

Vozes ancestrais quilombolas: transmissão de narrativas e saberes tradicionais em comunidades tradicionais de Antônio Cardoso - BA

*Quilombo's ancestral voices: transmission of
narratives and knowledges in traditional
communities of Antonio Cardoso - BA*

Eliziane Santos e Santos*

Universidade Estadual de Feira de Santana

Renilda Ferreira Cazumbá**

Universidade Estadual de Feira de Santana

* Graduada do curso de licenciatura em Letras com Língua Portuguesa pela Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS). Bolsista de Iniciação Científica (IC) na modalidade FAPESB. Membro do Grupo de Estudos e Pesquisas em Poéticas Orais – GEPPPO/UEFS/CNPq. E-mail: annesantos.0200@gmail.com.

** Doutora em Linguagem, Sociedade e Produção de Discursos (UESB). Professora Adjunta do Departamento de Educação da Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS). Membro do Grupo de Estudos e Pesquisas em Poéticas Orais – GEPPPO/UEFS/CNPq. Lidera o Grupo de Pesquisa em Ensino de línguas, educação literária e literatura insurgentes (INSURGE- UEFS/CNPq). E-mail: rfcazuma@uefs.br.

Resumo: O município de Antônio Cardoso na Bahia é um verdadeiro manancial de saberes tradicionais, aspecto justificado especialmente pela potência das comunidades quilombolas da região e seus demais coletivos étnicos. Posto isso, o presente artigo tenciona propiciar uma discussão a respeito do processo de transmissão dos saberes ancestrais populares comuns a esses grupos, no movimento de intercâmbio intergeracional. A fim de fundamentar esse debate, o artigo em questão parte dos dados gerados por meio da pesquisa realizada com a mestra da tradição Valdemira Sena de Almeida e seus filhos Paulo e Ozeias de Almeida Santos, pertencentes à comunidade quilombola de Paus Altos. O processo investigativo adotou uma metodologia de base qualitativa, de natureza etnográfica e bibliográfica, no qual foi desenvolvido Estudo de Caso com os sujeitos supracitados, através do dispositivo de pesquisa denominado Entrevista Narrativa. Ancora-se no projeto de pesquisa Cacimba de histórias: vidas e saberes dos contadores de histórias tradicionais das cidades do interior da Bahia (UEFS/UFESB/UNILAB), ação do Grupo de Pesquisa em Poéticas Oraís. Durante o andamento da pesquisa foi possível constatar que apesar de todos os avanços comuns à modernidade, as crianças e adolescentes contemporâneos ainda se configuram como agentes aptos a receber, renovar e perpetuar os saberes ancestrais populares comuns aos coletivos em que se inserem, mesmo que para isso se utilizem de vias inovadoras. Nessa esfera, esse acervo cultural é atravessado concomitante pelo tradicional e pelo contemporâneo, em todas os seus elos e rupturas.

Palavras-chave: Tradição oral; Transmissão de saberes; Intercâmbio intergeracional; Comunidades étnicas.

Abstract: The municipality of Antonio Cardoso-Bahia is a true fountainhead of traditional knowledge, an aspect justified especially by the potency of the region's quilombo communities and other ethnic collectives. Thereby, this article intends to provide a discussion about the transmission process of popular ancestral knowledge shared by these groups, in the motion of the intergenerational exchanges. Aiming to found this debate, this article is headed by the data generated through the interaction with the master of the tradition Valdemira Sena de Almeida, and her children, Paulo and Ozeias Almeida Santos, from the quilombo community of Paus Altos. It follows a qualitative methodology, with ethnographical and bibliographical basis, in which a Case Study was carried out with the aforementioned individuals, through the research device called Narrative Interview. The research that underlies this text falls within the line of oral poetics and is the result of the research project Cacimba de histórias: vidas e saberes dos contadores de histórias tradicionais das cidades do interior da Bahia (UEFS/UFESB/UNILAB), action of the Research Group on Oral Poetics. During the investigation process, we can see that, despite all the advances common to modernity, contemporary children and adolescents are still configured as agents capable of receiving, renewing and perpetuating the popular ancestral knowledge shared by the collectives in which they belong, even if there is the need to use innovative ways. In this sphere, this cultural collection is simultaneously crossed by the traditional and the contemporary, in all its links and ruptures.

Key-words: Oral tradition; Knowledge transmission; Intergenerational exchange. Ethnic communities.

Recebido em 31 de agosto de 2022.

Aprovado em 12 de fevereiro de 2023.

SANTOS, Eliziane Santos e. CAZUMBÁ, Renilda Ferreira. Vozes ancestrais quilombolas: transmissão de narrativas e saberes tradicionais em comunidades tradicionais de Antônio Cardoso - BA. *Léguas & Meia*, Brasil, v. 14, n. 2, p. 13-34, 2022.

Introdução

Neste artigo socializamos as percepções geradas a partir da pesquisa intitulada “Vozes ancestrais quilombolas: transmissão de narrativas e saberes tradicionais para as crianças e jovens no Grupo Raízes do Samba de Tócos de Antônio Cardoso - BA” (FAPESB/2021-2022). O estudo visou investigar e analisar as estratégias empregadas na propagação e perpetuação dos saberes culturais ancestrais das comunidades étnicas do município de Antônio Cardoso, ao longo das distintas gerações. É imprescindível, de antemão, enfatizar a problemática que se configura como disparador para essa investigação, gerada a partir dos dados de uma pesquisa precedente intitulada por “Vozes poéticas e (re)existências quilombolas do Grupo Raízes do Samba de Tócos de Antônio Cardoso - BA” (FAPESB/2020-2021) que visou o levantamento do repertório cultural de cunho oral comum à comunidade supracitada, de forma a registrar e disseminar os saberes ancestrais dessa comunidade, a fim de cooperar para a preservação do manancial cultural e oral do estado da Bahia, como também para a potencialização das vozes dos seus mestres e mestras do samba de roda rural.

Para que o leitor compreenda melhor os caminhos que nos trouxeram até aqui, enfatizamos que o nosso processo investigativo iniciou-se no período de 2020 a 2021, a partir da interação com o Mestre Saturnino Dias Neri, de antonomásia Mestre Satu e as sambadeiras Antônia Neri e Valdemira Sena de Almeida, de antonomásia Dona Mira, integrantes e colaboradores do grupo Raízes do Samba de Tócos de Antônio Cardoso. (CAZUMBÁ & SANTOS, 2022). Diante da geração de dados possibilitada por esse primeiro ciclo de pesquisa, que englobou os questionamentos a respeito do interesse e participação de jovens, crianças e adultos na perpetuação dos saberes tradicionais ancestrais, chegamos à indagação que se configurou como questão-problema do segundo e atual ciclo de pesquisa, a saber: Como se dá a transmissão de narrativas e saberes tradicionais nas comunidades etnográficas de Antônio Cardoso - BA?. É diante dessa proposição que orbitam os processos investigativos que culminam e alimentam o este artigo.

Os coautores que contribuíram para o desenvolvimento e execução do atual projeto não foram convidados a cooperar com os estágios da pesquisa de forma arbitrária, a localização, identificação e interação com esses mestres da tradição popular baiana seguem critérios, os quais são apontados pelo filósofo alemão Walter Benjamin enquanto traços que configuram um narrador tradicional:

Assim definido, o narrador figura entre os mestres e os sábios. Ele sabe dar conselhos: não para alguns casos, como o provérbio, mas para muitos casos, como o sábio. Pois pode recorrer ao acervo de toda uma vida (uma vida que não inclui apenas a própria experiência, mas em grande parte experiência alheia. O narrador assimila à sua substância mais íntima aquilo que sabe por ouvir dizer). Seu dom é poder contar sua vida; sua dignidade é contá-la inteira. O narrador é o homem que poderia deixar a luz tênue de sua narração consumir completamente a mecha de sua vida (BENJAMIN, 1994, p. 221).

