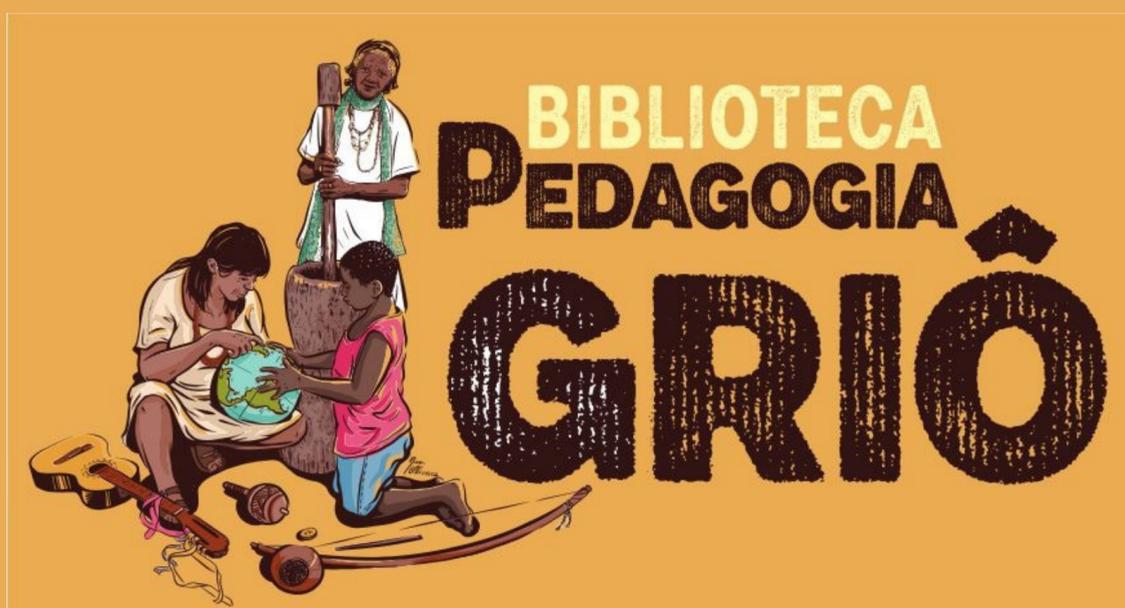


**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE FEIRA DE SANTANA**  
**DEPARTAMENTO DE LETRAS E ARTES**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS LINGUÍSTICOS**



**LUCIANA DE ARAÚJO PEREIRA**

**NAS TRILHAS DE UMA COMUNIDADE  
QUILOMBOLA: TRADIÇÃO, ORALIDADE,  
MEMÓRIA COLETIVA E IDENTIDADE**

**FEIRA DE SANTANA**  
**2014**



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE FEIRA DE SANTANA**  
Departamento de Letras e Artes  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS LINGUÍSTICOS  
MESTRADO EM ESTUDOS LINGUÍSTICOS - MEL

**LUCIANA DE ARAÚJO PEREIRA**

**NAS TRILHAS DE UMA COMUNIDADE QUILOMBOLA:  
TRADIÇÃO, ORALIDADE, MEMÓRIA COLETIVA E IDENTIDADE**

Feira de Santana, BA  
2014

**LUCIANA DE ARAÚJO PEREIRA**

**NAS TRILHAS DE UMA COMUNIDADE QUILOMBOLA:  
TRADIÇÃO, ORALIDADE, MEMÓRIA COLETIVA E IDENTIDADE**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Estudos Linguísticos, da Universidade Estadual de Feira de Santana, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Estudos Linguísticos.

Orientadora: Profa. Dra. Carla Luzia Carneiro Borges  
Coorientadora: Profa. Dra. Palmira Virgínia Bahia Heine

Feira de Santana, BA  
2014

**LUCIANA DE ARAÚJO PEREIRA**

**NAS TRILHAS DE UMA COMUNIDADE QUILOMBOLA:  
TRADIÇÃO, ORALIDADE, MEMÓRIA COLETIVA E IDENTIDADE**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Estudos Linguísticos, da Universidade Estadual de Feira de Santana - UEFS, como requisito para obtenção do título de Mestre em Estudos Linguísticos.

Aprovada em 18 de março de 2014.

---

Prof<sup>ª</sup>. Doutora Carla Luzia Carneiro Borges  
Orientadora – UEFS

---

Prof<sup>ª</sup>. Doutora Palmira Virgínia Bahia Heine  
Coorientadora – UEFS

---

Prof. Doutor Clóvis Frederico Ramaiana Moraes Oliveira  
UNEB

---

Prof<sup>ª</sup>. Doutora Maria Helena da Rocha Besnosik  
UEFS

Dedico este trabalho à minha família e a todos os mestres e admiradores da cultura popular, que trilham sua trajetória de vida resistindo, lutando pela sua cultura, cantando, contando histórias e compartilhando seus saberes e fazeres que são, sem dúvida, verdadeiras lições de vida.

## AGRADECIMENTOS

Neste momento tão importante da minha caminhada, gostaria de agradecer primeiramente a **Deus**, por estar sempre ao meu lado, me guiando, protegendo e propiciando um caminho de autoconhecimento a partir dos erros e acertos ao longo da vida, porém tudo em seu devido tempo. Por permitir-me pertencer a uma família amorosa e aprender que não importa o que aconteça com amor tudo é possível e resolvível. Por ensinar-me o amor ao próximo e assim, buscar encontrar o melhor de cada pessoa.

Aos **meus pais**, Edna Maria de Araújo e Reginaldo de Jesus Pereira, maiores incentivadores e investidores de meus estudos. Pelo amor incondicional, apoio em todos os momentos e presença constante. Por acreditarem em mim, em meu potencial e em minhas decisões pessoais. Por serem referências de ideais, posturas, batalhas e ética frente ao que o mundo nos oferece. E, principalmente, por estarem sempre disponíveis, em qualquer momento e sob qualquer circunstância.

Agradeço ao **meu filho**, Luis Felipe, por entender as minhas ausências e pelo amor, carinho e atenção dedicados.

À **Alice** e **Josefa** (in memorian), **Mãe Ana** (minha avó, uma Griô em minha casa) e **Aninha**, por todo carinho e atenção a mim dedicados.

Aos **meus irmãos**, Cristiano, Vinicius, Matheus, Juliana, Alana, Karol, Marília, Aline, familiares e amigos pela torcida.

Ao **Jair**, meu marido, meu amor, amigo e companheiro nessa caminhada da vida, pelo carinho, atenção, conselhos e paciência.

Ao **NUDES**, por todo suporte técnico e científico, pelas oportunidades e pelos aprendizados que tornaram essa pesquisa possível, especialmente à professora, agora PhD, Edna Maria de Araújo (**mainha**), que sempre acreditou no meu potencial.

À minha querida professora **Evanilda Souza de Santana Carvalho**, pela colaboração e orientação, pela sua amizade, seus conselhos e o tempo a mim dedicado.

Aos professores, **Luciano Marques**, **Silvone Santa Bárbara** e demais **integrantes do NUDES**, pelos momentos de aprendizagem.

Ao **LINSP** e à minha orientadora e professora Profa. Dra. Carla Luzia Carneiro Borges pelo apoio.

A **Lillian Pacheco** e **Márcio Caires**, idealizadores da Pedagogia Griô, pelo apoio e confiança.

A todos os **Mestres e Griôs de tradição oral** da comunidade quilombola Remanso-BA que aceitaram fazer parte dessa pesquisa e muito me ensinaram.

Aos **meus amigos da turma do mestrado**, especialmente Valéria, Nilce, Quelle, Graciely e Jan, pela amizade aqui construída.

À **CAPES** pelo financiamento desse estudo.

A todos que me ajudaram direta ou indiretamente nessa empreitada, muito obrigada.

### **Ser Griô**

Ser Griô, é Griô!

Quando morre um Griô,  
“Morre uma Biblioteca”  
Diz o povo nagô em África.

Mas morre muito mais...  
Morre um pouco de história,  
E no último suspiro,  
junto vai nossa essência.

Griô não devia morrer!  
Devia dormir  
o sono dos eleitos,  
ou cochilar na cama  
do conhecimento.

A verdade Griô  
é incômoda,  
A verdade Griô  
é verdade, porque é verdade!

Ser Griô, é Griô!  
É o escondido  
não descoberto,  
É o avesso do avesso,  
É reverter o processo,  
É a letra da palavra  
É a palavra do texto,  
É o texto da história.

Griô é a voz que não silencia.  
Ser Griô, é Griô!

(Rita Pinheiro)

## RESUMO

Nos dias atuais, a escrita impõe-se como meio de criação e transmissão de conhecimento. Contudo, neste contexto no qual se faz necessário oferecer uma ferramenta que possa garantir maior autonomia aos membros de uma sociedade centrada na transmissão escrita de conhecimento, é importante a revitalização da oralidade como espaço privilegiado de transmissão de experiências/conhecimento por configurar um processo no qual a própria narração da história de vida dos sujeitos envolvidos nesta ação se apresenta como ferramenta fundamental para transmissão de saberes, valores, crenças, etc., contribuindo, desta forma, para a manutenção da cultura local, da identidade e da memória coletiva de um grupo. No intuito de abordar a importância da revitalização do diálogo e da troca de conhecimentos com base nas experiências dos mestres e griôs de Remanso/BA com a tradição oral a partir das suas histórias de vida, utilizamos nesta pesquisa, cuja abordagem é de natureza qualitativa, o método de pesquisa a História de Vida. Como técnica de coleta de dados utilizamos a entrevista semi-estruturada e como procedimento de análise de dados apreendidos das Histórias de Vida dos sujeitos participantes deste estudo adotamos a Análise de Conteúdo Temática proposta por Laurence Bardin (2004). No ato de rememorar as histórias de vida, os quatro colaboradores apresentaram suas narrativas, evocando um passado (re) visto pela perspectiva de um momento presente. Nessas histórias falaram da família, da comunidade, dos saberes construídos, dos fazeres, da fé, dos valores, dos mitos, elementos que, reforçados pela tradição oral, resistem diante das transformações impostas por uma sociedade globalizada e convivem paralelamente outro tipo de oralidade (a dos meios de comunicação, por exemplo).

**Palavras-chave:** Tradição. Oralidade. Identidade cultural. Memória coletiva.

## ABSTRACT

Nowadays, writing is imposed as a means of creating and transmitting knowledge. However, in this context in which it is necessary to provide a tool that can ensure greater autonomy to the members of a society centered on the written transmission of knowledge, it is important to the revitalization of orality as a privileged space transmission of experiences/knowledge to set up a process in which 's own narration of the life history of the individuals involved in this action is presented as a fundamental tool for transmitting knowledge, values, beliefs, etc., thus contributing to the maintenance of local culture, identity and collective memory of a group. In order to address the importance of revitalizing the dialogue and exchange of knowledge based on the experiences of teachers and griots of Remanso/BA with oral tradition from their life stories, we used in this study, whose approach is nature qualitative, the research method Life History. As a technique for data collection used the semi-structured interview and as data analysis seized from Life Story of the subjects participating in this study we adopted the qualitative analysis proposed by Laurence Bardin (2004). In the act of remembering the life stories, the four reviewers presented their narratives, evoking a past (re) viewed from the perspective of a present moment. In these stories they spoke of family, community, constructed knowledge, the doings, faith, values, myths, elements that, reinforced by oral tradition, resist on the transformations imposed by a globalized society and live alongside other types of orality (the media , for example).

Keywords: Tradition. Orality. Cultural identity. Collective memory.

## LISTA DE FIGURAS

<b>FIGURA 01:</b> Centro da Comunidade quilombola Remanso-BA .....	60
<b>FIGURA 02:</b> Cortejo Trilha Griô do Quilombo .....	68
<b>FIGURA 03:</b> Vivência da Pedagogia Griô na escola.....	69
<b>FIGURA 04:</b> Cortejo com Velho Griô e Mestres da Comunidade.....	72

## **LISTA DE SIGLAS**

**DJ:** Dona Judite

**DR:** Dona Rosa

**SA:** Senhor Aurino

**SF:** Senhor Felipe

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO .....</b>	<b>13</b>
<b>2 TRADIÇÃO ORAL: UMA HERANÇA AFRICANA .....</b>	<b>18</b>
2.1 ORALIDADE: PRÁTICA SOCIAL .....	23
<b>2.1.1 Tradição, oralidade e transmissão de conhecimento .....</b>	<b>26</b>
<b>2.1.2 Oralidade e narrativas .....</b>	<b>29</b>
2.2 MEMÓRIA COLETIVA .....	33
2.3 IDENTIDADE .....	38
2.4 O PAPEL DA ORALIDADE E DA TRADIÇÃO NO CONTEXTO ATUAL: ALGUMAS REFLEXÕES .....	45
<b>3 PERCURSO TEÓRICO METODOLÓGICO .....</b>	<b>51</b>
3.1 CAMINHOS INVESTIGATIVOS PERCORRIDOS .....	51
3.2 TIPO DE ESTUDO .....	54
<b>3.2.1 Método de pesquisa e técnica de coleta de dados .....</b>	<b>55</b>
3.3 LÓCUS DA PESQUISA .....	60
<b>3.3.1 Remanso: tecendo o fio da memória .....</b>	<b>60</b>
<b>3.3.2 Contexto regional .....</b>	<b>62</b>
3.3.2.1 Vivências da Pedagogia Griô em Remanso-BA .....	67
3.4 SUJEITOS DA PESQUISA .....	73
3.5 PROCEDIMENTO DE ANÁLISE DE DADOS .....	74
3.6 MERGULHANDO NAS NARRATIVAS ORAIS DE REMANSO-BA .....	76
<b>3.6.1 Religiosidade .....</b>	<b>80</b>
<b>3.6.2 Saberes .....</b>	<b>88</b>
<b>3.6.3 Valores .....</b>	<b>93</b>
<b>3.6.4 Fazeres .....</b>	<b>94</b>
<b>3.6.5 Contos e cantos .....</b>	<b>95</b>
<b>4 CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>	<b>101</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>105</b>
<b>APÊNDICES .....</b>	<b>113</b>
APÊNDICE A .....	114
APÊNDICE B .....	115

## 1 INTRODUÇÃO

Na antiguidade, a cultura de um povo era transmitida de pai para filho, de geração para geração, apenas por meio da oralidade, sendo a memória humana que conservava as histórias, as crenças, os costumes das pessoas, de indivíduos que viveram, participaram dessa esfera cultural e outros fatos relatados por seus antepassados. No entanto, com as transformações pelas quais a sociedade brasileira passou, devido ao processo de industrialização e aos avanços tecnológicos, a humanidade tem buscado novas conquistas e descobertas que trazem ao homem atual facilidades que os antigos não tinham.

