pelo trabalho exaustivo e a ausência de direitos.

Esse contexto de adversidades tem provocado nos seguidores das religiões de matriz africana 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. Na comunidade em análise, o Quidé, são registrados vários atentados aos terreiros; o mais recente ocorreu em 2015, quando foi ateadado fogo a um desses locais de culto, gerando uma grande repercussão na comunidade dentro e fora do bairro. 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.

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 proteger o sagrado.

Os campos de saberes têm fronteiras tênues, e para além disso, percebemos que os rituais sagrados - sustentados oralidade - 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. Esses lugares, onde circulam conhecimentos ancestrais, conforme também se mostrou durante a pesquisa de campo, são portanto, lugares de aprendizagem e de ensinamentos constantes, como também ressalta Caputo (2012) em sua obra, que documenta todo o potencial educativo dos terreiros. Esse potencial pode ser reconhecido através do respeito e o



prestígio que os babalorixás e as yalorixás recebem das pessoas do bairro, mesmo as que não participam dos seus cultos.

Os terreiros são considerados lugar de pacificação e de reconciliação pelas pessoas do bairro, inclusive sendo relatados casos de adolescentes que a partir da participação na família ampliada do terreiro deixa o uso de drogas, passando a seguir as orientações dos dirigentes daquela casa. É o que documenta a babalorixá Maria de Tempo (em entrevista a essa autora; 2016) quando afirma: “aqui nessa casa muitos meninos já endireitaram a vida, já deixaram o vício das drogas e hoje são pessoas de bem, que construíram suas vidas, trabalham, respeitam e são respeitados por todos”.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste trabalho, procuramos afirmar a oralidade como fator de grande importância para o registro e transmissão de saberes e conhecimentos, no ambiente sagrado dos cultos de matriz africana, mesmo convivendo com outros registros da linguagem (simbólica, escrita, etc.) acerca dos elementos sagrados do candomblé.

Consideramos que, sendo as religiões de matriz africana uma construção que ao longo do tempo vem sendo realizada por grupos de pessoas afrodescendentes em interação com outras construções culturais, entendemos que nesses lugares sagrados tem fortalecido a memória e a identidade coletiva dos participantes desses grupos.

Através da pesquisa de campo, foi possível articular conhecimentos teóricos e práticos, chegando à compreensão do valor da oralidade para esses homens e mulheres que convivem na família estendida dos terreiros, identificando sua relação com os elementos rituais e a forma como esses saberes e práticas implicam na construção de suas identidades.

Dessa forma, constatamos que o papel da oralidade tem sido fundamental na consolidação dessas estruturas litúrgicas e rituais, como elemento de fortalecimento dos vínculos entre as pessoas nos terreiros, e estes consolidam-se como espaços de construção de saberes e valores compartilhados por uma família estendida que por sua vez, impacta toda a comunidade.

Percebemos claramente que através da transmissão oral, as práticas educativas nos terreiros ocorrem de maneira espontânea, uma vez que seus membros buscam uma integração e uma consolidação de suas marcas identitárias, ancorados em saberes que consideram pertencentes aos ancestrais e que significam o elo com estes, sendo, portanto, objeto de cuidados e de proteção como memória coletiva.



5. 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 pós-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.

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.

MARQUES, Juracy e NOVAIS, J. **Candomblé e Umbanda no sertão: cartografia social dos terreiros de Petrolina/PE e Juazeiro/BA**. Paulo Afonso-BA: Editora da SABEH, 2015.

MILLER, Joseph C. África Central durante a era do comércio de escravizados, de 1490 a 1850. HEYWOOD, Linda M. **Diáspora negra no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2008.

PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos Orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. Epistemologias do sul. In: **Epistemologias do Sul**. Cortez, 2009.

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