Posto isso, a pesquisa parte do enfoque na vida de Valdemira Sena de Almeida, figura que, ao longo dos seus 70 anos de idade, construiu um acervo cultural e ancestral riquíssimo passível de lhe conceber a designação de uma narradora tradicional. Mulher, preta e quilombola, Valdemira é conhecida popularmente em sua comunidade como Dona

Mira, mãe de cinco filhos, viúva de Adolfo Paulino dos Santos, é a matriarca de uma família que muito tem a dispor a respeito da transmissão dos saberes ancestrais. Na entrevista narrativa, ao falar sobre si, ela discorre: “Meu nome é Valdemira, fui criada na roça, sou filha da roça, sou filha de sambadeira e gosto de sambar, gosto de cantar roda, gosto de cantar chula, gosto de tudo”. (Trecho transcrito).

Segundo J. Vansina (1982, p. 157): “[...] A tradição oral foi definida como um testemunho transmitido oralmente de uma geração à outra. Suas características particulares são o verbalismo e sua maneira de transmissão, na qual difere das fontes escritas”. A partir dessa consideração, a fim de compreender como a fonte do manancial tradicional e ancestral aqui representado pela figura da Dona Mira se relaciona com as gerações futuras a sua, interessou-nos o diálogo e a troca de saberes com os sujeitos que, por senso comum, beberam de seus saberes, os seus filhos, como o babalorixá Paulo de Almeida Santos, de 46 anos e o doutorando em Geografia pela Universidade de São Paulo (USP) Ozeias de Almeida Santos, de 39 anos. Para isso, realizou-se uma Entrevista Narrativa Coletiva, dispositivo utilizado para a geração de dados de pesquisa.



Fig. 1: Coparticipantes da pesquisa. Fonte: Acervo do GEPPPO-UEFS/CNPq

As pesquisas foram desenvolvidas no território de Antônio Cardoso, município na zona Leste do Estado da Bahia que ocupa 293 km² de área, a uma distância de 139 km da capital Salvador. O município faz fronteira a Sudoeste com Cabaceiras do Paraguaçu, ao Sul com Conceição de Feira e São Gonçalo dos Campos, a Oeste com Ipecaetá e Santo Estêvão, e ao Norte e Leste com Feira de Santana. Imersas nesse território está a comunidade de Tócos, cerne da pesquisa antecedente, assim como a comunidade quilombola de Paus Altos, que passou a ser o nosso *locus* de pesquisa, por se tratar da localidade na qual residem Dona Mira e os seus filhos.

Paus Altos é uma comunidade quilombola auto reconhecida pelos seus habitantes e certificada pela Fundação Cultural Palmares. Um coletivo essencial para organização e desenvolvimento deste povoado é a Associação Comunitária, Ascortapa, fundada em 26 de outubro de 2002, que conta com cerca de 62 famílias associadas. Possui uma *homepage*¹ que contém, para além dos dados acima, diversos materiais acerca da vida cotidiana dos seus habitantes e informações sobre o próprio território e seu modo de vida.

¹ Para mais informação sobre a comunidade Paus Altos, sugerimos a visita virtual no seguinte link: <http://www.pausaltos.com.br/>

O aspecto etnográfico da comunidade justifica, dentre outros elementos, a predileção pelo município de Antônio Cardoso e seus coletivos enquanto *locus* de pesquisa, ao considerar a forte ancestralidade africana e indígena do município, que já teve em seu nome a forte marca dos povos originários, através do topônimo Umburanas. Ademais, segundo o último censo do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) divulgado em 2010, 50,65% dos 11.554 habitantes de Antônio Cardoso se declararam negros, dados que dialogam de forma direta com a nossa aspiração pelos saberes tradicionais afro-brasileiros.

Em um retorno ao ensaio “O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov” de Walter Benjamin (1994), diante das suas concepções acerca dos riscos que a modernidade oferece ao hábito e a arte de narrar histórias, sendo essa prática aqui pensada dentro do grande campo cultura oral, é possível justificar as motivações que nos levaram a dar continuidade a uma pesquisa de viés etnográfico de enfoque no processo de transmissão de saberes culturais, haja vista que, mesmo com o fato notório da aptidão das tradições em se renovarem através das múltiplas possibilidades que a contemporaneidade oferta, é perceptível também o temor de que gradativamente esses elementos da cultura popular baiana se percam no trânsito das gerações. Por isso, torna-se imprescindível tomar ciência de como ocorrem os processos de intercâmbio de conhecimentos, compreender qual a posição dos anciãos, dos jovens, adultos e crianças nesse contexto, a fim de ponderar quais são as colaborações possíveis para nós enquanto acadêmicas e pesquisadoras na área das poéticas orais, ao visar a perpetuação dessas fontes que existem na memória de cada um dos mestres e mestras tradicionais da Bahia.

2 Perspectiva metodológica e cogeração de dados

A pesquisa em foco se fundamenta na metodologia de base qualitativa, de natureza etnográfica e bibliográfica e foi realizado um Estudo de Caso que contou com a autoria partilhada da Dona Mira e os seus dois filhos, Paulo e Ozeias de Almeida Santos. O objetivo geral deste processo investigativo buscou compreender o movimento de transmissão de saberes entre as gerações dos filhos da terra de Antônio Cardoso-BA, nada mais satisfatório e significativo do que propor trocas, em seu sentido mais potente, entre os antecedentes e os jovens da comunidade. Para isso, foi proposta e desenvolvida a Entrevista Narrativa, dispositivo idealizado pelo sociólogo alemão Fritz Schütze, capaz de viabilizar a produção de “textos narrativos sobre as experiências das pessoas, expressando maneiras como os seres humanos vivem o mundo por meio de histórias pessoais, sociais e coletivas. Ela tem como objetivo incentivar a produção de uma narrativa pelo depoente” (DE MOURA E NACARATO, 2017, p. 17).

A Entrevista Narrativa possibilita resultados desta natureza por se tratar de um método de pesquisa em que o foco é o “entrevistado”. Ao transpor essa concepção para o campo das poéticas orais, compreende-se que um narrador não narra só com a voz, todo o seu corpo atua de forma a compor uma performance própria e autêntica que só se torna possível quando há espaço e liberdade de fruição para tanto, elementos que nem sempre são satisfeitos quando se trata de dispositivos mais engessados e objetivos como o modelo de entrevistas em que há perguntas muito bem demarcadas.

Ainda nesse contexto, a Entrevista Narrativa coletiva foi registrada por meio de materiais audiovisuais, com o objetivo de acessar e perpetuar os saberes tradicionais e ancestrais da família “de Almeida Santos” através de vídeos, áudios, além dos registros fotográficos. Tais registros nos proporcionaram a construção de dados completamente

distintos daqueles que esperávamos enquanto resultado de pesquisa, o mais interessante é que voltamos do campo com novas indagações, surpresas e ânsias de compreender ao menos uma parcela da potência que são as produções culturais de cunho oral, tradicionais e ancestrais, pois esses elementos demonstram os seus grandes esforços em sobreviver e viver em cada descendente desses mestres e mestras da cultura popular baiana.



Fig. 2: Dona Mira em Entrevista Narrativa. Fonte: Acervo do GEPP0-UEFS/CNPq

3 Saberes tradicionais e ancestrais: o poder da oralidade

Nas interações e diálogos que estabelecemos com os sujeitos pertencentes à comunidade quilombola de Paus Altos, em Antônio Cardoso - Bahia, percebemos que os conhecimentos acumulados tradicionalmente por esse coletivo afro-brasileiro estão preservados na memória dos moradores. As cantigas e performances do samba de roda rural, as celebrações do Reisado, do São João e das demais festas familiares, as criações de animais, o plantio e a colheita de alimentos da agricultura familiar são saberes que chegam até as gerações mais novas (filhos e netos) através de um processo de transmissão oral intrínseca às atividades da vida cotidiana dessas pessoas, pois não há nesse contexto um aprendizado formal. Muitas das vezes, tais saberes envolvem a prática de preservação do samba de roda, em torno do qual permanecem vivas as cantigas, as rezas, as histórias, os causos tradicionais e a memória das experiências individuais e coletivas.