As transformações econômicas vividas em nosso país trouxeram como reflexo para a região da Chapada Diamantina a escassez do diamante, fator que além de deflagrar uma crise econômica e social naquela região que se intensificou com o fechamento legal da atividade do garimpo deu uma nova guinada à organização econômica da cidade de Lençóis/BA que passou a direcionar os investimentos, principalmente, para empreendedores e empreendimentos turísticos que, ao invés dos diamantes, exploram a beleza e a natureza local, gerando um desenvolvimento econômico e cultural excludente, uma vez que não privilegia as comunidades rurais isoladas geograficamente e com população predominantemente negra, como, por exemplo, a comunidade quilombola Remanso-BA.

Toda essa transformação econômica vivida na região excluiu do processo econômico e cultural personagens como o garimpeiro e o trabalhador rural, com toda sua cultura que a sociedade produzia e reproduzia no seu cotidiano, ou seja, tal metamorfose econômica ocorrida na cidade de Lençóis trouxe como consequência a “retirada” de personagens importantes para a história e a cultura. Esta “retirada” dos personagens, garimpeiros/quilombolas desta região da Chapada Diamantina, que os colocou à margem do centro social e econômico no processo histórico regional, acarretou, como consequência, o esquecimento de toda uma cultura que era vivenciada no seu contexto cotidiano e, por consequência, acabou envolvendo, neste processo, a “retirada” também de tantos outros personagens como as rendeiras e seu artesanato, as mães e pais de santo e seus rituais, as (os) reiseiras (os) e o samba de roda, as lavadeiras e suas cantigas, as rezadeiras e curadores e sua sabedoria, gerando assim um conflito cultural entre as gerações.

A partir desta mudança no cenário econômico da Chapada Diamantina-BA, surgiu a necessidade urgente de uma reparação a comunidades tradicionais diretamente afetadas pelo declínio do garimpo através da implementação de políticas públicas com ações voltadas para

os direitos humanos, econômicos, sociais, culturais e ambientais. Além de implantação de políticas públicas, outras saídas utilizadas para lidar com essa “retirada” de personagens importantes para a história e a cultura local são: a revitalização das manifestações culturais locais; o incentivo a uma economia planejada e sustentável, capaz de dar origem a um comércio justo; o aumento da auto-estima e promoção da cidadania dos quilombolas por meio de um processo que envolve o fortalecimento da identidade cultural da comunidade, da valorização/preservação e transmissão oral dos saberes e fazeres das tradições orais de geração a geração na comunidade.

Diante do exposto, direcionamos nosso olhar para Remanso-BA, uma das comunidades tradicionais da Chapada Diamantina-BA que constitui o *lócus* desta pesquisa. Remanso é uma comunidade rural remanescente de quilombo afetada pelo declínio do garimpo. É neste cenário de transformação econômica e social que a Associação Grãos de Luz e Griô se apresenta como parceira da comunidade diante do processo de valorização cultural local, uma vez que, através de uma proposta de desenvolvimento comunitário que privilegia a valorização da tradição oral, ou seja, da cultura local, busca trazer de volta para o centro social e econômico da comunidade personagens que foram anteriormente “retirados” deste centro.

Perante esta comunidade que, em parceria com a Associação Grãos de Luz e Griô, luta pela valorização, disseminação e inclusão dos saberes e fazeres de tradição oral na educação formal com a participação dos mestres e griôs locais elencamos para esta pesquisa o tema oralidade enquanto evento de tradição oral e elemento da educação. Vale salientar que o cerne desta pesquisa não está no que a oralidade tem de mais elementar, no olhar mais comum que se costuma dirigir a ela, que a coloca no mesmo patamar da *fala*, mas no ponto de intersecção que a caracteriza enquanto uma manifestação de cultura. E para investigar a oralidade sob esse prisma – e em determinada comunidade da Chapada Diamantina na contemporaneidade – torna-se necessária uma contextualização para compreendê-la numa perspectiva cultural, que vai além do simples ato de interlocução face a face.

Essa perspectiva cultural aproxima-se da proposta de Marcuschi (2001), que aborda a oralidade enquanto prática e uso da língua – o que faz dela, portanto, uma prática social e cultural na medida em que é dinâmica (como o ser humano e as culturas também o são), que permite interação com outras oralidades (modernas, contemporâneas) presentes nos meios de comunicação de massa e em outras formas de comunicação contemporâneas.

A relevância cultural da oralidade está na sua importância enquanto forma de comunicação ainda predominante em muitos lugares da Chapada, onde os meios de comunicação de massa e a internet ainda não existem ou existem de forma restrita, ainda que não seja o caso de Remanso (comunidade estudada nesta pesquisa), na qual constatamos a presença de meios de comunicação de massa – sobretudo a televisão –, a oralidade tradicional precisa ser estudada, mesmo que penetrada e alterada por outras formas de comunicação, uma vez que a oralidade configura uma manifestação da cultura e é, ao mesmo tempo, responsável pela transmissão de saberes, fazeres e viveres culturais.

No intuito de analisar a influência da tradição oral dos mestres e griôs locais para a ativação e ou manutenção da cultura, valores e saberes de Remanso/BA, focamos nosso olhar nas experiências dos mestres e griôs de Remanso/BA com a tradição oral a partir das suas histórias de vida. A necessidade de compreender como estes sujeitos se constituíram, o que aprenderam através da tradição oral, como tomaram consciência da importância da valorização de seus saberes, quais as lembranças que teriam guardadas sobre si e sobre a história de Remanso, como as manifestações culturais preservadas pela tradição oral revelam as questões identitárias, de que forma a história de vida destes sujeitos pode apresentar elementos relevantes para o conhecimento da tradição cultural da comunidade, enfim, a necessidade de compreender como se deu o processo de valorização da tradição oral a partir do momento em que alguns sujeitos da comunidade se identificaram com a cultura africana e se reconheceram mestres e griôs locais que nos conduziu à elaboração da questão norteadora desta pesquisa: Como a tradição oral dos mestres e griôs locais influencia na ativação e/ou manutenção da cultura, valores e saberes de Remanso/BA?

Dessa forma, de modo mais específico, propõem-se os seguintes objetivos: caracterizar o contexto cultural local e sua correlação com a tradição oral; descrever a atuação da Associação Grãos de Luz e Griô e da Pedagogia griô para a vitalização e transmissão oral dos saberes da comunidade e conhecer as trajetórias dos mestres e griôs da comunidade de Remanso a partir de suas trajetórias de vida; identificar os gêneros orais que sustentam práticas cotidianas da comunidade.

Para desenvolver uma discussão acerca da tradição cultural da comunidade quilombola Remanso/BA, almejamos, nesta pesquisa, tecer algumas considerações em torno dos temas tradição, oralidade, memória coletiva e identidade a partir das narrativas de sujeitos moradores da comunidade em estudo e pertencentes ao contexto que envolve a Trilha Griô do Quilombo, elemento cultural local que remete à cultura oral e, ao mesmo tempo, possibilita

um diálogo entre outras culturas que valorizam a escrita, ou seja, se apoiam em outro modo de viver para disseminar a sua cultura.

Para tanto, para abordar a tradição cultural local, assim como suas peculiaridades e o papel da Associação Grãos de Luz e Griô e da Pedagogia griô na comunidade utilizamos como aporte teórico as contribuições de Pacheco (2006;2008;2010) e Barzano(2013). Ao abordamos o termo tradição atrelado à história africana e visando compreender a importância de sua herança de conhecimentos diversos, transmitidos de boca a ouvido através do diálogo intergeracional, adotamos como ponto de partida para construção do marco teórico deste estudo as concepções teóricas de Bâ (1982; 2003), Ki-Zerbo (1982), Bonvini (2001), Mey (2001) e para abordar uma intersecção entre os temas tradição, oralidade (prática social) e transmissão de conhecimento nos apoiamos nas contribuições teóricas de Benjamin (1986; 1994), Zumthor (1993;2010) Câmara Cascudo (1984), Ong (1998) e outros.

Neste estudo, consideramos uma noção de memória entendida como elemento que viabiliza a percepção e a possibilidade de se construir a identidade cultural, num movimento do presente para o passado e, para tanto, nos apoiaremos nas premissas elaboradas por Halbwachs (2006) acerca da “memória coletiva” que, segundo este autor é “uma corrente de pensamento contínuo, de uma continuidade que nada tem de artificial, pois não retém do passado senão o que está vivo ou é capaz de viver na consciência do grupo que a mantém” (HALBWACHS, 2006, p. 102).

No tocante ao termo identidade, abordamos neste estudo uma concepção de identidade baseada nas contribuições teóricas de Stuart Hall (2006), autor que discute o conceito de identidade enquanto espaço de construções contraditórias, não fixas ou imutáveis, que permite reelaborações motivadas pela inserção dos sujeitos no mundo, defende que toda identidade é influenciada pela cultura e, além disso, a possibilidade de uma identidade cultural na pós-modernidade.

A presente pesquisa é de natureza qualitativa e utilizou o método de pesquisa a História de Vida, método que se insere dentro de metodologias qualitativas (abordagens biográficas), objetiva apreender as articulações entre a história individual e a história coletiva, uma ponte entre a trajetória individual e a trajetória social e apresenta como característica importante a relação entre sujeito pesquisador e sujeito pesquisado, que embora perpassada por relações de poder, constitui momento de construção, diálogo de um universo de experiências humanas. No ato de rememorar as histórias de vida, os quatro colaboradores apresentam suas narrativas, evocando um passado (re) visto pela perspectiva de um momento

presente. Nessas histórias falam da família, da comunidade, dos saberes construídos, dos fazeres, das crenças, dos valores, dos mitos, etc.. Como técnica de coleta de dados utilizamos a entrevista semi-estruturada e como procedimento de análise de dados apreendidos das Histórias de Vida dos sujeitos participantes deste estudo adotamos a Análise de Conteúdo Temática de Laurence Bardin (2004).

Esta dissertação consta de quatro capítulos cujos conteúdos são descritos a seguir. O primeiro capítulo objetiva situar o leitor para que possa ter uma visão introdutória da pesquisa – apresentamos características referentes ao *locus* da pesquisa, ressaltando algumas inquietações, bem como a delimitação do objeto de estudo, os objetivos que pretendemos alcançar e uma breve síntese da metodologia.

No segundo capítulo, discutimos os aportes teóricos em torno do termo tradição, atrelado à história africana, e da intersecção entre os temas tradição, oralidade (prática social) e transmissão de conhecimento, bem como a relação entre modernidade e tradição.

No terceiro capítulo apresentamos os caminhos que levaram à escolha da comunidade quilombola de Remanso como *locus* desta pesquisa e uma apresentação contextualizada da mesma. Além disso, apresentamos também a metodologia utilizada e os resultados desta pesquisa.

Por fim, o quarto capítulo traz o resultado da pesquisa realizada na comunidade quilombola Remanso, no qual se mostra como a oralidade se apresenta na comunidade como evento de tradição oral e elemento que dá suporte à educação, enquanto uma manifestação de cultura.

## 2 TRADIÇÃO ORAL: UMA HERANÇA AFRICANA

Um estudo sobre tradição oral deve ter em atenção à atitude de uma civilização oral em relação ao que se fala, uma atitude totalmente diferente da de uma civilização em que a escrita registrou todas as mensagens importantes. Uma sociedade oral reconhece a fala não apenas como um meio de comunicação diária, mas também como um meio de preservação da sabedoria dos ancestrais. Ela pode ser definida, de fato, como um testemunho transmitido verbalmente de uma geração para outra. Quase em toda a parte, a palavra tem um poder misterioso, pois palavras criam coisas. Nos rituais, constatamos em toda a parte que o nome é a coisa, e que “dizer” é “fazer”.

Nesta pesquisa, abordamos o termo tradição atrelado à história africana, à tradição oral, com o intuito de mergulhar na história, entender a cultura dos povos africanos e compreender a importância de sua herança de conhecimentos diversos, transmitidos de boca a ouvido através do diálogo intergeracional, que reside na memória da última geração de grandes depositários, considerados a memória viva da África.

Hampâté Bâ (1982), referência no tema tradição oral, destaca que a palavra falada transmitida tem um poder muito grande e, por isso, é considerada sagrada. Em sua obra intitulada “A Tradição Viva” afirma que “a tradição oral é a grande escola da vida, e dela recupera e relaciona todos os aspectos” (HAMPÂTÉ BÂ, 1982, p. 169). Ainda segundo este autor, a tradição oral:

[...] pode parecer caótica àqueles que não lhe descortinam o segredo e desconcertar a mentalidade cartesiana acostumada a separar tudo em categorias bem definidas. Dentro da tradição oral, na verdade, o espiritual e o material não estão dissociados. Ao passar do esotérico para o exotérico, a tradição oral consegue colocar-se ao alcance dos homens, falar-lhes de acordo com o entendimento humano, revelar-se de acordo com as aptidões humanas. 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. (HAMPÂTÉ, BÂ 1982, p. 169).

Consideramos que a tradição oral é a transmissão de saberes feita pelo povo, de geração em geração, isto é, de pais para filhos ou de avós para netos. Esses saberes tanto podem ser os usos e costumes das comunidades, como podem ser os contos populares, as lendas, os mitos e muitos outros textos que o povo guarda na memória (provérbios, orações, lenga-lengas, adivinhas, cancioneros, romanceiros, etc.), também são conhecidos como patrimônio oral ou patrimônio imaterial. Através deles cada povo marca a sua diferença e encontra-se com as suas raízes, isto é, revela e assume a sua identidade cultural.

De acordo com Mey (2001, p.79):

A riqueza da tradição oral tem se manifestado historicamente nos mais diversos grupos sociais e nas mais diversas formas: através das histórias de lutas, dos mitos, nas festas religiosas, e procissões; nos ritos musicais e cânticos, nos sambas e nos reisados. Esses grupos representam as vozes da sociedade e da ancestralidade, e se organizam em padrões de produção e reprodução, expressão e recepção, mas também de opressão e emancipação.