Muitas histórias narradas envolvem situações cotidianas ou a participação do grupo em festas de casamento e reuniões de caráter religioso, histórias que protagonizam a resistências dos afrodescendentes para preservar e manter vivo o manancial da cultura do samba e das tradições locais resguardadas pela memória, aqui compreendida a partir da concepção teórica do sociólogo francês Maurice Halbwachs (1968, p. 22), segundo o qual: “[...] nossas lembranças permanecem coletivas, e elas nos são lembradas pelos outros, mesmo que se trate de acontecimentos nos quais só nós estivemos envolvidos, e com objetos que só nós vimos. E porque, em realidade, nunca estamos sós”. Esse fenômeno pode ser demonstrado desde as primeiras entrevistas narrativas realizadas na comunidade de Tócos, até a atual experiência na comunidade quilombola de Paus Altos, as memórias individuais dos velhos e dos mais jovens se encontram interligadas em determinados pontos, evidenciando como as vivências subjetivas, quando narradas e

transmitidas, transcendem os limites da individualidade a ponto de comporem o acervo cultural oral de um povo em toda a sua coletividade.

Embora os sujeitos mais jovens dos coletivos em questão sejam inseridos no mundo da escrita, pois uma parte significativa possui formação escolar formal e/ou universitária, a tradição oral configura um valor preservado nestas comunidades rurais afro-brasileiras. Nesse contexto, Amadou Hampaté Bâ (2010, p. 167) nos assegura que a oralidade é a fonte onde reside o conhecimento mais profundo das tradições africanas e afirma que essa herança “ainda não se perdeu e reside na memória da última geração de grandes depositários, de quem se pode dizer são a memória viva da África”. Sendo assim, apesar do estatuto de relevância atribuída à escrita na contemporaneidade ocidental, as marcas da oralidade ainda permanecem vivas em África, transmitidas de uma geração a outra graças à existência e à luta dos tradicionalistas, depositários de saberes ancestrais, responsáveis por conservar e transmitir a palavra herdada.

Os tradicionalistas, pessoas iniciadas que têm a função de preservar os saberes ancestrais de sua comunidade, impuseram resistências ao poder dos colonizadores pela força da palavra conservada. O dito possui o valor da veracidade que é intrínseca à palavra oral, visto que a oralidade e a memória possuíam uma relação inerente à vida desses povos. A palavra dita representa o elo de coexistência entre as comunidades tradicionais e a verdade que era preciso resguardar e transmitir com “fidedignidade às memórias individuais e coletivas”, porquanto, nesse âmbito, a oralidade tem o peso que a escrita representa para as culturas ocidentais: “Lá onde não existe a escrita, o homem está ligado à palavra que profere. Está comprometido por ela. Ele é a palavra, e a palavra encerra um testemunho daquilo que ele é. A própria coesão da sociedade repousa no valor e no respeito pela palavra” (HAMPATÉ BÂ, 2010, p.168).

Hampaté Bâ explana ainda que alguns fatores “religiosos, mágicos ou sociais” (2010, p. 169) são responsáveis pela preservação da fidelidade da transmissão oral, visto que tal processo de guardar e transmitir envolve um conjunto de práticas, papéis e significados atribuídos ao que é dito e transmitido entre as gerações através da experiência e da iniciação. Além desse valor moral da palavra proferida, há também um caráter sagrado no que é dito. A oralidade carrega em si um saber total que amalgama valores materiais e espirituais, visto que no contexto da tradição oral esses aspectos não estão dissociados: “Ela é ao mesmo tempo religião, conhecimento, ciência natural, iniciação à arte, história, divertimento e recreação, uma vez que todo pormenor sempre nos permite remontar à Unidade primordial (*Idem*). A palavra possui um valor sagrado para essas comunidades no sentido de que é responsável por moldar a personalidade do indivíduo e está relacionada a todos os aspectos da vida, uma vez que o saber, para os povos africanos constitui uma totalidade que reúne de todas as experiências da vida comunitária e não é um valor abstrato:

Uma vez que se liga ao comportamento cotidiano do homem e da comunidade, a “cultura” africana não é, portanto, algo abstrato que possa ser isolado da vida. Ela envolve uma visão particular do mundo, ou, melhor dizendo, uma presença particular no mundo – um mundo concebido como um Todo onde todas as coisas se religam e interagem (HAMPATÉ BÂ, 2004, p. 169).

Por meio da tradição oral que é transmitida através das situações diárias como plantar, colher, brincar e celebrar, as comunidades tradicionais aprendem, difundem conhecimentos entre as gerações e reorganizam o sentido da vida: “[...] a tradição oral é

a grande escola da vida, e dela recupera e relaciona todos os aspectos. Pode parecer caótica àqueles que não lhe descortinam o segredo e desconcertar a mentalidade cartesiana acostumada a separar tudo em categorias bem definidas” (HAMPATÉ BÂ, 2004, p. 169).

A oralidade encaminha os diferentes modos de viver na comunidade tradicional, intercambiando as formas de conhecer e agir, compondo, deste modo, um significado amplo e de unidade do grupo, pois “[...] ela é ao mesmo tempo religião, conhecimento, ciência natural, iniciação à arte, história, divertimento e recreação, uma vez que todo por menor sempre nos permite remontar à Unidade primordial” (Idem, 2004, p.169). Todos os campos da vida estão interligados e interferem, religião, racionalidade, fala e corporeidade fazem parte dos conhecimentos a serem apreendidos continuamente, pois a aprendizagem nunca finda.

A força da transmissão oral possui valor primordial em comunidades tradicionais africanas (a região da savana do sul do Saara é a mais conhecida do autor), porque a fala resulta desta dimensão sagrada que é intrínseca à cosmovisão africana tradicional, no sentido de formação do caráter daqueles ou daquelas responsáveis pela transmissão do saber. A fala possui uma origem divina: “A tradição africana, portanto, concebe a fala como um dom de Deus. Ela é ao mesmo tempo divina no sentido descendente e sagrada no sentido ascendente” (HAMPATÉ BÂ, 2004, p. 172).

Em sociedades de transmissão por via da oralidade, a tradição é organizada e possui estrutura hierárquica, em que a família tem papel primordial. O ensino “esotérico”, isto é, religioso, ministrado em escolas de iniciação, na verdade tem a função de dar continuidade ao saber iniciado na família: “[...] a educação tradicional começa, em verdade, no seio de cada família, onde o pai, a mãe ou as pessoas mais idosas são ao mesmo tempo mestres e educadores e constituem a primeira célula dos tradicionalistas (HAMPATÉ BÂ, 1997, p. 10). Tal processo de difusão de saberes ocorre de forma assistemática, pois está ligado às “circunstâncias da vida” e é organizado de forma prática por meios das experiências diárias de forma que se torna um saber vivo que permanece gravado na memória dos aprendizes: “Assim, qualquer incidente da vida, qualquer acontecimento trivial pode sempre dar ocasião a múltiplos desenvolvimentos, pode induzir à narração de um mito, de uma história ou de uma lenda” (Idem, 1997, p. 11).

4 Cultura Popular na comunidade de Paus Altos: traços e transmissão

Para compreender o que são os saberes tradicionais a nós tão caros, urge expandir e transcender muitas das concepções acerca do conceito de cultura que foram, por um longo tempo, internalizadas pelo senso comum. A obra “*Contaçon de Histórias: seguindo o curso de suas águas*” (2018), organizada por Luciene Souza Santos, Keu Apoema e Mary de Andrade Arapiraca, aborda um imprescindível panorama a respeito da origem do conceito de cultura. As autoras citadas partem da produção de Laraia (1986), segundo o qual, a palavra “cultura” foi definida pela primeira vez por Edward Tylor, por meio da fusão entre dois termos, a saber: a expressão germânica “*Kultur* – representações espirituais de uma comunidade – e a palavra francesa *Civilization* – realizações materiais de um povo que resultou no vocábulo, do inglês *Culture*” (TYLOR apud APOEMA, 2018, p. 31; grifo nosso). O termo “*Culture*”, por seu turno, designa “todo complexo que inclui conhecimentos, crenças, artes, moral, leis, costumes ou qualquer outra capacidade ou hábitos adquiridos pelo homem como membro de uma sociedade”. (TYLOR apud LARAIA, 2001, p. 25).

Ainda que essa definição, em seu sentido linguístico, apresente uma abrangência apta a englobar diversas manifestações, Alcoforado (1990) insere à definição de cultura o atravessamento pelas esferas sociais, políticas e econômicas que adiciona ao debate problemáticas que remetem às relações de poder que perpassam a sociedade. Como consequência desse fenômeno, há a associação do conceito de cultura a um ideal de erudição, aqui compreendido enquanto o acervo de conhecimentos enciclopédicos provenientes de leituras e estudos que, desde a perspectiva do senso comum, é adquirido por coletivos muito restritos que contam, via de regra, com integrantes pertencentes às classes sociais mais altas e abastadas. Nesse âmbito ideológico, portanto, a cultura popular e suas ramificações se encontram em um local de subalternidade, pouco validada, difundida e reconhecida. Desse modo, propomos aqui que o vocábulo em foco seja analisado em toda a sua amplitude e complexidade, enfatizando especialmente, o poder das manifestações culturais de cunho popular.

4.1 Os contos populares

A partir da concepção do termo cultura antes exposta, cabe destacar que é nesse campo que estão imersos os contos populares. De acordo com Gislayne de Matos (2005 apud APOEMA, 2018, p. 42) o conto popular condiz a uma “entidade capaz de mover-se através de diferentes configurações sociais, estabelecendo com cada uma delas diálogos possíveis, sem, no entanto, perder o que o singulariza”. A autora ainda aponta para significações diversas atreladas à palavra conto: “[...] para além do signo, uma mera representação de alguma coisa, ela é texto – o que implica em seus sentidos; ela é performance, pois a palavra contadora tem gesto, voz, olhar e corporeidade”, logo, “[...] texto pronunciado pela voz do narrador” (Idem, p. 44). Rebentam nas sociedades tradicionais, nas quais tempo e espaço são concebidos a partir de perspectivas unas e subjetivas e os saberes são transmitidos pela via da oralidade, construídos por meio de vivências e experiências, resguardados nas memórias dos mais velhos. Nas sociedades modernas, contudo, esse cenário tende a se modificar, levando-nos ao questionamento de qual o papel dos contos e da arte de contar histórias para a existência de determinados grupos contemporâneos.

De acordo com Edil Costa (2015, p. 13): “A cultura (literatura) oral popular é produzida em conexão com uma comunidade narrativa”, sendo essas definidas enquanto “um grupo de pessoas que compartilham narrativas comuns e que possuem laços de afinidade” (Idem). Posto isso, concebendo Paus Altos como uma comunidade narrativa é indispensável compreender qual o papel dos contos populares para este coletivo e de que forma essas manifestações eram e são transmitidas entre as diversas gerações. É nesse âmbito que uma figura singular entra em cena, Adolfo Paulino dos Santos, o já referido esposo da Dona Mira, pai de Paulo e Ozeias, que apesar de estar ausente no plano físico, mantém-se vivo na memória e no imaginário de seus pares.

É envolvente ouvir o que Paulo tem a dizer a respeito do seu pai, pois são aspectos que dialogam diretamente com o que Matos (2005) discorre acerca das sociedades tradicionais, no que se refere à relação com a temporalidade, seguindo não a concepção do tempo cronológico convencional, urbana e moderna, mas o tempo da natureza que “significava ciclos de vida e morte, de finais e recomeços, afinados com os tempos de semear, de esperas e de colheitas” (MATOS, 2005 apud APOEMA, 2018, p. 39). O babalorixá, ao narrar sobre a sua infância, revela traços que demonstram a proximidade

da sua família com a sua terra, de como ambiente e sujeitos se fundem durante o decorrer do ciclo vital:

Porque esse pai tinha uma coisa com ele, ele... todo ano, dia 19 de março, plantava milho e feijão que era pra tá maduro em São João, só que antes do dia 19 de março não chovia, era seco mesmo, não tinha uma gota de água. Ele falava: não, mas pode capinar a terra porque dia 19 de março vai chover. E aí a gente capinava aquela terra seca ali, quando era dia 19 de março certinho chovia, e a gente plantava e tinha milho e feijão maduro em São João. (Trecho transcrito, Paulo de Almeida dos Santos, 2022, Paus Altos, Antonio Cardoso-BA).

Adolfo Paulino dos Santos, esse homem ligado ao chão onde viveu, plantou e colheu, foi rezador, professor e topógrafo. A experiência que os seus filhos e sua esposa narram terem vivido em sua presença, mais uma vez, remonta aos tempos em que as histórias eram contadas ao pé da fogueira, em noites de lua cheia, em grandes rodas. A imagem de Adolfo que vive na memória de seus familiares foi de extrema importância para esse processo investigativo, pois demonstra que o intercâmbio de saberes entre as gerações tem a potência de transcender a dimensão do palpável e ser resguardado em uma esfera que muito nos interessa, a memória. A respeito das tradições de sua família em um tempo no qual as tecnologias digitais não se encontravam presentes na vida dos indivíduos de forma tão enérgica como se percebe no século XXI, Paulo afirma que o seu pai:

Fazia questão de passar o saber dele, o conhecimento dele pros filhos, então a gente sentava na frente da casa pra contar história né, naquela época não tinha energia, não tinha televisão, não tinha Whatsapp né, era uma forma de juntar a família, passar conhecimento dos pais pros filhos. E aí ele pegava uma esteira, botava na frente da casa de noite, uma lua bonita né e sentava ali, contava as histórias dele, os conhecimentos. Aí a gente foi aprendendo e a gente tá convivendo com esses conhecimentos, com essas experiências de vida, ensinamento é uma verdadeira faculdade. (Trecho transcrito, Paulo de Almeida dos Santos, 2022, Paus Altos, Antonio Cardoso-BA)

Como consequência dessas vivências coletivas, durante as idas a campo, acessamos cerca de seis narrativas que se enquadram no parâmetro de contos populares descritos acima. Narradas tanto por Dona Mira, assim como por Paulo e Ozeias, tratam-se de histórias ouvidas durante as suas respectivas infâncias, que possuíam tanto a função recreativa no âmbito do lúdico, do entretenimento, como também na esfera da instrução moral da comunidade.

A fim de socializar algumas dessas narrativas, considerando a relevância do leitor acessar não só as análises empreendidas diante do *corpora* de pesquisa, mas também os dados gerados, segue em “Anexo I” a seleção de algumas das histórias registradas: a versão da história “Festa no céu”, narrada por Ozeias, bastante popular no nordeste brasileiro em suas mais diversas adaptações; “O falso cego” e “A raposa, o cachorro e o galo”, contadas respectivamente por Paulo e Ozeias, narrativas das quais não temos ciência de registro antecedente.

4.2 Os sambas de roda

Para além dos contos tradicionais, e dentre uma gama imensa de saberes tradicionais que poderiam alimentar uma série de discussões, os colaboradores dessa pesquisa também concederam relevantes contribuições acerca da transmissão do samba de roda, definido por Katharina Doring (2016, p. 70) enquanto:

[...] um termo genérico predominante em Salvador, no litoral e no Recôncavo baiano, enquanto na região do Agreste se fala mais em samba *rural*, e onde ainda representa um comportamento que celebra a roda como um evento coletivo, fazendo parte de diversos ciclos rurais, permeado entre a labuta na roça e as festividades religiosas e brincantes.

Esse estilo musical é carregado por uma grande complexidade, a começar pelas suas múltiplas denominações e estilos distintos, o samba de roda pode variar em samba rural, samba de caboclo, samba de coco, samba corrido, samba de viola, samba chula dentre outras nomenclaturas. A fim de sintetizar essa discussão, ficamos com a seguinte construção de Doring (2016, p. 71): “O samba de roda se manifesta na corporeidade, musicalidade, poesia, ludicidade, sensualidade, no diálogo e no sagrado da presença africana no Brasil”.