Este patrimônio oral/imaterial, passado de geração em geração, além de representar um mecanismo de afirmação e preservação identitária, representa também um processo de transmissão de valores simbólicos, por vezes de caráter apenas lúdico, mas também de caráter normalizador e moralizador, que tendem a reforçar princípios étnicos e de conduta fundamentais para o dia a dia e à sobrevivência da comunidade.

Segundo Ki-Zerbo (1982), a tradição oral na África “[...] aparece como repertório e o vetor do capital de criações sócio-culturais acumulados pelos povos ditos sem escrita; um verdadeiro museu vivo.” (KI-ZERBO, (1982), p.27), ou seja, mesmo considerada como um elemento próprio das sociedades ágrafas, a tradição oral tem sido, no entanto, valorizada pelos eruditos que se empenham ao seu estudo, por considerarem que é na tradição oral que se fundamenta a identidade cultural de um povo.

A África leva a sua “cultura” através desta tradição e esta cultura é vista como fonte rica para a tradição oral, daí a importância da oralidade, transmissão oral dos conhecimentos armazenados na memória humana, para a história da humanidade e, até mesmo, para os estudos antropológicos.

Ao abordar a tradição oral no Brasil, Bonvini (2001) faz uma relação com a questão da escravidão no país e destaca que:

Não há dúvida de que existiu e existe ainda hoje no Brasil uma tradição oral bastante viva, de origens francamente africanas e que constitui uma verdadeira herança de conhecimentos de todas as ordens, transmitidos de boca em boca através dos séculos, apesar de um contexto particularmente hostil e de um desenraizamento brutal devidos à escravidão. Esta herança é constituída de inúmeras “palavras organizadas”: fórmulas rituais, rezas, cantos, contos, provérbios, adivinhações... algumas em línguas africanas, e outras, em português. Através destas “palavras”, é bem uma “alma” africana que sobreviveu e que vive ainda hoje no Brasil. (BONVINI, 2001, p.40).

Para este autor, a tradição oral afro-brasileira pode ser caracterizada por dois fatores: o valor atribuído à palavra e ao sagrado e a possibilidade de transitar entre o passado e o presente. Segundo Bonvini (2001, p. 42), o valor atribuído à palavra aparece em primeiro

lugar porque “em razão das forças ocultas nela depositadas, ela é considerada, na sua formulação e na sua proliferação, como um agente ativo, eficaz. Neste sentido, podemos compreender a tradição oral, no âmbito brasileiro moderno, como uma ferramenta de reação que conseguiu se impor diante de uma realidade hostil, uma vez que, através dela, negros e negras conseguiram salvaguardar suas crenças e valores, transmitindo-os aos seus descendentes aquilo que herdaram dos seus mestres ancestrais. Podemos citar, como exemplo de resistência da cultura negra, os terreiros de candomblé, que conseguem preservar esta religião afro-brasileira através da tradição oral. Sendo assim, de acordo com Bonvini (2001, p. 42), a tradição oral no Brasil, ao contrário do que se pensa,

Não é um resíduo degradado de uma ou outra das tradições orais da África, importadas para o Brasil no curso da escravidão, resíduo feito de descontinuidades e de obras inacabadas, mas, sobretudo, um dispositivo que, ao contrário, soube guardar o essencial da tradição oral africana.

Na região africana, a identidade do grupo estava sob guarda de contadores de história, cantadores e outros, que na prática eram considerados portadores da memória da comunidade, sem necessidade de comprovação. Os Griots, por exemplo, constituíam um grupo social que, por tradição, desempenhavam este papel de portadores da memória da comunidade. Esta tradição é passada de mãe para filho, como aponta Ki-Zerbo (1982, p.27): “a alegria da mãe sundiata, transtornada pela cura súbita de seu filho, ecoa ainda no timbre épico e quente dos griots do Mali”.

Outro aspecto importante a ser destacado diz respeito à memória e sua capacidade de aquisição, armazenamento e recuperação de informações e o fato de focar em pontos específicos, sendo um processo que liga partes de memória e de conhecimentos com o objetivo de produzir novas ideias e contribuir para a tomada de decisões no cotidiano, justificando assim a escolha do ancião como memória viva da comunidade. De acordo com alguns estudiosos, a memória deve ser considerada a base do conhecimento e, por isso, precisa ser estimulada, assim como ocorre em algumas comunidades africanas, pois através da memória é possível darmos sentido aos acontecimentos cotidianos e também acumularmos experiências valiosas para o resto da vida. Sendo assim, Ki-Zerbo (1982, p.27), ressalta que:

A tradição oral não é apenas uma fonte que se aceita por falta de outra melhor e à qual nos resignamos por desespero de causa. É uma fonte integral, cuja metodologia já se encontra bem estabelecida e que se confere à história do continente africano uma notável originalidade.

Amadou Hampâté Bá (2003), em sua obra *Amkoullel, o menino fula*, descreve seu cotidiano repleto de aprendizado através das histórias contadas e vividas. Imerso nas crenças e tradições ancestrais, aborda a importância da transmissão oral relacionando-a à memória:

A memória das pessoas da minha geração, sobretudo a todos os povos de tradição oral, que não podiam apoiar-se na escrita é de uma fidedignidade e de uma precisão prodigiosas. Desde a infância éramos treinados a observar, olhar e escutar com tanta atenção que todo acontecimento se inscrevia em nossa memória como em cera virgem. Tudo lá estava nos menores detalhes: o cenário, as palavras, os personagens e até as roupas. (...) Para descrever uma cena, só preciso revivê-la. E se uma história me foi contada por alguém, minha memória não registrou somente seu conteúdo, mas toda a cena – a atitude do narrador, sua roupa, seus gestos, sua mímica e os ruídos do ambiente (HAMPÂTÉ BÂ, 2003, p. 13).

No que diz respeito à autenticidade dos relatos, narrativas passadas de geração a geração, a nossa cultura ocidental insiste na sua necessidade, nesse ínterim, de acordo com Ki-Zerbo (1982, p.28), “ costuma-se dizer que a tradição não inspira confiança porque ela é funcional” em estruturas sociais tradicionais, como famílias extensas e comunidades, onde a figura dos mais velhos, assim como na cultura africana, é de extrema importância.

Ainda em relação à autenticidade da tradição oral Ki-Zerbo (1982, p.27) afirma que “a tradição oral é a fonte histórica mais íntima, mais suculenta e melhor nutrida pela seiva da autenticidade”, pois a mesma não necessita ser comprovada, uma vez que é fruto de uma época na qual as palavras valiam mais que qualquer valor econômico para a sociedade. Hampaté Bâ (1982, p.168) corrobora a afirmativa acima ao destacar que:

O que se encontra por detrás do testemunho, portanto, 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. Em suma: a ligação entre o homem e a palavra.

Mesmo com seu uso crescente na história da África, a confiabilidade da tradição oral enquanto dado tem sido questionada por parte da academia. Apesar de já haver algumas mudanças em relação a este questionamento, alguns acadêmicos acreditam que o narrador, ao contar sua história, pode fantasiar, mentir, omitir, ter falha de memória, contudo, mesmo diante dessa falta de credibilidade à tradição oral por parte do grupo que tem acesso à academia, o que se configura como um problema, acaba por se transformar em um recurso, visto que o próprio contador dos fatos, no momento de narrar, não deixa de produzir uma versão do que entendeu ter acontecido. Por isso, Ki-Zerbo (1982), em relação ao narrador/contador de histórias, destaca o seguinte:

O contador de histórias tocado na corda sensível do orgulho e da glória (...) em suma, a recomposição do passado está longe de ser integralmente imaginária. Encontram-se aí fragmentos de lembranças, filões de histórias que frequentemente são mais prosaicos que os ornamentos coloridos da imaginação. (KI-ZERBO, 1982, p.29).

Para alguns estudiosos, o problema que abarca a não valorização da oralidade se resume em saber se é possível conceder à oralidade a mesma confiança que se concede à escrita quando se trata do testemunho de fatos passados. Para Hampâté-Bâ (1982), não é esta a maneira correta de se colocar o problema, visto que o testemunho, seja escrito ou oral, no fim não é mais que testemunho humano e vale o que vale o homem, ou seja, o problema da que envolve a não valorização da oralidade não abarca apenas a questão da confiança, pois é preciso ressaltar também que há uma questão ideológica a ser considerada.

No que diz respeito à oralidade e suas particularidades no âmbito da cultura africana Amadou Hampâté Bâ (1982) apresenta a questão da Tradição viva na África, mostrando o quanto é importante a representatividade do indivíduo para com sua tradição, no sentido de o mesmo ser um agente em ação na manutenção da sua tradição, através das mais diversas formas de expressões culturais. Sendo assim, a importância da oralidade na cultura africana, ao mesmo tempo em que se apresenta como complexa, demonstra também uma simplicidade que nos faz refletir sobre as certezas impostas na cultura ocidental.

Uma destas certezas é a importância que a cultura ocidental dá ao registro gráfico da palavra, os povos que não a usam como forma de preservar sua cultura são considerados atrasados, diferente, no entanto, da cultura africana que percebe na oralidade a capacidade de preservação e manutenção de suas tradições. É a partir da discussão sobre a importância da oralidade para a cultura africana que Amadou Hampâté Bâ (1982) nos leva a compreender o pensamento africano através das ações comunitárias.

Entendemos que a cultura escrita foi, contudo, incapaz de anular a importância da oralidade porque essa, enquanto veículo de transmissão cultural, representa um elemento inerente ao percurso cultural da humanidade, ou seja, mesmo numa sociedade que preza pelo imediatismo e envolvida no processo de globalização, persistem focos de cultura ágrafa, onde a tradição oral desempenha um papel ímpar. Sendo assim, apesar do papel relevante da escrita nas sociedades modernas, em que a escrita tem precedência sobre a oralidade e o livro constitui o principal veículo da herança cultural, em algumas comunidades permeadas pela tradição oral, a escrita não consegue substituir a memória humana enquanto base de conhecimento, o que implica dizer que: a escrita faz a lei, promove legitimidade e concede

poder social, mas dificilmente ela consegue superar a fonte de saberes da tradição oral de determinados grupos sociais.

No tocante à cultura escrita, Calvet (2011) ressalta que a escrita nasce em uma determinada cultura, de acordo com o autor, por necessidades práticas. Acessível para poucos por sua lenta difusão torna-se propriedade das elites e símbolo de poder. Para ele, devemos considerar “a escrita como um fato social e, como tal, ligado aos fenômenos de poder, ao mesmo tempo em que a consideraremos como um fato cultural que, na ideologia dominante, serviu às vezes de fundamento para rebaixar o outro” (CALVET, 2011, p. 124).

## 2.1 ORALIDADE: PRÁTICA SOCIAL

Oralidade, na proposta deste trabalho, vai além da fala: enquanto esta consiste em uma modalidade de uso da língua, da mesma forma que a escrita, a oralidade é uma prática social (MARCUSCHI, 2001a, p. 25). Embora este mesmo autor sustente a ideia de que fala e escrita sejam formas e atividades comunicativas, ou seja, não se restringem ao código que as serve como um suporte, mas refere-se a processos e eventos que se dão de forma contextualizada, a oralidade é mais ampla por constituir uma forma de conceber o universo, de perceber o mundo e nele intervir, um “padrão de pensamento e organização do saber, do conhecimento, experiência e reflexão” (FERRÃO NETO, 2010b, p. 894).

O elemento central da oralidade é a voz: na voz estão presentes não somente o enunciador, mas também o receptor e todas as condições da produção, comunicação e recepção da mensagem. Nesse sentido, a voz não é presa à linguagem, mas ao contrário, “tende a despojar esse signo do que ele comporta de arbitrário; motiva-o da presença desse corpo do qual ela emana”, ou de outra forma, desvia a atenção do corpo real e impregna-se do ator que por uma hora lhe empresta a vida (ZUMTHOR, 1993, p. 20-21). Paul Zumthor (1993), em sua obra intitulada *A Letra e a Voz: a “literatura” medieval*, dedica-se ao estudo da poesia oral medieval, e de forma consistente mostra o dinamismo e a riqueza da voz nesse contexto, contrapondo-se aos defensores de uma suposta superioridade da letra. De forma explícita, demonstra sua preferência em trabalhar com o termo vocalidade:

Vocalidade é a historicidade de uma voz: seu uso. Uma longa tradição de pensamento, é verdade, considera e valoriza a voz como portadora da linguagem, já que na voz e pela voz se articulam as sonoridades significantes. Não obstante, o que deve nos chamar mais a atenção é a importante função da voz, da qual a palavra

constitui a manifestação mais evidente, mas não a única nem a mais vital: em suma, o exercício de seu poder fisiológico, sua capacidade de produzir a fonia e de organizar a substância (ZUMTHOR, 1993, p. 21).

Sem abrir mão das contribuições que o teórico traz para se refletir sobre os usos da voz, acreditamos que permanecer com o termo oralidade não destituirá o seu caráter histórico, comunicativo e sua relevância conceitual. Dessa forma, a oralidade como prática cultural e comunicacional também assume diferentes formas de acordo com os usos que dela se faz.

A oralidade foi, por muito tempo, a forma predominante de transmissão de conhecimento em diversas sociedades na história humana, como afirma Ong (1998). Segundo este autor, “o estudo científico e literário da linguagem e da literatura, durante séculos e até épocas muito recentes, rejeitou a oralidade” (ONG, 1998, p.16). Este autor estabelece categorias para definir as diferentes formas de oralidade que podem ter uma sociedade, distingue dois tipos de oralidade: primária e secundária. A primeira refere-se à oralidade das culturas intocadas pelo letramento ou por qualquer conhecimento da escrita ou da imprensa ou, ainda, a das pessoas totalmente não familiarizadas com a escrita. Por sua vez, a “oralidade secundária” refere-se à atual cultura de alta tecnologia, em que uma nova oralidade é sustentada pelo telefone, rádio, televisão e outros meios eletrônicos que para existirem e funcionarem dependem da escrita e da imprensa. Segundo este autor, na atualidade, não existe cultura de oralidade primária no sentido estrito, na medida em que todas as culturas conhecem a escrita e têm alguma experiência de seus efeitos. Nessa perspectiva, Marcuschi (2001b) ressalta que o Brasil seria um país de oralidade secundária, devido ao intenso uso da escrita que permeia os mais variados setores da sociedade (educação, política, legislação, economia etc.).