No município de Antônio Cardoso há a presença do samba chula, chamado de samba coco, e do samba corrido, chamado de chula. Para além dos títulos, ainda de acordo com Doring (2016) a arte do samba nessa localidade “é caracterizado como samba de desafio e como tirania, cheio de riquezas poéticas, contando os causos da vida rural com sutileza, humor e riqueza linguística” (p.83). Esse aspecto se mostra muito evidente na fala da Dona Mira, segundo a qual os sambas nasciam na ambiência da lida, da roça, a partir dos desafios e indiretas lançados uns aos outros. Seguem abaixo algumas transcrições feitas a partir das canções entoadas no campo de pesquisa:

*Cacau não dá dinheiro/ Cacau vai se acabar /
Cacau não dá dinheiro, boi dei boi dá/ Vamo vê Salu cantar
A bata de feijão/ Que mandaram me chamar/
Os homens pra bater/ E as mulher pra abiatar.*²

Posto isso, torna-se relevante refletir sobre a imensidão do fenômeno reduzido à nomenclatura de samba de roda, é interessante conceber essa manifestação de cunho popular em suas múltiplas facetas, que perpassam pelo lúdico, pelo festivo, pela coexistência entre o sagrado e o profano e, especialmente, na esfera da ancestralidade e do pertencimento étnico. Ademais, ao retomar o fato de haver no trabalho rural uma ramificação das raízes do samba de roda, alcançamos mais um aspecto comum a esse estilo musical, a saber: um subterfúgio para os sujeitos que se viram imersos em longos dias de lida nas roças. É essa a justificativa que Paulo concebe a fim de nos explicar a relação entre a entonação dos sambas e o trabalho:

Trabalhando e cantando, era a única forma de diversão, pra tentar trabalhar feliz e superar aquela dor né, do cabo da enxada ali, do calo da mão, do sofrimento, por que era na seca mesmo” (Trecho transcrito, Paulo de Almeida dos Santos, 2022).

² Abiatar: Termo utilizado por narradores da comunidade para designar o ato de pegar o feijão no chão com a peneira e soltar para sair o bagaço, peneirar.

Ainda nesse contexto, Dona Mira narra que suas vivências da infância foram duras, afastada da figura paterna que só supre as necessidades básicas dos filhos até as crianças completarem cerca de 10 anos de idade, quando, supostamente, já teriam idade suficiente para cuidarem de si próprios. A mestra quilombola conta sobre uma juventude de muito trabalho, realidade que se estende para a sua vida adulta a fim de criar seus filhos e poder ofertar para eles um futuro diferente do seu. Dona Mira narra com muito orgulho que quatro dos seus cinco filhos conseguiram se formar no que hoje conhecemos como Ensino Médio regular. No entanto, apesar do rompimento com o ciclo que atravessam as famílias pretas e quilombolas no Brasil há décadas, no que diz respeito à educação formal, Paulo e Ozeias relatam uma infância dividida entre trabalho e escola, além das condições laboriosas para acessar o espaço escolar:

Eu sempre gostei de fazer tudo, estudar, fazer as outras coisas, mas quando falasse a parte de roça, eu ia mesmo por que era obrigado a ir, aí eu sempre botava em minha cabeça "eu vou estudar por questão de honra, porque eu preciso sair dessa vida de tá no cabo da enxada, ter que levantar cinco, três horas da manhã pra ir trabalhar. E a questão que o trabalho naquela época não era valorizado né, era mesmo só pra se manter e tirar o pão de cada dia pra comer (Trecho transcrito, Paulo de Almeida dos Santos, 2022, Paus Altos, Antonio Cardoso-BA).

Outro aspecto comum ao samba de roda é a sua estreita relação com o sagrado, com os festejos e rituais religiosos que incorporam a tradição dessa comunidade. Nesse contexto, a família de Almeida Santos nos presenteia com a seguinte canção:

A nós desceu a divina luz (2x) / A nossa mãe acendeu o amor / O amor de Jesus, o amor / O amor de Jesus"; "Oh que coisa bonitinha aqui / Sete menino comendo seu caruru / Mas Deus vos salve essa mesa de São Cosme / Essa Mesa de Doú .

Paulo nos explica que algumas dessas canções são entoadas durante as Novenas, conjunto de reza realizado durante um período atrelado ao número nove, nove horas, nove dias, nove semanas, etc., prática comum à religião cristã, especialmente a católica. Outras composições tratam-se de Benditos, cantigas dedicadas, especificamente, a algum determinado santo, como é o caso de São Cosme e São Damião. Esse traço característico das obras cantadas/rezadas demonstra a força do sincretismo religioso na comunidade de Paus Altos, as filosofias cristãs e do candomblé se encontram, em diversas manifestações culturais desse território, completamente imbricadas. Esse fato é uma herança do processo de colonização do Brasil, no qual os corpos negros escravizados se viam obrigados a cultivar suas múltiplas divindades de forma camuflada, associando-as aos santos cristãos.

Ademais, na comunidade quilombola de Paus Altos, os sambas de roda também detêm o poder de perpetuar a vida de alguns moradores simbólicos. Ozeias remete a duas figuras importantes para o seu coletivo, são eles Bule-Bule e a Velha Doninha. Antonio Ribeiro da Conceição, Bule-Bule, é reconhecido como o maior repentista do estado da Bahia, também é sambador, cordelista e forrozeiro. O artista é responsável por levar o samba de roda por todo o país ao longo dos seus mais 45 anos de carreira, além de ser uma grande referência musical e ancestral para Ozeias, que resguarda na memória uma de suas canções:

Sambador falava baixo / Onde papai chegava/Se papai fizesse um risco/ Cobra nenhuma pulava / Aranha cortava volta/ Escorpião recuava/ Peneira que estava alto/ Na mesma hora baixava/ Peneirava devagar, mas peneirava (Autoria: Bule-Bule. Trecho transcrito, Ozeias de Almeida Santos, 2022, Antônio Cardoso, BA).

Já a Velha Doninha é descrita pela família como uma importantíssima Mãe de Santo da região, indígena, em volta da qual orbitam várias narrativas que dialogam com o mágico. Das experiências com ela, Ozeias tem memória do seguinte samba:

De lá de cima me veio um aviso/ Que me disseram que esse coro não batia/ Mas ele bate, bate, sim senhor/ Com a fé de Deus e a coroa/ Eu disse, oh bate sim senhor/ Com a fé de Deus e a coroa. (Trecho transcrito, Ozeias de Almeida Santos, 2022, Antônio Cardoso– BA)

4.3 A filosofia do Candomblé e os saberes medicinais

Um outro saber que recebeu enfoque durante a visita de campo engloba os rituais de cura e cuidados medicinais que são atrelados, diretamente, à religião de matriz africana cultuada pela família de Almeida Santos, o Candomblé. Vivaldo da Costa Lima (2009 apud ARAÚJO, 2013, p. 53) compreende o Candomblé enquanto “o corpo ideológico do grupo africano, seus mitos, cosmogonia, rituais e ética ao próprio local onde as cerimônias religiosas desses grupos são praticadas, quando então, Candomblé é sinônimo de terreiro, de casa de santo, de roça”. Os sujeitos escravizados trazidos para o território brasileiro no período do Brasil Colônia prestavam diversos cultos a diversos deuses, sendo, portanto, a religião que conhecemos hoje a decorrência e ligadura de práticas ancestrais advindas das muitas nações, cidades e clãs do continente africano.