Nesse ínterim, entendemos que, a partir da distinção de oralidade abordada anteriormente por Ong (1998), no âmbito da oralidade primária a palavra, por ser o único canal de informação, é responsável pela gestão da memória social. Em relação à oralidade secundária, a palavra (falada) tem uma função complementar à função da escrita e à dos meios de comunicação, sendo utilizada basicamente para a comunicação cotidiana entre as pessoas.

Zumthor (1993), por sua vez, estabelece uma distinção entre o que denomina “oralidade primária e imediata”, “oralidade mista” e “oralidade segunda”. A primeira não estabelece contato algum com a escrita, encontrando-se “apenas nas sociedades desprovidas de todo sistema de simbolização gráfica, ou nos grupos sociais isolados e analfabetos” (ZUMTHOR, 1993, p.18). Na segunda, o oral e o escrito coexistem, mas a influência do

escrito “permanece externa, parcial e atrasada” (ZUMTHOR, 1993, p.18). Assim, esse tipo de oralidade procederá de uma “cultura ‘escrita’”. Por fim, a terceira é aquela que se “recompõe com base na escritura num meio onde esta tende a esgotar os valores da voz no uso e no imaginário” (ZUMTHOR, 1993, p.18). Esses tipos de oralidade variam, segundo Zumthor (1993), de acordo não somente com as épocas, mas com as regiões, as classes sociais e também com os indivíduos.

Apesar da apresentação dos tipos de oralidade abordados pelos autores citados anteriormente, o que consideramos primordial, nesta dissertação, é compreender que essa separação é mais categorizante do que histórica, visto que esses tipos de oralidade variam e se relacionam de diversas formas (ZUMTHOR, 2010). A história mostra que as categorias estanques dizem mais sobre violências simbólicas do que sobre a realidade cotidiana. Além disso, a história evidencia também que a mudança de um tipo de oralidade a outro não se dá de forma linear, ou seja, para que a “oralidade imediata” chegue à “segunda” não é preciso, necessariamente, passar antes pela “mista”, visto que os contornos de cada categoria não são bem delimitados.

Tomando como ponto de partida a concepção de oralidade de Ferrão Neto (2011) que, apesar de reconhecer a porosidade entre oral e escrito, demonstra como na história social e cultural as práticas e as sociedades ligadas à oralidade foram alvos de inferiorização e preconceitos. Este trabalho, portanto, parte da abordagem que aproxima a oralidade ao que se entende por domínio popular, sem, entretanto, produzir uma categoria estanque, limitada e que define o oral como avesso à escrita.

É preciso deixar claro, entretanto, que trabalhar com a definição de popular nesta dissertação não permite criar generalizações do tipo todo oral é popular e todo escrito é erudito. Isto seria essencializar e limitar uma noção que se inscreve na história e, portanto, é dinâmica. Zumthor (1993, p. 118) critica a noção de cultura popular que ele afirma ser essencializadora, e afirma que esse conceito “[...] refere-se a usos, não a uma essência”.

Zumthor (1993) ainda argumenta que quando se trata da voz e das artes da voz, a oposição do popular ao erudito remeteria no máximo aos costumes predominantes neste ou naquele momento e meio e que “atravessa as classes sociais”. As argumentações do teórico são de grande importância para se compreender os problemas na utilização de categorias estanques e dicotômicas, sobretudo na contemporaneidade.

Contudo, acreditamos que não se pode abrir mão do conceito de “popular”, principalmente, quando se investiga comunidades como Remanso, na qual as condições

naturais e históricas contribuíram para o predomínio, até certo tempo, de um tipo particular de vivência sociocultural, distante de ambientes letrados e da cultura dominante. Sendo assim, neste trabalho, entendemos que o “popular” é construído como experiência cultural cotidiana, que se inscreve na história social e, por isso mesmo, é constantemente ressignificado.

### 2.1.1 Tradição, oralidade e **transmissão** de conhecimento

A África é um continente multifacetado, com enorme diversidade cultural, o que requer um minucioso estudo da sua cultura para que se possa compreender as suas particularidades. A oralidade para essa cultura é de grande importância, pois é através dela que se estabelece uma ligação entre o passado e o presente no contexto cotidiano, no qual os costumes e as heranças culturais alimentam a realidade africana através da experiência não só dos vivos, mas também dos que já se foram.

Antes do surgimento da escrita, todos os conhecimentos eram transmitidos oralmente. Dessa forma, a transmissão oral constituiu o processo primordial de transferência de saberes transgeracional da humanidade até o surgimento da escrita. As memórias auditiva e visual eram os únicos recursos utilizados pelas culturas orais para o armazenamento e a transmissão do conhecimento às futuras gerações, realizadas através de relatos de vida na África, que eram realizados pelos mais velhos/anciãos, considerados, por aquela sociedade, mais sábios por conta da sua experiência de vida, que representa acúmulo de conhecimento.

Dessa forma, para Ki-Zerbo (1982), os “guardiões são os velhos de cabelos brancos, voz cansada e memória um pouco obscura, rotulados às vezes de teimosos e meticolosos [...]” (KI-ZERBO, 1982, p.27). Em outras palavras, trata-se de uma cultura que valoriza o testemunho dos mais velhos e seus conhecimentos, dando-lhes uma função das mais respeitadas – transmissor de conhecimentos no cotidiano do seu grupo. Segundo Hampâté Bâ (2003, p. 175), “na África, cada ancião que morre é uma biblioteca que se queima”, ou seja, ao ancião cabe o papel de transmitir de geração em geração os seus saberes como um meio de preservação cultural de um povo e, dessa forma, quando ele morre leva consigo todo o arcabouço de conhecimentos que adquiriu dos seus antepassados.

Ong (1998, p. 52), por sua vez, corrobora a relevância do papel dos mais velhos em nossa sociedade, por aqueles constituírem uma matriz cultural africana, ao afirmar que “a

sociedade tem alta conta àqueles anciãos e anciãs sábios que se especializam em conservá-lo, que conhecem e podem contar as histórias dos tempos remotos”.

Neste sentido, entendemos que a questão da “Tradição viva”, abordada por Hampaté Bâ (1982), percorre por caminhos variados no âmbito da cultura africana, nos quais através da religião, da música, da oralidade e da experiência de cada um, ela se torna cada vez mais viva, uma vez que caminha junto com o povo africano e como a cultura africana não utiliza a escrita como suporte para a preservação de suas tradições, mas, sim, a oralidade, aquela acaba por se fortalecer ainda mais através de suas tradições.

Ainda no âmbito da questão da “Tradição viva”, Hampaté Bâ (1982) aborda um fator interessante: os depositários da herança oral africana. Estes depositários são chamados de tradicionalistas (conhecedores), que a partir de seus conhecimentos e de sua “ciência da vida”, usam desta para utilizações práticas dentro da realidade em que se encontra, seja no sentido espiritual, psicológico, conhecedor de ervas e questões ligadas à terra e à agricultura. Sobre os depositários da herança africana e a ciência da vida, o autor destaca:

Não nos iludamos: a tradição africana não corta a vida em fatias e raramente o “Conhecedor” é um “especialista”. Na maioria das vezes, é um “generalizador”. Por exemplo, um mesmo velho conhecerá não apenas a ciência das plantas (as propriedades boas ou más de cada planta), mas também a “ciência das terras” (as propriedades agrícolas ou medicinais dos diferentes tipos de solo), a “ciência das águas”, astronomia, cosmogonia, psicologia, etc. Trata -se de uma *ciência da vida* cujos conhecimentos sempre podem favorecer uma utilização prática. (HAMPATÉ BÂ, 1982, p. 175).

Esses depositários, além de serem considerados guardiões da memória, são considerados também como “arquivos” de acontecimentos passados e cotidianos, transmitidos através da tradição oral. Por isso, os tradicionalistas eram conhecidos e respeitados a ponto de outras pessoas recorrerem ao seu conhecimento (sabedoria).

O termo **arquivo**, de acordo com Antônio Houaiss e Mauro Villar (2003, p. 43), significa o “conjunto de documentos; lugar ou móvel onde se guardam documentos; conjunto de registros armazenados em computador”. Quando associado ao termo **oralidade**, o termo **arquivo** passa a apresentar um significado um tanto diferente daquele apresentado anteriormente, pois, ao invés de se constituir apenas por documentos escritos, o termo **arquivo** passa a incluir, também, conjuntos de documentos orais midiaticizados através de gravação e filmagem e da memória de tradições coletivas. Sendo assim, as palavras **oralidade** e **arquivo**, ao serem associadas, podem assumir o sentido de um receptáculo virtual, formado pela memória coletiva.

A existência desses “arquivos” da oralidade, das memórias coletivas ou dos textos orais demonstra o potencial que a tradição oral possui para se manter através da experiência e da observação do cotidiano, como destaca Walter Benjamin (1986, p. 198-199).

A experiência que passa de pessoa a pessoa é a fonte a que recorreram todos os narradores. E, entre as narrativas escritas, as melhores são as que menos se distinguem das histórias orais contadas pelos inúmeros narradores anônimos. Entre estes, existem dois grupos, que se interpenetram de múltiplas maneiras. A figura do narrador só se torna plenamente tangível se temos presentes esses dois grupos. “Quem viaja tem muito que contar”, diz o povo, e com isso imagina o narrador como alguém que vem de longe. Mas também escutamos com prazer o homem que ganhou honestamente sua vida sem sair do seu país e que conhece suas histórias e tradições. Se quisermos concretizar esses dois grupos através dos seus representantes arcaicos, podemos dizer que um é exemplificado pelo camponês sedentário, e outro pelo marinheiro comerciante. Na realidade, esses dois estilos de vida produziram de certo modo suas respectivas famílias de narradores.

Sobre a importância do aprendizado através da iniciação e da experiência, enquanto ferramenta capaz de transmitir conhecimento, a partir da tradição oral, Hampâté Bâ (2003, p. 175) relata que:

Tais homens eram capazes de abordar quase todos os campos de conhecimento da época, porque um “conhecedor” nunca era um especialista no sentido moderno da palavra mais, precisamente, uma espécie de generalista. O conhecimento não era compartimentado. O mesmo ancião (no sentido africano da palavra, isto é, aquele que conhece, mesmo se nem todos os seus cabelos são brancos) podia ter conhecimentos profundos sobre religião ou história, como também ciências naturais ou humanas de todo tipo.

Outro fator abordado pelo mesmo autor é o desaparecimento dos depositários da cultura africana. Segundo Hampâté Bâ (1982, p. 176) “os tradicionalistas foram postos de parte, senão perseguidos, pelo poder colonial que, naturalmente, procurava extirpar as tradições locais a fim de implantar suas próprias ideias”. Dessa forma, à medida que os “conhecedores” eram colocados à parte da comunidade, os seus ensinamentos também acabavam caindo no esquecimento, já que não havia mais quem disseminasse a cultura local, carregada e salvaguardada pelos anciãos, representantes da memória coletiva daquela comunidade linguística.

### 2.1.2 Oralidade e narrativas

Câmara Cascudo (1984, p. 31) fala-nos a respeito da “literatura oral” presente na história das sociedades, para falar de uma ordem de conhecimento “não oficial – tradicional, oral, anônimo, independentemente de ensino sistemático”. Na história brasileira, de acordo com este mesmo autor, a literatura oral é formada por contribuições dos diferentes grupos étnicos que formaram a cultura brasileira: os índios, os negros e os portugueses. Essa cultura criada sob mediação de três povos criou formas diversas de manifestação da sua tradição.

No espaço em que prevalece certo tipo de cultura popular, na qual a transmissão de conhecimento se dá pela transmissão oral, a figura do “narrador” é de fundamental importância, visto que ele é quem conta as experiências que passam de pessoa para pessoa, dá o direito ao ouvinte de interpretar a história ao seu modo e é quem guarda a tradição em sua memória.

Walter Benjamin (1986), em seu texto *O Narrador*, traça uma visão panorâmica da narração na sociedade ocidental desde a Idade Média até os tempos atuais. Esse autor concebe a narrativa como elemento que se recia no cotidiano e aponta fatores como, por exemplo, o surgimento do romance e da burguesia como determinantes para a decadência da arte de narrar. Sobre esta arte, Benjamin (1986, p. 57) destaca que:

[...] a arte de narrar caminha para o fim. Torna-se cada vez mais raro o encontro com pessoas que sabem narrar alguma coisa direito. É cada vez mais frequente espalhar-se em volta o embaraço quando se anuncia o desejo de ouvir uma história. É como se uma faculdade, que nos parecia inalienável, a mais garantida entre todas as coisas seguras, nos fosse retirada. Ou seja: a de trocar experiências.

O ato de narrar, nas comunidades que prezam a oralidade, mais do que reacender a tradição oral, significa, então, transmitir, de boca em boca, todas as experiências que a ancestralidade dessa comunidade adquiriu durante sua história. Logo, revitalizar essa oralidade estimula os laços de solidariedade e integração social que sustentaram e sustentam uma memória coletiva.

Para Walter Benjamin (1986), as experiências que passam de pessoa para pessoa revelam uma fonte na qual todos os narradores beberam, visto que, nas próprias narrativas, encontra-se uma significativa dimensão utilitária. Sobre essas narrativas repassadas pelo

contador, o autor explica que “ela tem sempre em si, às vezes de forma latente, uma dimensão utilitária. Essa atitude pode consistir seja num ensinamento moral, seja numa sugestão prática, seja num provérbio ou numa norma de vida.” (BENJAMIM, 1986, p. 200).

Com base nessa abordagem sobre a dimensão utilitária que reside na própria narrativa, Benjamim (1986) fala de um narrador conselheiro, um homem que sabe dar conselho e que é capaz de tirar dessas narrativas a sabedoria e envolver de tal forma seus ouvintes nessas narrações, fazendo desse ouvinte, no ato de contar, o seu companheiro de história. Esse mesmo autor fala também de um narrador enraizado no conhecimento popular, que se apresenta como um lapidador, que figura entre os mestres e os sábios.

Ainda de acordo com Walter Benjamim (1986), nada escapa da narração daquele que, na sua arte de narrar, de dar conselho, fala sobre muitas coisas, como um sábio, pois esse narrador é capaz de dominar um acervo de toda uma vida. No entanto, para Benjamin (1986), a experiência de narração de histórias está em vias de extinção, assim como a figura do narrador. Para o autor, “a arte de narrar está definindo porque a sabedoria – o lado épico da verdade - está em extinção” (BENJAMIN, 1986, p. 200-201). Esse abandono da arte de narrar em determinados grupos leva ao fim de uma característica importante do narrador: o aconselhar. O narrador é aquele que através de suas histórias sabe dar conselhos, porque conhece suas tradições ou pela troca de experiências. Na cultura popular, essa característica do narrador ainda é preservada, pois ele é quem aconselha, dá notícias de outro tempo e partilha a sua sabedoria com os outros. Ainda de acordo com o autor, dois fatores contribuíram para essa possível morte da narrativa: a criação do romance e a sua difusão pela imprensa, e a informação como nova forma de comunicação.

Contudo, por volta dos anos 1970, surge na Europa um movimento de retomada da narração e dos contadores de história, como analisam Matos (2003) e Miziara (2005). Vemos, assim, o ressurgir de um tipo de experiência que nunca se fez completamente ausente, mas que não foi devidamente valorizada em determinadas sociedades.

Acreditamos que, se a cultura africana fosse mais conhecida por outras partes do mundo, a tradição oral seria mais valorizada. O Brasil, por exemplo, é um país que apresenta um grande número de pessoas que representa a população negra. Entretanto, se a população brasileira conhecesse melhor a tradição oral africana e suas peculiaridades, compreenderia também o valor daquele que fala a partir da sua experiência, da sua vivência, ou seja, tomaria conhecimento da importância do tradicionalista, griô, mestre ou narrador.

O termo **griô** é uma adaptação da palavra francesa *griot* – palavra de origem africana utilizada para designar as chamadas “bibliotecas vivas”, que são os velhos anciãos que carregam consigo todo saber ancestralizado e edificado por uma extraordinária leitura de mundo. Petrovich e Machado (2004, p.19) destacam que “os *griots* como tradicionalistas africanos são poetas, cantadores e contadores da história. São embaixadores mediadores e gozam da liberdade de falar”.

Sendo assim, a palavra **griô** faz referência a um caminhante, cantador, poeta, contador de histórias, ou melhor, é um educador popular que aprende, ensina e se torna a memória viva da tradição oral de sua gente. Já o termo **mestre** diz respeito a um sábio, curador, iniciador das ciências da vida, das artes populares e dos ofícios artesanais. Mestres e griôs de tradição oral representam figuras importantes nas sociedades africanas na qual a oralidade, e não a palavra escrita, é o principal meio de manutenção das culturas, porque a partir da circulação do conhecimento garantem que as culturas permaneçam vivas. Segundo Pacheco (2008, p. 59), o mestre é:

[...] assim chamado porque, embora tenha a maestria de uma tradição oral, não se legitima por si só, mas por estar circulado por aprendizes que o escolheram por sua história, seus mitos, seus saberes e fazeres, seu ofício artesanal – tudo que reflete uma diferença étnica-cultural que, por sua vez, é plena de religiosidade ou, usando um conceito independente de religião, plena de espiritualidade, ou, ainda, um conceito mais científico – plena de transcendência.

Ao se tratar dos termos **griô** e **mestre** surge uma questão que envolve a não valorização da tradição oral em determinados grupos, a qual merece destaque, neste trabalho, pelo fato de estar diretamente relacionada à proposta da Associação Grãos de Luz e Griô, uma vez que essa Associação, através de suas práticas vivenciais, busca a revitalização da tradição oral a partir das narrativas dos mestres e griôs de Remanso-BA.

Na comunidade quilombola Remanso-BA, mesmo com todo o reflexo das influências do mundo moderno e contemporâneo veiculados pela televisão, rádio, valorização da cultura escrita, um programa de trilha que viabiliza um contato com visitantes do mundo todo, a oralidade tem resistido e conquistado seu lugar de importância devido, principalmente, ao papel que os contadores de histórias (os griôs da comunidade) têm exercido na transmissão de saberes e na recuperação das narrativas. Esse papel dos narradores na comunidade é fundamental para a recuperação e valorização da tradição oral, capaz de evitar que suas tradições não caiam no esquecimento. Dessa forma, os griôs de Remanso-Ba demonstram no

seu cotidiano a importância da interação com o outro, da sua performance, seus gestos, seu olhar, seu movimento corporal - elementos característicos da tradição oral.

Esses griôs, que herdaram da cultura africana um papel social especial, com liberdade para falar e se manifestar, ao contar suas histórias através da narração, da declamação de poesias e da música, utilizam algumas indumentárias, instrumentos musicais e acessórios para enriquecer a sua performance e acabam conquistando maior atenção dos ouvintes que a vivenciam, cada um ao seu modo, conseqüentemente, reconhece nesse griô uma fonte de memória. Para corroborar isso, Barzano (2013, p. 52) utiliza as seguintes palavras: “[...] há uma conexão entre a oralidade e performance para que o griô dê vida, oferecendo um alto grau de importância para aquilo que está sendo contado, já que na tradição africana o ato da fala é considerado sagrado”, ou seja, a performance é elemento fundamental para que a história contada ganhe maior destaque, e assim atrair a atenção do ouvinte outros elementos são importantes para auxiliarem a voz, tais como a indumentária, os acessórios e os instrumentos musicais.

No tocante à utilização do termo **performance**, nesta pesquisa, consideramos a concepção dada por Paul Zumthor (2010, p. 33), que a define como “[...] ação complexa pela qual uma mensagem poética é simultaneamente, aqui e agora, transmitida e percebida”. Em comunidades como Remanso-Ba, as palavras transformam-se em ação. Mais que uma atividade comunicativa, essa relação de cumplicidade contador/ouvinte, nesse ato de contar, significa para os envolvidos o compartilhar de valores e experiências significativas para suas vidas, logo, não devem deixar de ser repassados e, principalmente, preservados.

Ao invés de objetivar a não valorização do respeito à fala e aos saberes dos mais velhos e da tradição oral, comunidades como Remanso-Ba primam pelo respeito a essa palavra falada, porque além da cumplicidade coletiva entre os seus membros, no ato de contar, circulam palavras que não foram herdadas aleatoriamente, mas aquelas herdadas da cadeia dos ancestrais, os grandes depositários das palavras nas comunidades orais.

Como detentores dessas “palavras-forças,” termo utilizado por Zumthor (1993), os velhos das sociedades orais “[...] são os depositários da memória coletiva. Sua palavra a manifesta num estilo formular cujo eco se percebe em várias crônicas” (ZUMTHOR, 1993, p. 86).

Como portadores da voz no mundo, conforme define Zumthor (1993), os contadores assumem também, junto às comunidades onde estão inseridos, o papel de detentores públicos

de uma voz, pois como intérpretes da mesma, podem lembrar, através dela, valores que podem ajudar a manter o laço social da comunidade.

O contador, para Zumthor (1993), é aquele homem que aprendeu a interiorizar as vozes poéticas, uma vez que para ele “não há arte sem voz”. Através da palavra, esse contador vai mostrando para os seus ouvintes elementos fundamentais de sua cultura, pois, é a voz desse contador, uma vez ritualizada e rescutada, que vai ajudar o público a perceber a unidade do mundo bem como afetar profundamente a sensibilidade e a capacidade inventiva dos homens dessas sociedades orais.

Por isso, Rondelli (1993) ressalta que, tão importante quanto o papel do contador, é seu ato de contar junto às comunidades orais e observar as formas de produção dessas narrativas. Compreender quem produz o quê, para quem e, principalmente, com quais objetivos permite entender os conteúdos dessas narrativas. Segundo a autora:

Além do processo de socialização pelos valores que estão contidos nas histórias, nas mensagens que elas transmitem, a própria situação de contar história é um momento de socialização, pois propicia a convivência e a troca de experiência entre os participantes do evento. (RONDELLI, 1993, p.30 e 31)

Sendo assim, esse ato de contar requer, por parte do narrador, um domínio no ato da criação desse evento e na construção dos seus diálogos, mesmo porque, de acordo com Rondelli (1993, p.28), o ato de contar é um “processo comunicativo artístico”, de forte cumplicidade entre os envolvidos. Nesse encontro ritualizado entre narrador e o ouvinte, o velho e o novo se compõem.

No caso da comunidade remanescente de quilombo Remanso/BA, essa composição é que garante a transmissão e preservação dessa memória. Os porta-vozes da tradição oral, mais que depositários da voz dessa comunidade, são grandes mestres na arte de narrar seus saberes.

## 2.2 MEMÓRIA COLETIVA

Este estudo enfoca uma noção de memória, entendida como elemento que viabiliza a percepção e a possibilidade de se construir a identidade cultural, num movimento do presente para o passado. Para tanto, abordaremos alguns aspectos referentes à memória, no seu caráter social, sobretudo pelo que nos apresenta o teórico Maurice Halbwachs, uma vez que é a partir de seus estudos que se pensa em uma dimensão da memória que ultrapassa o plano individual, considerando que as memórias de um indivíduo nunca são só suas e que nenhuma lembrança

pode existir apartada da sociedade. De acordo com o autor, o trabalho de memória operado pelo sujeito sempre se dá de forma coletiva, inserido em algum grupo social, que o permite dar vitalidade às lembranças formadas pela articulação de imagens.

Para Halbwachs (2006), o trabalho de memória é sempre coletivo. De acordo com este autor, “cada um de nós, com efeito, é membro ao mesmo tempo de vários grupos, maiores ou menores” (HALBWACHS, 2006, p.78). Este grupo pode não estar mais presente, mas vai restar dele a possibilidade de se entrar em contato com os pensamentos e experiências que ele partilhava entre si. Existe, portanto, um laço afetivo que liga este o indivíduo a este ou aquele grupo.

Ainda de acordo com Halbwachs (2006), reconhecimento e reconstrução fazem parte do trabalho da memória, permitindo a atualização dos quadros sociais, nos quais as lembranças permanecem e articulam-se entre si. A memória é trabalho do reconhecimento no sentido que nos remete ao “sentimento do já visto”, como algo que não é inteiramente novo na experiência do sujeito. É trabalho de reconstrução, não repetindo o que foi evocado, mas sim resignificando no quadro social atual aquilo que foi colhido do passado.

Considerando, então, esse recorte da memória, nos apoiaremos no conceito de “memória coletiva” apresentado por Halbwachs (2006) como “uma corrente de pensamento contínuo, de uma continuidade que nada tem de artificial, pois não retém do passado senão o que está vivo ou é capaz de viver na consciência do grupo que a mantém” (HALBWACHS, 2006, p. 102). Nesse sentido, a memória coletiva diz respeito a um acontecimento que teve lugar na vida de um determinado grupo; e que em um determinado momento o grupo evoca as lembranças vivenciadas.

No tocante à definição do termo memória, podemos observar que no *Dicionário da língua Portuguesa*, Novo Aurélio, a memória é definida, como a “faculdade de reter as ideias, impressões e conhecimentos adquiridos anteriormente”. Tal definição remete a uma concepção de memória como um fenômeno individual, ou seja, próprio da pessoa. Contrapondo-se a esta definição, Halbwachs (2006) ressalta que a memória é, também e, sobretudo, uma construção social e um fenômeno coletivo. Sendo uma construção social, a memória é, em parte, modelada pela família e pelos grupos sociais.

A partir das considerações de Halbwachs (2006), podemos inferir também que a memória coletiva são lembranças que conservamos das situações/experiências anteriores que podem ser recordadas por um grupo ou individualmente, em que as representações individuais significam as experiências do grupo. Para este autor, o papel do coletivo na formação da

memória assume uma condição essencial e não existe a possibilidade de uma memória individual, pois a memória se dá em um amplo conjunto de lembranças que nos conecta direta ou indiretamente aos outros. Referindo-se ao termo lembrança, este autor afirma que:

[...] é uma reconstrução do passado com a ajuda de dados emprestados do presente e, além disso, preparada por outras reconstruções feitas em épocas anteriores e de onde a imagem de outrora se manifestou ponto de referência do seu estudo os contextos sociais reais, tendo por objetivo central estabelecer a distinção entre o que denomina memória individual e memória coletiva. (HALBWACHS, 2006, p. 91)

Nesta perspectiva, para localizar uma lembrança, de acordo com Bosi (1994, p.413), “não basta um fio de Ariadne; é preciso desenrolar fios de meadas diversas, pois ela é um ponto de encontro de vários caminhos, é um ponto de convergência dos muitos planos do nosso passado”. Desse modo, as histórias orais de vida, que são apresentadas nesta pesquisa, abordam as memórias de moradores antigos da comunidade e participantes da realização da Trilha Griô do Quilombo, de suas vivências individuais e coletivas experienciadas pela família e grupo social. Nessas histórias, podemos visualizar, além das experiências de vida familiar, a tradição oral, os mitos, os ensinamentos dos antepassados, as crenças religiosas e suas relações com o trabalho.

Ainda no tocante à memória coletiva, Coracini e Ghiraldelo (2011, p.26) salientam que “a memória diz respeito ao povo, à nação, o que significa afirmar que é a memória coletiva, tomada no decurso do tempo, que se vê priorizada, ainda que, na Nova História, a linearidade cronológica não seja mais o seu fio condutor”.

No meio acadêmico, a memória tem sido alvo frequente de estudos e de pesquisa em diversas áreas. Assim, nos últimos anos, a questão da memória tem sido objeto de estudo da Filosofia, da Psicologia, da Psicanálise, da Linguística, dentre outras. Conforme afirma Gagnebin (2006, p.97),

[...] assistimos hoje ao *boom* de estudos sobre a memória, desmemoria, resgate, tradições. [...] Na história, na educação, na filosofia, na psicologia, o cuidado com a memória fez dela não só um objeto de estudo, mas também uma tarefa ética: nosso dever consistiria em preservar a memória, em salvar o desaparecido, o passado, em resgatar, como se diz, tradições, vidas, falas e imagens.

Este dever vem sendo cumprido, segundo Coracini e Ghiraldelo (2011, p. 24), “inclusive no Brasil, em que, paradoxalmente, o mito do novo, do jovem, do moderno, do presente parece apontar para a desvalorização da História, do passado, da memória do povo”, o que, ainda de acordo com a autora, “parece apontar para a cisão do sujeito e de sua natureza,

própria dos tempos denominados (pós-) modernos” (CORACINI; GHIRALDELO, 2011, p. 24).