Um exemplo satisfatório desse aspecto é o fato de cerca dos duzentos deuses que eram cultuados em África corresponderem atualmente no Brasil, aos 16 orixás principais, a saber: Eua, Exu, Iansã, Iemanjá, Iroco, Logum Edé, Oxossi, Ogum, Oxalá, Omolú, Oxumaré, Oxum, Ossain, Oba e Nana. (ARAÚJO, 2013). Posto isso, ao compreender o Candomblé como uma herança da diáspora africana, retomamos a um dos pilares substanciais das sociedades africanas, a oralidade. Nesse contexto, Hampaté Bâ (1977, p.1) aponta que:

Quando falamos de tradição em relação à história africana, referimo-nos à tradição oral, e nenhuma tentativa de penetrar a história e o espírito dos povos africanos terá validade a menos que se apóie nessa herança de conhecimentos de toda espécie, pacientemente transmitidos de boca a ouvido, de mestre a discípulo, ao longo dos séculos. (HAMPATÉ BÂ, 1977, p. 1)

Esta afirmação se vivifica, a título de exemplo, na vida da família de Almeida Santos, pois segundo Paulo a sua posição dentro da religião, um babalorixá, chefe do seu terreiro se configura como um saber hereditário. Essa prática herdada dos seus parentes e ancestrais, aprendida diretamente pela voz e pelos gestos dos seus mais velhos, é comentada por Paulo: “No caso a minha religião ela vem de uma questão hereditária por que a minha bisavó era mãe de santo né, ela era índia”. É nesse âmbito que o filho da

Dona Mira e de Adolfo insere em seu discurso um saber imerso na religião, mas que dialoga com debates para além dela: as práticas medicinais, pois segundo afirma:

A questão da religiosidade pra gente aqui, pros nossos antepassados era como se fosse uma medicina alternativa de hoje, por que não existia a questão de medicamento, o medicamento era no mato, uma mulher pra dar luz a um bebê não ia pra hospital, muita das vezes esse parto era aqui mesmo na roça, em casa. E assim, até hoje a minha mãe de imbigo ela fala, que pela idade que ela tem hoje, nunca morreu uma criança na mão dela, porque (...) ela não sabe fazer um "o" com copo, não sabe fazer o nome dela, mas ela sabe pegar uma criança como qualquer médico formado em medicina, então os ensinamentos religiosos naquela época era um como se fosse um doutorado hoje, porque todos os tipos de doença que existia era curado na questão das folhas da raiz. (Trecho transcrito, Paulo de Almeida Santos, 2022, Paus Altos, Antonio Cardoso-BA)

A respeito desse aspecto, Kristiane Araújo (2013), em sua dissertação que se intitula “Concepção de saúde-doença-cuidado relacionada às práticas do candomblé em Boa Vista”, traz uma imprescindível concepção acerca da relação entre religião e medicina, que não seria um traço específico do continente africano englobado pelos brasileiros afrodescendentes, mas um aspecto comum a muitas outras culturas. Ademais, aborda que o processo de instauração da medicina científica concebida enquanto uma profissão, assim como o processo que visa a cisão entre esse campo e a religião não ocorre de forma passiva, é atravessada por conflitos. Nesse contexto, é possível analisar que a fala de Paulo é composta também por histórias verídicas, como o episódio em que seu pai o salvou de uma picada de jararaca com base em seus conhecimentos sobre as folhas e ervas. Além disso, essas vivências são confirmadas tanto por Dona Mira e por Ozeias, ao demonstrarem igualmente que a medicina pode e é desenvolvida em outros locais, através de técnicas e saberes advindos de outros espaços formativos que não as universidades e faculdades regulares.

Ainda nesse âmbito, é imprescindível analisar um termo que Paulo utiliza em sua fala para adjetivar a medicina que é desenvolvida na filosofia do Candomblé e em sua comunidade. Posto isso, é possível conceber que a imbricação entre o candomblé e a saúde pode ser ponderada, no contexto brasileiro, como uma via para os sujeitos que integrantes de minorias historicamente não assistidas pelos sistemas de saúde, como os grupos quilombolas, necessitavam buscar esses cuidados em outros espaços, como os terreiros, através dos saberes ancestrais, e ritualísticos.

O debate desse argumento pode ser ampliado, portanto, ao passo que Paulo afirma que ainda hoje, apesar da criação de políticas públicas que em tese, propiciam o acesso da população às unidades de saúde, como a implantação do Sistema Único de Saúde (SUS) no Brasil, segue atuando em rituais de cura a partir dos saberes ancestrais gerados pelo Candomblé.

A conclusão desse aspecto pode caminhar, no entanto, por duas vias. A primeira diz respeito ao fato de que a criação de leis que regulamentam o direito à saúde para toda a população não garante, de forma assegurada, o seu efetivo acesso, além da grande problemática que orbita em torno da qualidade, disponibilidade e tipos de prestações de serviço. A segunda, entretanto, evidencia que, ainda que o acesso à medicina tecnológica e científica seja possível, as práticas ritualísticas, provenientes da natureza e dos saberes tradicionais se perpetuam enquanto um mecanismo potente de cura, cuidados e proteção.

Nós acreditamos, portanto, que uma não exclua a outra, ambas coexistem contribuindo para que as imbricações entre saúde e terreiro sigam existindo.

5 Transmissão de saberes: o tradicional e o contemporâneo

Ao decorrer do desenvolvimento da pesquisa em questão, chegamos a um consenso de como ocorreu o processo de transmissão de saberes tradicionais entre as gerações que, no âmbito dessa pesquisa, são representados pela figura de Dona Mira e seu esposo Adolfo, e pelos seus filhos Paulo e Ozeias. A transmissão acontece por vida da oralidade através das vivências e experiências do cotidiano da comunidade de Paus Altos, como as rodas de samba rural, o trabalho diário nas roças, os encontros religiosos e os festejos populares – festa de São João, de Santos, de Reis, da Quaresma e Semana Santa. Contudo, a elucidação não esgota os questionamentos dessa pesquisa, especialmente, se pensarmos nos sujeitos nascidos durante a virada do século XX para o XXI e todas as transformações que essa transição temporal representa, principalmente no que diz respeito ao avanço na área das tecnologias digitais, que imbrica infelizmente, em um processo comum à sociedade moderna: a diminuição das experiências físicas. (BENJAMIN, 1994).

Como ponderar, portanto, a transmissão de saberes para crianças, jovens e adolescentes, ainda que habitantes da zona rural, vivem mais distantes da lida na roça que os seus pais, por exemplo, e que acessam muito facilmente formas de entretenimento, em sua maioria esmagadora, ligados às mídias e aparelhos digitais, bastante distintas das rodas de samba e de contação de histórias? Pistas aptas a contribuir para a discussão dessa problemática nos foram dadas durante a pesquisa de campo na comunidade de Paus Altos, na fala dos atores que contribuíram com esse processo investigativo.

A fim de abordar essa questão, é interessante ressaltar algo que pode não ter sido evidenciado anteriormente no texto e que dialoga com a relação entre a ascensão de vida e a educação. É imprescindível compreender, portanto, que apesar da aspiração em ampliar suas perspectivas através do acesso à educação, Dona Mira, Paulo e Ozeias não demonstram terem nutrido um desejo por se deslocarem do espaço rural, mas sim, de poderem viver em suas terras em condições melhores. Esse aspecto é evidenciado pela contribuição que essa família oferta para a comunidade de Paus Altos em seus mais diversos âmbitos, seja na área da educação, da religiosidade, política, ancestralidade, cultura e trabalho – sendo esse elemento compreendido aqui para além da concepção moderna e liberal de emprego –. Imerso nessa temática, ao discorrer sobre as suas contribuições para as comunidades quilombolas e seus pares, Paulo aborda um elemento crucial para pensarmos acerca da problemática acima, a educação formal nas escolas:

Sim, quando eu tava dando aula, eu era professor de uma comunidade quilombola, o meu currículo foi todo modificado né, eu tive até um problema sério com coordenadora pedagógica por que ela veio pra cá com um currículo pronto pra mim, e eu questioneei, falei: não, se eu sou da comunidade quilombola, tô dando aula numa escola quilombola, como é que eu vou trabalhar com um currículo que vem pronto da cidade? Que não tem nada a ver com a realidade dos meus alunos. Foi o que eu conversei com o secretário e ele me deu plena responsabilidade pra eu mudar meu planejamento, consegui trabalhar por uns três anos com o currículo da nossa comunidade, dentro da escola, que era voltado mesmo só para essas questões, pra

esses saberes. Já levei um grupo de samba de roda pra dar palestra (...)
“ (Trecho transcrito, Paulo Almeida dos Santos, 2022, Paus Altos, Antonio Cardoso-BA).