Entendemos que por conta dessa cisão do sujeito e de sua natureza, testemunhamos tantos movimentos sociais e políticos na defesa de minorias étnicas, religiosas, culturais. A verdade é que nunca se testemunhou tanta necessidade de deixar marcas de si numa sociedade capitalista e egocêntrica que visa unicamente o lucro e o consumo. E “deixar marcas de si” numa comunidade como Remanso, por exemplo, implica permanecer na esperança da eternidade, na memória de um povo, de um grupo social, de alguém, cuja tarefa é transmitir de uma geração a outra aquilo que foi deixado como herança.

Trazendo a discussão sobre a memória coletiva e sua relevância para contexto de Remanso/BA, percebemos que a tradição oral nesta comunidade é um processo permanente no qual os saberes se perpetuam, mas também são revistos e transformados, sendo assim, acreditamos que a memória se torna uma porta pela qual podemos adentrar a esse universo distinto de saberes.

Nas comunidades como Remanso, comunidades atreladas à tradição oral, a memória se apresenta como um elemento que se coliga com os seus membros, uma vez que a memória é também considerada história, é a cultura desse grupo que é representada pelas ideias e visões de mundo que a constitui passando de geração a geração. As memórias residem na mente dos membros deste grupo que, por sua vez são construtores da sua própria história. Essa história é constituída a partir do cotidiano, como práticas sociais, culturais e religiosas, orais e escritas vividas pelos membros desta comunidade, seja no trabalho com a pesca, na agricultura, na rotina da casa de farinha, na organização das oficinas a serem realizadas na Trilha Griô do Quilombo, na família, na religião, etc.

Segundo Meihy (1994, p. 57), a “tradição oral, por estar atenta às transmissões do arcaico, percebe o indivíduo enquanto um veículo de transmissão de mitos e tradições antigas que, na maioria das vezes, transcende o depoente”. Esta afirmativa nos faz entender que no âmbito da tradição oral se encontra a voz, inspirada pela memória. Dessa forma, depreende-se que o discurso de membros de uma comunidade está atrelado a ações já experimentadas, vividas em tempos passados.

Nessa perspectiva, entendemos que as histórias de vida narradas pelos representantes da Trilha Griô do Quilombo, uma trilha fundamentada na valorização da cultura oral, transmitem ensinamentos, mitos, crenças e histórias do seu povo a partir do que Halbwachs (2006) denomina de memória coletiva, pois remete ao tratamento de uma identidade coletiva

formada pelas lembranças e ideais guardados por um grupo.

A ligação entre memória coletiva e o ato de narrar encontra-se no fato de que, ao narrar, o sujeito fala da sua experiência e também da experiência de vários outros que estão presentes no seu quadro de referência. A narrativa, portanto, também é coletiva; conforme assinalam Schmidt e Mahfoud (1993, p. 295), “a observação do caráter plural da narrativa abre a possibilidade de escutar um depoimento pessoal como orquestração de vozes coletivas, posta em cena pelo narrador”.

Esta constatação nos coloca diante de uma lógica própria da construção da memória, na qual o processo se dá nas relações com o outro, por mediações não controladas, mas que fazem sentido para o sujeito que se lembra, e no impacto que esta lembrança lhe causa, constituindo-se assim a memória como um fenômeno que se constrói e se faz presente pela interface das relações humanas.

Pollak (1992) traz outra importante contribuição na discussão acerca da memória, que é a relação entre identidade e memória, na qual se destacam as fronteiras de pertencimento e o sentimento de coerência. Pollak (1992) elenca três elementos constitutivos da identidade: os “acontecimentos”, as “pessoas e personagens” e os “lugares” da memória. Os acontecimentos se dividem entre os “vividos pessoalmente” pelos sujeitos e os “vividos pelo grupo ou pela coletividade à qual a pessoa se sente perceber” (POLLAK, 1992, p. 201). Esses últimos são os acontecimentos dos quais a pessoa nem sempre participou, mas tomaram tamanha amplitude diante da construção da memória coletiva que no “fim das contas, é quase impossível que ela (a pessoa) consiga saber se participou ou não” (POLLAK, 1992, p. 201).

Jacques Le Goff (1994) também pontua a relevância dessa relação. De acordo com o teórico, memória é:

[...] um elemento essencial do que se costuma chamar identidade individual ou coletiva, cuja busca é uma das atividades fundamentais dos indivíduos e das sociedades de hoje, na febre e na angústia. Mas a memória coletiva é, não somente uma conquista é também um instrumento e um objeto de poder (LE GOFF, 1994, p. 476).

Assim como Halbwachs (2006), Pollak (1992) insiste em apontar a construção da memória como uma tática utilizada por agentes e agências sociais para ancorar identidades, pois há, segundo o autor, uma “ligação fenomenológica muito estreita entre a memória e o sentimento de identidade” (POLLAK, 1992, p. 204).

Portanto, a memória construída no presente, a partir de necessidades apresentadas por este e não necessariamente pelo passado em si, pode ser refletida como fator essencial para a

construção de uma identidade para o agente social nela envolvido. Assim, se pensarmos a relação entre memória e identidade a partir de um grupo de agentes e agências sociais, com seus caminhos e interações, e não como uma realidade dada e naturalizada, mas com um processo de permanente construção e desconstrução, podemos perceber o quanto o papel dos agentes dentro desse grupo, ou seja, a construção de suas *memórias* é claramente constitutiva de *identidades individuais e coletivas*.

Para Woodward (2000, p. 12), a “redescoberta do passado é parte do processo de construção de identidade, uma vez que é por meio dos antecedentes históricos que as identidades também se estabelecem”. Isto significa que a simples busca de elementos do passado para afirmar identidades, pode produzir novas identidades.

Pollak (1992) corrobora a relação entre construção da memória e a construção da identidade ao ressaltar que “a memória é um elemento constituinte do sentimento de identidade, na medida em que ela é também um fator importante do sentimento de continuidade e de coerência do grupo em reconstrução em si” (POLLAK, 1992, p. 204).

Nessa perspectiva, é possível perceber que existe uma relação direta e explícita entre a construção da memória e a construção da identidade. Uma vez que, em linhas gerais, a memória é o elemento legitimador da identidade, é um referencial norteador na construção de identidades.

### 2.3 IDENTIDADE

Se a intenção, neste trabalho, fosse apenas definir a palavra *identidade*, denotativamente poderíamos utilizar o significado dado pelo dicionário: “Qualidade de idêntico<sup>1</sup>”. Embora o mesmo dicionário citado também defina identidade como “conjunto de caracteres próprios e exclusivos de uma pessoa: nome, idade, estado, profissão, sexo, defeitos físicos, impressões digitais, etc.”, a idéia inicial remete à perspectiva de se buscar algo em comum com o outro, e não somente aquilo que lhe é único. Portanto, se identidade remete a traços individuais, como os citados acima, naquilo que podemos chamar de *identidade individual*, em termos gerais o que confere identidade a um indivíduo está atrelado à sua inserção social.

---

<sup>1</sup> Verbete “Identidade”. In: *Novo Dicionário Aurélio de Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1986, p. 913.

Contudo, ao invés de nos ater apenas à definição dada pelos dicionários ao termo *identidade*, compreendemos, a partir das contribuições teóricas de Hall (2006), que a concepção de identidade está diretamente atrelada a um conceito dinâmico, relacionado à alteridade, mutável, que atua na relação com outras dimensões da subjetividade, constituída na dimensão cultural. Além disso, entendemos também que tal concepção está imbricada a uma concepção de cultura que remete a práticas discursivas variadas capazes de constituir identidades, o que nos leva a inferir que as identidades são construídas a partir da diversidade de transações sociais, marcadas pelas várias experiências e pela circulação dos indivíduos inseridos num processo de globalização.

Neste sentido, abordamos neste estudo uma concepção de identidade baseada nas contribuições teóricas de Stuart Hall (2006), autor que discute o conceito de identidade enquanto espaço de construções contraditórias, não fixas ou imutáveis, que permite reelaborações motivadas pela inserção dos sujeitos no mundo, defende que toda identidade é influenciada pela cultura e, além disso, a possibilidade de uma identidade cultural na pós-modernidade.

Em sua obra “A identidade cultural na pós-modernidade”, Hall (2006) afirma que não existe a representação da identidade unificada, mas um construto de diferenças - a identidade se constrói constantemente no interior das trocas sociais, num processo dinâmico e inacabado de (co) construção. Para Hall (2006), “a identidade torna-se uma “celebração móvel”: formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam”. (HALL, 2006, p. 12-13)

Neste sentido, num contexto em que a identidade se apresenta como uma categoria influenciada pela cultura, Hall (2006) acrescenta que a *identidade cultural* está relacionada aos “aspectos de nossas identidades que surgem do nosso ‘pertencimento’ a culturas étnicas, raciais, linguísticas, religiosas e, acima de tudo, nacionais” (HALL, 2006, p.08).

Sendo assim, Hall (2009) ressalta que a identidade cultural não é algo fixo e imutável à qual possamos fazer um retorno real, mas algo que produz efeitos materiais e simbólicos, em constante diálogo com o presente e, desta maneira, construído através da memória, da fantasia e da narrativa: “o passado continua a nos falar. É construído sempre por intermédio de memória, fantasia, narrativa e mito” (HALL, 2009, p. 70).

No contexto que envolve as discussões contemporâneas das ciências sociais, a identidade cultural pode ser entendida, mais especificamente, como o conjunto de traços psicológicos, como o modo de ser, sentir e agir, próprios e exclusivos de um grupo, que o

individualiza e o identifica, além de ser uma prática sócio-cultural em que tal grupo produz discursos sobre si mesmo.

Outro aspecto abordado por Hall (2006), no que se refere à identidade cultural no âmbito da pós-modernidade, diz respeito ao caráter da mudança na modernidade tardia; especificamente, ao processo de "globalização" e suas consequências sobre a identidade cultural. Segundo o autor:

As sociedades da modernidade tardia são caracterizadas pela “diferença”; elas são atravessadas por diferentes divisões e antagonismos sociais que reproduzem variedade de diferentes “posições de sujeito” – isto é, identidades – para os indivíduos. Se tais sociedades não se desintegram totalmente não é porque elas são unificadas, mas porque seus diferentes elementos e identidades podem, sob certas circunstâncias, ser conjuntamente articulados. (HALL, 2006, p. 17)

Ainda no tocante à modernidade tardia, Hall (2006) salienta que a mesma “ao contrário das culturas tradicionais, não é definida apenas como a experiência de convivência com a mudança rápida, abrangente e contínua, mas é uma forma altamente reflexiva de vida” (HALL, 2006, p. 15). Sobre estas experiências de convivência com a mudança rápida abordada por Hall (2006), conforme citação acima, Giddens (1991), ao considerá-las como práticas sociais, salienta que “as práticas sociais são constantemente examinadas e reformadas à luz das informações recebidas sobre aquelas próprias práticas, alterando, assim, constitutivamente, seu caráter” (GIDDENS, 1991, p.47)

Além disso, Hall (2006) apresenta uma definição para as sociedades consideradas “modernas”. Para este autor, “as sociedades modernas são, portanto, por definição, sociedades de mudança constante, rápida e permanente. Esta é a principal distinção entre as sociedades “tradicionais” e as “modernas””. (HALL, 2006, p. 14)

Dentro dessa discussão que envolve as consequências da modernidade e seus reflexos sobre a questão da identidade cultural, Giddens (1991) aponta que “um contraste com a tradição é inerente à ideia de modernidade” (GIDDENS, 1991, p.47) e argumenta que:

Nas culturas tradicionais, o passado é honrado e os símbolos são valorizados porque contêm e perpetuam a experiência de gerações. A tradição é um modo de integrar a monitoração da ação com a organização tempo-espacial da comunidade. Ela é uma maneira de lidar com o tempo e o espaço, que insere qualquer atividade ou experiência particular dentro da continuidade do passado, presente e futuro, sendo estes, por sua vez, estruturados por práticas sociais recorrentes (GIDDENS, 1991, p. 47).

Em relação ao pós-modernismo, Hall (2006), ressalta que o pós-modernismo não representa uma nova era, mas sim uma mudança em termos de cultura. Esta mudança, de acordo com as ideias do autor, sugere maior aproximação com as narrativas locais, descentrando antigas hierarquias, ou seja, o pós-modernismo possibilita a contestação, descentrando a considerada “alta cultura” (cultura das elites e da erudição artística, literária e científica) “apresentando-se, dessa forma, como uma importante oportunidade estratégica para a intervenção no campo da cultura popular” (HALL, 2009, p. 319)

Dessa forma, entendemos que não acontece uma ruptura brusca entre o modernismo e o pós-modernismo, ou seja, o pós-moderno é um modernismo tardio, destacando as práticas populares, o cotidiano, as narrativas, as velhas crenças, a cultura de elite, abalando os limites entre o culto e o popular ao propor um novo olhar para estes dois pólos. Quanto às sociedades modernas, o autor salienta que são “por definição, sociedades de mudança constante, rápida e permanente” (HALL, 2006, p.14), distinguindo-se, assim, das sociedades consideradas tradicionais.

Diante deste contexto que envolve identidade no âmbito da pós-modernidade, Hall (2006) alerta que o sujeito, que outrora possuía uma identidade unificada e estanque, está se tornando fragmentado e constituído de várias identidades, por vezes contraditórias ou não resolvidas.

Conforme as considerações expostas por Hall (2006), o fato de a sociedade se encontrar em constante transformação (em uma crise de identidade caracterizada pelo descentramento do sujeito) leva o indivíduo a se deparar com inúmeros questionamentos que terminam por abalar a idéia de sujeito integrado. Em vista disso é que o sujeito moderno passa a apresentar uma identidade fragmentada.

Diante disso, salientamos que a concepção de identidade descrita por Hall (2006) como uma categoria que está atrelada a um conceito dinâmico, relacionado à alteridade, mutável, que atua na relação com outras dimensões da subjetividade, constituída na dimensão cultural, se refere ao sujeito fragmentado pós-moderno - sujeito caracterizado como não portador de uma identidade fixa, estável ou permanente.