É nesse âmbito que se insere no debate outro mecanismo de transmissão dos saberes tradicionais nas comunidades quilombolas de Antônio Cardoso-Ba: os espaços formativos regulares, as instituições de ensino formal. Ao narrar as suas experiências enquanto educando imerso nas salas de aula, Paulo nos apresenta um caminho viável para que a transmissão das narrativas e dos saberes tradicionais não se extinga em sua geração, que são os currículos escolares. Nesse mesmo contexto, os coautores desta pesquisa nos orientaram para a elucidação de um outro questionamento, pois, considerando um dos objetivos específicos deste processo investigativo, interessou-nos ponderar se as crianças e jovens dessas comunidades etnográficas se interessam pelos saberes tradicionais comuns aos seus ancestrais.

Torna-se indispensável evidenciar para os leitores que as nossas expectativas para os resultados desse processo investigativo foram superadas, pois, a concepção prévia a respeito das relações entre as gerações mais jovens e as tradições ancestrais pareciam, em uma perspectiva inicial, muito rasas ou inexistentes. No entanto, as falas tanto de Paulo como de Dona Mira confirmam uma realidade outra, que pode ser atestada, a título de exemplo, pelo coletivo fundado no Distrito do Poço, também em Antônio Cardoso, povoado muito próximo à comunidade de Tócos e de Paus Altos, o *Grupo de Samba de Roda Mirim Fruto da Raiz*, uma iniciativa da *Casa do Samba Raízes das Umburanas*, que dentre outras mãos colaboradoras, conta com a articulação da cordelista e professora aposentada Raimunda Mascarenhas. Ainda nesse contexto, ao serem questionados sobre a atração dos sujeitos jovens e infantes habitantes da região à produção cultural popular, Paulo e Dona Mira afirmam, respectivamente:

Tem sim, só não tem o incentivo, entendeu? Porque assim, eu achava que a escola, ela podia vim com um currículo voltado para esse tipo de cultura, e não tem. Assim, por ser uma cultura local, por a gente ser uma comunidade quilombola, eu acho que eles deveria ter mais esse currículo, falta isso. Esse currículo nosso, dentro da nossa grade escolar, entendeu? (Trecho transcrito, Paulo de Almeida Santos, 2022, Paus Altos, Antonio Cardoso-BA)

Minha fia, eu vou te falar, quem tem interesse só meus netos que eu conheço né, agora de cá eu não sei se tem interesse, que essa menina aí pequenininha, bota um CD de samba aí pra ver, tem um pititico aí, oxe! bota um CD aí pra ver como ele não fica, samba, canta, esse pequenininho é danado pra cantar. (Trecho transcrito, Valdemira Sena de Almeida, 2022, Paus Altos, Antonio Cardoso-BA)

Paulo destaca a função das instituições de ensino para a preservação e perpetuação dos saberes advindos da tradição, como espaços formativos, as escolas, especialmente aquelas que se encontram localizadas em território quilombola, precisariam, de acordo com o babalorixá, disporem de práticas capazes de dialogar com a realidade vivenciada pela população atendida, suas manifestações, crenças, rituais e costumes.

Acrescentamos aqui, contudo, que esse movimento precisa se estender para as instituições em seu âmbito macro, pois há, como pode ser comprovado neste material, uma enorme potência nos conhecimentos gerados para além dos limites físicos dos

espaços validados enquanto formadores. Esse debate, portanto, adentra em um campo que transcende o enfoque deste texto, sendo certamente, passível de uma futura retomada.

Os filhos de Dona Mira trazem para o debate as escolas, ao passo que a mestra fala de um lugar que é seu, sobre os seus netos com quem convive cotidianamente, apesar de não discorrer acerca das demais crianças e adolescentes da comunidade de Paus Altos. Contudo, evidencia em seu depoimento que seus descendentes, apesar da pouca idade, acessam um dos saberes tradicionais comum aos seus pares, os sambas.

Ademais, Dona Mira expõe um aspecto indispensável para esse debate, pois apresenta a tecnologia digital não como um inimigo da transmissão das tradições, mas como um mecanismo passível de contribuir com o intercâmbio de saberes entre as gerações mais velhas e as mais jovens. Uma performance muito simbólica para esse contexto se tratou do samba entoado pela neta de Dona Mira, que um pouco tímida, interrompe a entrevista narrativa afirmando “eu conheço essa música” e canta: *Oh João, vai plantar tem mangalô / /Tu não tem feijão/ Pra que chama batedor?*



Fig.3. Paulo e a neta de Dona Mira. Fonte: Acervo do GEPP0-UEFS/CNPq

Os aspectos que a família de Almeida Santos demarca para os estudos da oralidade nos orientou para a formulação de determinadas concepções, que apesar de inacabadas, satisfazem as problemáticas que justificam esta pesquisa. Torna-se notório que as crianças, jovens e adolescentes da contemporaneidade ainda se configuram como terrenos férteis aos intercâmbios de saberes populares, no entanto, as suas vivências hoje são outras que se distinguem da dos seus pais, avós ou bisavós, a título de exemplo. A sociedade se modifica e os hábitos a acompanham, levando-nos a questionar as possibilidades de, em um contexto distinto, as manifestações populares ainda marcarem presença. É nessa conjuntura que nos interessa o debate promovido por Edil Costa (2015) em seu texto *Narrativas orais na contemporaneidade: conexões e fissuras*, no qual a autora afirma que “Com a urbanização e o avanço da escolaridade, o contador de histórias não é encontrado da mesma forma, assim como as instituições de transmissão e os elos comunitários vão se esfacelando e se refazendo em novas teias” (COSTA, 2015, p. 13).

Posto isso, é interessante conceber os saberes tradicionais enquanto manifestações passíveis de se refazerem, reinventarem e resistirem ao tempo e aos espaços. No que tange às novas gerações e o acesso a esses acervos, é fundamental considerar essa concepção, pois, nem todos terão oportunidades de vivenciar experiências formativas tão comuns aos seus ancestrais, sendo possíveis para esse grupo, portanto, outras vias e lócus de

aprendizagens, como as escolas e as plataformas digitais, citados pelos nossos colaboradores. Nesse mesmo cenário, Costa (2015, p. 14) conclui que

Pensar a tradição oral na contemporaneidade é incluir esses suportes, observando como as narrativas persistem e encontram novos caminhos. Por isso, como temos frisado sempre, para compreender e interpretar a tradição oral hoje, é necessário observar os trânsitos e a complexidade de relações entre os diversos estratos culturais, sem demarcar hierarquias. Ouvir com atenção os diálogos do passado com a contemporaneidade. (COSTA, 2015, p.14)

De tal modo, compreendemos que o processo de transmissão de saberes precisa ser analisado, no contexto atual, em toda a sua complexidade. É indispensável a valorização da oralidade, caminho ancestral e originário, fundador das sociedades em África, via de resistência para os corpos diaspóricos resistentes no Brasil. Além disso, é igualmente relevante considerar que essa comunicação pode se dar amparado em outros mecanismos que não só a voz em tempo real, nas rodas de samba rural, nas rodas de contação de histórias, nas reuniões em que surgem casos e anedotas, movimento tão caro para nós pesquisadoras das poéticas orais e para a cultura popular como um todo. A ideia aqui é a coexistência entre o velho e novo, o ancestral e o contemporâneo, a tradição e a tecnologia, o mais crucial, portanto, é o acesso das gerações futuras ao saber dos mestres e mestras da tradição, é que as histórias, os sambas, as rezas, dentre outras manifestações de cunho popular se perpetuem e resistam ao fluxo da evolução humana que assim como o das águas, sempre segue, nunca se esgota.

Considerações finais

A pesquisa colaborativa desenvolvida com os sujeitos integrantes da comunidade quilombola de Paus Altos permitiu demonstrar a riqueza cultural comum a esse coletivo e seus integrantes. Ademais, evidenciou que esse acervo cultural popular e tradicional é transmitido, originalmente, pela via da oralidade, no decorrer das diversas experiências cotidianas coletivas. Contudo, com a diminuição gradativa dessas vivências decorrentes das transformações sociais contemporâneas, urge que, somadas às práticas tradicionais, outros mecanismos de transmissão sejam ponderados enquanto meios possíveis para que os saberes populares sigam em seu ciclo, preservados e perpetuados. Pensar nesses novos recursos, portanto, é uma possibilidade para a continuidade desse projeto de pesquisa, que considerando o seu processo de cogeração de dados, interação com a comunidade em questão e registro – de áudio, vídeo, fotografia e transcrição – já se configura enquanto uma ferramenta crucial para que a cultura imaterial de Paus Altos, Antônio-Cardoso, seja preservada e circule para além dos seus limites físicos geográficos.

REFERÊNCIAS

ALCOFORADO, Doralice. *A escritura e a voz*. Salvador: EGBA/ Fundação das Artes, 1990.

APOEMA, Keu. Conto da tradição oral, um peregrino. In: *Contação de histórias: seguindo o curso das águas*. SANTOS, APOEMA & ARAPIRACA (Orgs.). Feira de Santana: UEFS Editora, 2018. p. 29 - 138.

ARAÚJO, Kristiane Alves. *Concepção de saúde-doença-cuidado relacionada às práticas do candomblé em Boa Vista*. Boa Vista, 2013.

BENJAMIN, Walter. O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In: *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1994, p. 197-221.

CAZUMBÁ, Renailda Ferreira; SANTOS, Eliziane Santos e,. *Vozes poéticas e (re)existências quilombolas do Grupo Raízes do Samba de Tocos de Antônio Cardoso - BA*. Revista Boitatá. Londrina, n. 32, jul – dez 2022. (no prelo).

COSTA, Edil. *Narrativas orais na contemporaneidade: conexões e fissuras*. Belém: Revista Sentidos da cultura. n.2, p. 05-22, jan-jun 2015.

DORING, Katharina. *Cantador de chula: o samba antigo do recôncavo baiano*. 1. ed. Salvador, BA: Pinaúna, 2016.

HAMPATÉ BÂ, Amadou. A tradição viva. In: *História geral da África, I: Metodologia e pré-história da África*. 2.ed – Brasília: UNESCO, 2010.

HAMPATÉ BÂ, Amadou. As características da cultura tradicional africana, suas múltiplas facetas, a oralidade, mitologia, religiosidade e formas de expressão. In: *Introdução à Cultura Africana*. Lisboa: Edições 70, 1977.

LARAIA, Roque de Barros. *Cultura: um conceito antropológico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

VANSINA, Jan. *A tradução oral e sua metodologia*. Academia Edu, 1982. D

ZUMTHOR, Paul. *Introdução à poesia oral*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

ANEXO I - Contos populares.

A festa no céu

Tem...tem várias histórias assim, por exemplo, do cágado, né, que queria ir na festa no céu, e aí depois, como ele não tinha asa, né, aí ele pediu carona ao urubu para levar, urubu levou. Só que quando chegou lá na festa, na festa no céu, aí o cágado encontrou com a garça, com a pomba, que ele usa animais brancos, né. Então se enturmou por ali, toda hora que o urubu passava por perto ele dizia que tava sentindo cheiro de carniça, o urubu falava:

– Destá que na hora de ir embora a gente vai conversar...

E aí ele isolou totalmente o urubu na festa, aí na hora de ir embora, aí o cágado:

– Amigo urubu, tá na hora da gente ir

Aí o urubu disse:

– Ah... agora eu sou seu amigo? Quando você tava lá com seus amigos brancos, lá com a garça, com a pomba, você não queria conta comigo, agora eu não vou levar não, dê um jeito de ir embora.

Aí o cágado pegou e se escondeu dentro da viola do urubu, aí o urubu pegou a viola e desceu, né:

– Essa viola tá pesada mais do que na volta...

Aí quando ele olhou, o cágado tava lá quietinho, com a cabeça toda encolhida, aí o urubu falou:

– Fique na sua que eu vou lhe dar o seu...

Quando passou em cima voando sobre um lajedo, aí o urubu pegou a viola e sacudiu, soltou o cágado lá de cima, ele caiu, bagaçou todo. Aí Nossa Senhora viu lá do céu, né, então desceu, pegou uma agulha, costurou o cágado todo, e aí remendou. Por isso que, o pai falava que por isso que o cágado é todo quebradozinho, por conta da traquinagem que ele fez com o urubu, o racismo né.

(Trecho transcrito, Ozeias de Almeida Santos, 2022, Paus Altos, Antônio Cardoso-BA)

A raposa, o galo e o cachorro

A raposa ficava doida pra comer o galo né, e aí um dia ela ficou matutando ali como é que ia fazer pra comer o galo. Aí um dia ela chegou lá no puleiro:

– Amigo galo, eu vim aqui porque eu tive no céu ontem, e nosso Senhor Jesus Cristo falou que daqui três dias ele vai acabar o mundo, todo de fogo. Ele disse que não quer acabar o mundo com os animais inimigos, intrigados. Então eu vim aqui pra gente fazer as pazes, parar com essa besteira né, de eu querer comer o senhor, e o senhor com medo de mim, então eu vim aqui pra gente fazer as pazes. Então o galo falou:

–Tá bom amiga raposa, não tenho mágoa da senhora não, então por mim as pazes estão feitas, se nosso Senhor mandou fazer as pazes, as pazes estão feitas. Aí a raposa falou:

– Mas amigo galo, deixe de ser besta, deixe de ser idiota, como é que nós vamos fazer as pazes sem dar um abraço?

Ai o galo esperto lá de cima:

–Não, não precisa abraço não, que eu tô aqui agasalhado, amanhã a gente dá um abraço.

Nisso o cachorro já tava aproximando né, e o galo esperto levando a raposa no bico até o cachorro chegar, que o galo tava com medo que a raposa subisse no poleiro.

Aí quando o cachorro vai chegando, que ver a raposa, taca atrás da raposa e pega aqui, pega acolá, e morde aqui, morde ali e a raposa gritando. E o galo cá do poleiro:

– Faz as pazes amiga raposa, nosso Senhor mandou, faz as pazes!

(Trecho transcrito, Ozeias de Almeida Santos, 2022, Paus Altos, Antônio Cardoso-BA)

O falso cego

Uma moça, que pai contava a gente, que ela era doida pra casar com o cara, só que o pai dela não permitia esse namoro. E aí eles vinha, ela ia pra fonte né, o caminho da fonte era uma mata e tinha aquelas veredas, só tinha um caminhozinho mesmo. E aí toda vez que ela (...) ele já sabia a hora que ela ia pra fonte, ele se fingia de cego, ele pegava o visgo da jaca, passava no olho, dava uma de cego mesmo. Aí toda vez que ele tava passando, ela gritava:

– Mas tu segue, moço

Mais um bocadinho

O caminho é limpo

Não tem “alecrinho”

Aí continuava andando, ele ia e gritava pra ela:

–Tem paciência, moça

Mais um bocadinho

Sou curtinho das vistas

Não enxergo o caminho

Ela precisava andar de passo rápido, que era pra dar tempo de pegar a água, pro pai não desconfiar né. Só que ele fazia de tudo ali para enrolar ela, pra ficar mais um tempinho com ela né, que era o tempo que ele tinha de ficar com ela ali naquele momento.

Aí foram nessa um bom tempo. Com o tempo ela foi crescendo, se desenvolveu mais e ela começou ser sobre si, ter a sua própria vontade né. E acabou os dois casando, casando não, ele pegou ela, montou em um cavalo e carregou, levou, foi embora. Aí ninguém sabe o fim dos dois. Tinha uma velha por nome Vitória, ela morreu, acabou a história.

(Trecho transcrito, Paulo de Almeida Santos, 2022, Paus Altos, Antônio Cardoso-BA)