Diante do exposto, vale destacar que a concepção de identidade assumida neste trabalho apresenta caráter diferenciado a outras duas concepções diferentes de identidade também expostas por Hall (2006), a identidade iluminista e a identidade sociológica, uma vez que desarticula estabilidades e, ao mesmo tempo, possibilita novas formas de se conceber as identidades – identidades abertas, contraditórias, plurais, fragmentadas e descentradas. A

primeira refere-se à identidade do sujeito do iluminismo, que estava baseada

[...] numa concepção da pessoa humana como um indivíduo totalmente centrado, unificado, dotado das capacidades de razão, de consciência e de ação, cujo “centro” consistia num núcleo interior, que emergia pela primeira vez quando o sujeito nascia e com ele se desenvolvia, ainda permanecendo essencialmente o mesmo – contínuo ou “idêntico”. O centro essencial do eu era a identidade de uma pessoa. (HALL, 2006, p. 10-11)

A segunda concepção de identidade, a qual esta pesquisa se opõe, é atribuída à identidade do sujeito sociológico, que “refletia a crescente complexidade do mundo moderno e a consciência de que este núcleo interior do sujeito não era autônomo e autossuficiente, mas era formado na relação com outras pessoas importantes para ele”. (HALL, 2006, p. 11). Sendo assim, a identidade é formada na interação entre o eu e a sociedade.

As velhas identidades, que por tanto tempo estabilizaram o mundo social, estão em declínio, fazendo surgir novas identidades e fragmentando o indivíduo moderno, até aqui visto como um sujeito unificado. (HALL, 2006, p.07)

Maffesoli (2006) destaca que, no âmbito do paradigma pós-moderno, ocorre o processo de desindividualização, aonde o indivíduo já não se reconhece unicamente em si mesmo (como direcionava a modernidade). Sendo assim, a multiplicidade do eu induz a ambiência comunitária e a pessoa (persona) só existe quando são estabelecidas relações com o outro. Para Maffesoli,

A multiplicidade do eu e ambiência comunitária que ela induz [...] Propus chamá-la de ‘paradigma estético’ no sentido de vivenciar ou de sentir em comum. Com efeito, enquanto a lógica individualista se apóia numa identidade separada e fechada sobre si mesma, a pessoa (persona) só existe na relação com o outro. [...] A multiplicidade, em tal ou tal emblema, favorece infalivelmente a emergência de um forte sentimento coletivo” (MAFFESOLI, 2006, p. 37, grifo do autor).

Desta forma, mesmo concordando que as identidades se constituem nas relações sociais, o que a perspectiva “pós-moderna” questiona é a ideia de uma sociedade, sujeito e/ou identidade unificada, bem delimitada e centrada; a ideia de uma identidade essencial, permanente e real. Sobre esta questão, Hall (2006) salienta que “a identidade torna-se uma ‘celebração móvel’: formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam” (HALL, 2006, p.12-13).

A tendência, nesse sentido, “é afastar-se da problemática da substância, ou da essência – o sujeito-fundamentado, centrado e homogêneo da tradição filosófica [...] para tratar da identidade no nível da forma, ou no nível do simbólico” (SIGNORINI, 1998, p. 333) e, mais ainda, no sentido de pensar o caráter de instabilidade e descontinuidade das identidades.

Hall (2006) salienta ainda que na pós-modernidade, as concepções de sujeito mudam e, por conta disso, mudam também as concepções de identidade. Por isso, aconselha o uso do termo *identidades* por defender que o sujeito da pós-modernidade possui identidades múltiplas, que se atualizam permanentemente, a depender das trocas culturais que ele realiza no mundo globalizado. Nesta direção, este autor esclarece que:

O sujeito assume identidades diferentes em diferentes momentos, identidades que não são unificadas ao redor de um eu coerente. Dentro de nós há identidades contraditórias, empurrando em diferentes direções, de tal modo que nossas identificações estão sendo continuamente deslocadas. (HALL, 2006, p. 13)

Num cenário que envolve a identidade cultural numa sociedade pós-moderna, Lima (2007), ao trazer uma discussão acerca da aproximação dos conceitos de identidade e cultura para o contexto brasileiro, destaca a importância de se pensar a relação entre cultura e identidade racial por conta das trocas culturais, realizadas historicamente, e da dominação imposta aos descendentes africanos, a partir do processo de colonização. Desta forma, a autora corrobora o pensamento de Hall (2006) que afirma que nenhuma nação, no contexto pós-moderno, global, é unificada, ou formada de um único povo, mas todas possuem características culturais partilhadas por um povo, o que gera identidades culturais híbridas, uma vez que sofrem influências resultantes das trocas culturais, ou seja, estes contatos interculturais impossibilitam a manutenção de uma cultura homogênea. Nesta direção, o conflito entre o “global” e o “local” propiciam a transformação das identidades.

No âmbito brasileiro, podemos citar as culturas africanas e indígenas como exemplos de culturas locais que se entrecruzam com a cultura global como num jogo de forças, de maneira não harmoniosa. Sendo assim, as tradições secularmente mantidas pelos povos de cultura negra e indígena, tentam resistir aos bombardeios da cultura global através da preservação de aspectos culturais próprios de seus ancestrais.

Neste estudo, por assumir que a identidade é compreendida como um processo, constituída dentro de um discurso e moldada em função da presença do outro, consideramos válido apontar, também de acordo com as contribuições teóricas de Stuart Hall, as culturas nacionais como constituintes de identidade. Isto porque, segundo Hall (2006):

Culturas nacionais são formadas não apenas de instituições culturais, mas de símbolos e representações. Uma cultura nacional é um discurso – um modo de construir sentidos que influencia e organiza tanto nossas ações quanto a concepção que temos de nós mesmos. (HALL, 2006, p. 50)

Sendo assim, as culturas nacionais constroem identidades, na medida em que constroem discursos, sentidos sobre a nação, revelados em memórias e histórias que são contadas por, sobre e para esta nação.

Diante do exposto, que relação, então, pode ser estabelecida entre a memória e a construção de uma identidade cultural? Nas últimas décadas, o estudo das identidades tornou-se lugar-comum no campo das ciências sociais, sobretudo a partir dos anos 90. As mudanças históricas ocorridas nesse período conduziram à emergência do estudo das identidades como um referencial de compreensão e explicação das mudanças sociais, marcada por sociedades cada vez mais heterogêneas, culturas híbridas e grupos complexamente diversificados. Observa-se, assim, uma fragmentação das coesões sociais, outrora escamoteadas sob unidades territoriais, políticas e socioculturais, cedendo lugar a uma multiplicidade de identidades que reivindicam lugar e visibilidade ante o modelo de globalização econômica, política e cultural e a homogeneização dela advinda.

É exatamente esse processo, composto de constantes trocas de experiências que põe em evidência as formações identitárias no interior dos grupos sociais que se manifestam como reações destes aos projetos unificadores. Nesse contexto, ocorre o descentramento das relações sociais, o que resulta em maior intercâmbio entre indivíduos e grupos. Assim, os significados e as identidades são produzidos por esses grupos a partir de relações que estabelecem entre si.

Nesta direção, a questão da identidade se relaciona com a memória na medida em que as identidades se constituem como uma herança de significados, ligados à constituição de uma memória e de um discurso que legitime a ideia de pertencimento. Desse modo, a memória é importante no processo de formação identitária dos grupos, o que os leva a buscar fazer-se conhecer e reconhecer como um processo histórico no interior de um processo histórico mais amplo.

É nessa perspectiva teórica abordada por Hall (2006), que trabalha na perspectiva de um sujeito descentrado, multifacetado, que estamos concebendo o sujeito -mestre e griô da comunidade quilombola de Remanso/BA, como um sujeito que “previamente vivido como tendo uma identidade unificada e estável, está se tornando fragmentado; composto não de uma única, mas de várias identidades algumas vezes contraditórias ou não resolvidas”

(HALL,2006, p.12), um sujeito construído a partir das práticas sociais tecidas no processo de trocas interculturais, num contexto que envolve identidade numa sociedade pós-moderna.

#### 2.4 O PAPEL DA ORALIDADE E DA TRADIÇÃO NO CONTEXTO ATUAL: ALGUMAS REFLEXÕES

Num contexto em que o poder está, de muitas formas, associado à palavra escrita, consideramos importante neste trabalho propor uma reflexão acerca da transmissão oral de cultura e conhecimento a partir de alguns apontamentos que avaliamos indispensáveis no tocante ao papel da oralidade e da tradição no contexto atual, sem, no entanto, deixar de abordar a revitalização da cultura oral como ação pedagógica para subsidiar a prática educacional.

Antes do uso de qualquer sinal gráfico como forma de comunicação, o ser humano recorreu ao gestual e à oralidade. Os primeiros sons evoluíram para a linguagem oral, forma de comunicação que por séculos foi utilizada para a manutenção das ciências e das tradições, tendo nos idosos a figura dos guardiões, dos transmissores de um conhecimento acumulado por gerações de antepassados e dos saberes e histórias preservados, em sua memória, como patrimônio imaterial.

Nesses termos, é válido destacar que a tradição oral, no século XX, sofreu um “esquecimento” que os pensadores atribuem a várias questões, principalmente ao predomínio da comunicação escrita na sociedade contemporânea. Desta forma, é relevante, neste momento, discutir as visões que se traçam da oralidade, principalmente em face da cultura que se autodenomina “alta”.

No intuito de destacar o debate que propomos, citamos Walter Benjamin (1986), que, na década de 30, declarava a “morte” da oralidade e, mais que isso, a do narrador. Este autor argumenta que, após a I Guerra, a imposição dos novos valores, a queda da moral, as disputas pelo poder e a grande capacidade destrutiva da guerra ante o frágil corpo humano fizeram com que as pessoas perdessem o poder de conversar e, com isso, esvaziassem a “experiência que anda de boca em boca” (BENJAMIN, 1986, p.57). Benjamin (1986, p.57) questiona ainda: “Não se notou, no fim da guerra, que as pessoas chegavam mudas do campo de batalha - não mais ricas, mas mais pobres em experiência comunicável?”. Isso tudo, para este autor, faz com que se caminhe para a morte do narrador. Ele afirma:

O narrador - por mais familiar que este nome nos soe - de modo algum conserva viva, dentro de nós, a plenitude de sua eficácia. Para nós, ele já é algo distante e que ainda continua a se distanciar. [...] Esta distância e este ângulo nos são prescritos por uma experiência que quase todo dia temos a ocasião de fazer. Ela nos diz que a arte de narrar caminha para o fim. Torna-se cada vez mais raro o encontro de pessoas que sabem narrar alguma coisa direito. É cada vez mais frequente espalhar-se em volta o embaraço quando se anuncia o desejo de ouvir uma história. É como se uma faculdade, que nos parecia inalienável, a mais garantida entre as coisas seguras, nos fosse retirada. Ou seja: a de trocar experiências (BENJAMIN, 1986, p. 57).

De acordo com as palavras deste autor, a arte de narrar está agonizando porque o narrador não é mais considerado “um homem que dá conselhos ao ouvinte” (BENJAMIN, 1986, p. 59). Existe um excesso de detalhamento, uma grande necessidade de acumular informação, tudo tão distante da tradição oral que a narração, como arte artesanal, está sucumbindo. Walter Benjamin (1986) fala da linhagem de narradores, como a do lavrador sedentário, com toda a sua carga de conhecimento vertical, da raiz e das origens, com seus casos calcados na tradição repassada ao longo dos tempos. Além disso, fala também sobre a troca de experiências protagonizada pelo marinheiro mercante, com sua bagagem de conhecimento horizontal, ao contar as histórias que vêm de longe. Benjamin (1986, p. 66) acrescenta que “raras vezes dá-se conta de que a relação ingênua entre ouvinte e narrador é dominada pelo interesse em reter a coisa narrada”. Ressaltava, então, que o que nos mantém vivos contra o tempo é a memória, e que esta se calca na figura que o narrador encarna.

Nessa direção, abordar a revitalização da tradição (sobretudo a oral) nos dias atuais consiste em missão que perpassa o debate literário e se enfrenta com a crise da sociedade contemporânea. Se, antes, Walter Benjamin (1986) atribuía o esquecimento da tradição oral ao contexto de guerra, hoje, os pensadores apontam a globalização, a institucionalização da educação e a escrita como fenômenos responsáveis pela perda da capacidade de transmitir experiências. Nessa perspectiva, quando a experiência não pode ser transmitida, não compromete apenas a memória de uma sociedade e a percepção de um povo como sujeito de um viés histórico, mas também o próprio processo educacional.

De acordo com Santos (2007), a ciência moderna estabeleceu caminhos próprios e totalizantes para a produção e validação de conhecimentos. Vale o que é quantificável, visível, classificável. Sobre as imposições da modernidade, Santos (2007, p. 63) alerta que o rigor científico afere-se pelo rigor das medições. Conhecer significa dividir e classificar para depois determinar relações sistemáticas entre o que se separou. Contudo, os estudos dos cotidianos nos impulsionam a refletir sobre os modos mais plurais de produção do conhecimento, em múltiplas fontes que constituem nossos modos de ser e de agir, impossíveis

de serem quantificados, classificados e imediatamente verificáveis. Neste sentido, Oliveira (2005) destaca:

Existem, portanto, fora daquilo que à ciência é permitido organizar e definir em função das estruturas e permanências, uma vida cotidiana, com operações, atos e usos práticos de objetos, regras e linguagens, historicamente constituídos e reconstituídos de acordo ou em função de situações, de conjunturas plurais e móveis (OLIVEIRA, 2005, p. 48).

Sendo assim, estudar os cotidianos é pensar além de um paradigma totalizante, é mergulhar em múltiplas possibilidades e supor mais do que tudo aquilo que nos é informado pela modernidade no singular. Pensar o cotidiano “é supor o plural como originário” (CERTEAU, 1994, p. 223). Trata-se de questionar os caminhos que já conhecemos, perceber seus limites e sublinhar a possibilidade de novos caminhos.

Neste sentido, diante da abordagem do processo educacional feita anteriormente, consideramos imprescindível destacar os ensinamentos de Paulo Freire (2006), para quem a educação deve estar comprometida com a formação de autonomia. Ser autônomo, para ele, é:

[...] saber do futuro como problema e não como inexorabilidade. É o saber da História como possibilidade e não como determinação. O mundo não é. O mundo está sendo. [...] Não sou apenas objeto da História, mas seu sujeito igualmente. No mundo da História, da cultura, da política, constato não para me adaptar mas para mudar (FREIRE, 2006, p. 76-77).

Desta forma, diante do que Freire apresenta sobre ser autônomo, conforme citação anterior, e estando claro que o esvaziamento da oralidade se relaciona com aceleração generalizada das sociedades capitalistas, que, por consequência, leva à dinâmica de uma sociedade *do descarté*: do ser capaz de jogar fora não somente bens de produção, mas também “estilos de vida, relacionamentos estáveis, apego a coisas, edifícios, lugares, pessoas e modos adquiridos de agir e ser” (HARVEY, 1992, p. 258) e, além disso, com a mudança de paradigmas vivenciada pela sociedade globalizada em vias de fragmentação, é válido destacar que a história (diante dos acontecimentos do tempo presente) se apresenta como possibilidade/instrumento para a promoção de processos de democratização comprometidos com os direitos humanos e atentos às questões de minorias, o que envolve não apenas a tarefa de garantir o futuro, mas a de se responsabilizar pelo passado.

Contudo, não foram somente a institucionalização da educação e a escrita que afetaram a credibilidade e o reconhecimento da oralidade. A invenção de novos dispositivos de memória, mecânicos e posteriormente digitais, deram uma sensação de maior segurança

àqueles que se valiam do registro dos acontecimentos. Assim, a função da memória e seu papel social foram alterados, bem como foi alterada a importância dada àqueles que antes eram os guardiões desta memória coletiva e que se valia da oralidade para sua preservação e transmissão. Vale ressaltar que estes detentores e difusores do conhecimento se encontravam dentro do mesmo contexto sociocultural de seu conteúdo, facilitando o entendimento e a interpretação de suas mensagens, já os novos dispositivos de registro necessitam de determinadas informações prévias, a fim de evitar distorções na compreensão das narrativas.

Conforme afirma Lévy (1999):

Nas sociedades orais, as mensagens discursivas são sempre recebidas no mesmo contexto em que são produzidas. Mas, após o surgimento da escrita, o texto se separa do contexto vivo que foram produzidos. É possível ler uma mensagem escrita redigida cinco séculos antes ou redigida a cinco mil quilômetros de distância – o que muitas vezes gera problemas de recepção e interpretação. Para vencer essas dificuldades, algumas mensagens foram então concebidas para preservar o mesmo sentido, qualquer que seja o contexto (o lugar, a época) de recepção: são as mensagens universais (ciências, religiões do livro, direitos do homem etc.). Esta universalidade, adquirida graças à escrita estática, só pode ser constituída, portanto, à custa de uma certa redução ou fixação de sentido: é um universal totalizante (LÉVY, 1999, p. 15)

Dentre as formas de registro e transmissão de conteúdo, estão os meios de comunicação. Eles se valem da escrita, das imagens e, na atualidade, principalmente dos recursos orais para transmissão de suas informações e valores. Vale lembrar que, mesmo quando utiliza a oralidade, estes meios possuem grande respaldo diante da sociedade, por conta de sua difusão massiva e capital cultural que possui.

Neste sentido, a mídia apropria-se da oralidade, das informações e fatos históricos e, muitas vezes, das tradições e valores comunitários, num processo de incorporação e conversão, posteriormente transmitindo-os conforme seus interesses (SILVERSTONE, 1994). Contudo, comunidades e grupos étnicos, culturais e tradicionais, em suas atividades cotidianas, inventam, recriam e exercem sua própria comunicação, seus meios locais. Deste modo, mesmo os conglomerados comunicacionais, difusores da cultura urbana dos grandes centros do país – que adentram o cotidiano das comunidades e alteram parte de seu cotidiano, de sua cultura – provoca, nestas comunidades, processos de transformação e adaptação, mas geram também um movimento contrário de resistência, de sobrevivência e manutenção das tradições.

As complexas e eficientes redes dos conglomerados de comunicação, da economia e da cultura, também, agendam os acontecimentos e moldam os estilos de vida dos que habitam os sertões nordestinos. É, nesse movimento de transição, que emergem

as tradições. Não para ‘matar a saudade’, mas como parte do processo de articulação da modernidade e do desenvolvimento regional. (TRIGUEIRO, 2000, p. 82)

Moradores de comunidades populares, detentores de determinado saber, artifício e técnica, ou mantenedores e contadores das tradições e histórias de outros tempos e antepassados comunicam, transmitem mensagens de outros tempos/lugares, de outras gerações e tornam-se noticiadores, via oral, de fatos e interesses dos agrupamentos a que se reportam.

Estes detentores de saberes e informações são, geralmente, respeitados em suas localidades e gozam de grande consideração social e apreço. Sua presença em festividades e solenidades é, quase sempre, requisitada. São anciãos, cantadores, religiosos, menestréis, foliões partícipes de folguedos e festejos populares, mestres de ofícios e fazeres.

Nesse contexto, no qual se faz necessário oferecer uma ferramenta que possa garantir maior autonomia numa sociedade centrada na transmissão escrita de conhecimento, é importante a revitalização da oralidade como espaço privilegiado de transmissão de experiências/conhecimento, no qual a própria narração da história de vida dos sujeitos envolvidos neste processo acaba apresentando como ação fundamental a transmissão de saberes, valores, crenças, etc e, além disso, contribui para a percepção de que há uma história a ser contada, de que há um passado pelo qual se responsabilizar, de que é possível uma retomada do conceito de narrador, como alguém que dá conselhos ao ouvinte e, por isso, adquire um status de respeitabilidade perante a sociedade de que faz parte.

É válido mencionar, aqui, os preceitos de Antonio Faundez (1989), que, ao pesquisar os métodos de alfabetização na África, constatou que os que tinham mais êxito eram os que privilegiavam a oralidade. Propôs, então, educar sem perder de vista as peculiaridades culturais e linguísticas num contexto multiétnico como é o continente africano.

Contudo, a escrita se impõe como meio de criação e transmissão de conhecimento no contexto atual. Mas, para Faundez (1989), é necessário compreender a oralidade e a escrita como conhecimentos complementares. Nessa direção, este pesquisador ponderou que os programas de alfabetização (seja de crianças, seja de jovens e adultos) tendem a apresentar mais êxito quando privilegiam o oral e quando os materiais pedagógicos são confeccionados com base na tradição e no conhecimento popular.

Para recuperar o valor do diálogo e de troca de experiências, há que se postular a revitalização da tradição oral. Na África e na América Latina, foram-se recuperando e valorizando os conhecimentos populares em todos os campos - saúde, técnicas de produção, organização social, mitos, lendas, poesia, música, etc. Esses saberes, por meio da cultura oral

com a cultura escrita, se foram superando e melhorando e, da mesma forma, houve a superação do próprio conhecimento e na forma de transmissão da cultura escrita. O processo dialógico entre cultura popular e letrada incrementa e redefine os aspectos de cada qual, que se enriquecem reciprocamente.

Barzano (2013), em sua obra intitulada “*Griôs: dobras e avessos de uma ONG-Pedagogia-Ponto de Cultura*” aborda este diálogo entre culturas ao analisar as práticas pedagógicas da Organização- Não Governamental (ONG) Grãos de Luz e Griô, localizada na cidade de Lençóis, no estado da Bahia. Trata-se de uma instituição que desenvolve atividades com crianças, adolescentes e jovens, cuja centralidade temática é a tradição oral africana, inspirada na figura do velho griô, o contador de histórias do noroeste da África. Nesta obra, além de apontar alguns resultados da sua pesquisa desenvolvida no doutorado, Barzano (2013) ressalta que a ONG “inventa” um griô para a cidade de Lençóis, com a intenção de que este personagem contribua tanto para a inserção da tradição oral na abordagem das práticas pedagógicas, quanto na invenção de uma pedagogia que é nomeada de Pedagogia Griô.

O termo “inventa” um griô utilizado por Barzano (2013) anteriormente diz respeito ao fato da Associação Grãos de Luz e Griô criar um personagem que tivesse a linguagem da tradição oral para facilitar o acesso da ONG à comunidade de forma harmoniosa.

Neste sentido, o diálogo entre culturas e a percepção de que a oralidade pode integrar e enriquecer esteticamente a chamada “alta cultura” se apresenta como uma possibilidade de dar voz aos “excluídos”, conclamando a um novo horizonte de expectativas, justamente porque mexe com toda a bagagem de (auto) reconhecimento do ouvinte perante os eventos contados, uma vez que propõe uma nova perspectiva de narrador, valorizado pela experiência, e desempenha um papel significativo na (re) construção de identidades e no empoderamento de uma determinada classe ou povo.

### 3 PERCURSO TEÓRICO METODOLÓGICO

#### 3.1 CAMINHOS INVESTIGATIVOS PERCORRIDOS

O meu interesse pelo tema tradição oral teve início com a minha participação em um projeto intitulado “Diálogo Intergeracional e Promoção da Paz: pedagogia Griô e protagonismo juvenil como tecnologias sociais para prevenção da violência em Feira de Santana- BA”, desenvolvido por um núcleo de pesquisa interdisciplinar da Universidade Estadual de Feira de Santana, que direciona suas investigações à população negra, onde tive a oportunidade de participar de uma capacitação em pedagogia Griô e conhecer algumas comunidades quilombolas situadas na zona rural do município de Lençóis/BA, envolvidas no contexto desta pedagogia, dentre elas a comunidade quilombola Remanso.

Imersa em tantas informações acerca de uma pedagogia que foca seus esforços na realização de oficinas que norteiam a construção da identidade cultural e ancestralidade brasileira, com raízes indígenas e africanas e, além disso, ressalta a importância da oralidade como veículo de transmissão da cultura, percebi a necessidade de compreender melhor a dinâmica entre a tradição oral e a aprendizagem vivencial e reflexiva da ancestralidade de uma comunidade promovida por tal pedagogia e, além disso, percebi também que a comunidade tinha muita coisa para contar sobre a sua identidade, processo de civilização, memória coletiva, as práticas religiosas, seus mitos e crenças enfim, a sua tradição cultural preservada pela tradição oral.

A partir da experiência no projeto anteriormente citado, comecei a me inteirar sobre a luta quilombola e a refletir sobre diversidade, não apenas diversidade acerca das culturas, mas também a diversidade linguística e, ao me inserir nessas discussões, entendi a pertinência dos estudos de letramento - com os quais tive contato quando participei como aluna ouvinte na disciplina Estudos do Letramento, oferecida pelo Programa de Pós-graduação em Estudos Linguísticos/UEFS.

Considerando que oralidade e letramento<sup>2</sup> são práticas socioculturais construídas e

---

<sup>2</sup> Concepção de letramento que enfatiza os aspectos social e utilitário do letramento de acordo com as contribuições teóricas de Kleiman (2008). Segundo ela, “[...] podemos definir hoje o letramento como um

utilizadas em contextos sociais, políticos e educacionais, elaborei uma proposta de estudo que abordava algumas reflexões em torno dos temas tradição oral, letramento e sua correlação com a vida social da comunidade, a partir das narrativas orais de vida de pessoas representativas da tradição da cultura local.

Contudo, após a minha aproximação com a comunidade quilombola Remanso/BA, pude vivenciar uma experiência fantástica: a Trilha Griô do Quilombo, que consiste em uma caminhada que permite uma vivência profunda da realidade social e cultural local onde a ciência, festa, trabalho, arte e mito se integram e fortalecem o sentido comunitário de cada um. A minha experiência em Remanso foi compartilhada por um grupo de jovens americanos que visitava o Brasil através de um programa de intercâmbio e tinha o interesse em conhecer as peculiaridades do país através do contato com o povo e sua cultura popular.

Participar da Trilha Griô do Quilombo conduziu para um novo caminho em relação a minha proposta inicial de estudo, ela me fez atentar para o que se fala sobre a tradição oral naquela comunidade. Foi aí que refleti melhor acerca do meu objeto de estudo e decidi por um novo viés de abordagem: discurso, tradição oral e experiências cotidianas na realidade da comunidade Remanso/BA.

Diante deste novo percurso para a minha proposta de estudo, este projeto foi se delineando a partir da necessidade de explorar mais a associação entre tradição oral, práticas cotidianas e a memória de uma comunidade que, envolvida pelos princípios da pedagogia Griô, parece permitir um diálogo sem fronteiras entre os saberes de pessoas mais velhas da comunidade, as gerações mais novas e o espaço escolar.

Após muitas leituras, questionamentos e sugestões, naquele momento, parecia que eu tinha conseguido consolidar o meu projeto de dissertação, contudo percebi que a questão da identidade cultural e da memória coletiva são pontos imprescindíveis quando se pretende abordar as práticas cotidianas de pessoas que fazem parte de uma comunidade quilombola e suas experiências e saberes revelados em suas trajetórias de vida. Diante desta especificidade, percebi a necessidade de conhecer mais sobre os aspectos históricos, políticos e sociais de Remanso, na tentativa de contextualizar melhor o *lôcus* desta pesquisa e de contemplar a seguinte questão proposta para a pesquisa: quais elementos da história oral de vida dos representantes da trilha griô do Quilombo trazem para o conhecimento da tradição cultural da comunidade, envolvendo os percursos de tradição oral, letramento e memória? Pautando-me nessa questão, a pesquisa teve como objetivo geral analisar, nas narrativas dos protagonistas

da Trilha Griô do Quilombo, à luz das práticas e eventos de letramento, a importância da tradição oral para a manutenção da memória coletiva e da identidade do grupo. Para tanto, foram elencados quatro sujeitos para compor o quadro de atores sociais, todos moradores da comunidade Remanso, acima de 60 (sessenta) anos e envolvidos com as atividades propostas pela Associação Grãos de Luz e Griô na comunidade.

Após estabelecer os objetivos e sujeitos da pesquisa, iniciei o processo de geração de dados. Para o exame de qualificação, selecionei apenas os dados de um dos quatro sujeitos participantes da pesquisa.

Durante o exame de qualificação, a banca chamou a atenção para uma questão: na minha pesquisa não havia lugar para o tema letramento, mas sim para o tema oralidade enquanto evento de tradição oral. Nesse sentido, comecei a seguir as sugestões e as leituras dos professores que compuseram a banca de qualificação, além de um processo de reestruturação da dissertação que consistiu em adequar os objetivos, problema e objeto de estudo às sugestões da banca.

Depois de apresentar o caminho percorrido, contextualizando todas as idas e vindas experimentadas durante o processo de construção desta dissertação e da reestruturação da mesma após sugestões da banca de qualificação, apresento como objeto de estudo desta pesquisa “a tradição oral dos mestres e griôs locais como elemento de ativação e/ou manutenção da cultura, valores e saberes de Remanso/BA”. Para nortear esta pesquisa, foi proposta a seguinte questão: **Como a tradição oral dos mestres e griôs locais influencia na ativação e/ou manutenção da cultura, valores e saberes de Remanso/BA?**

Sendo assim, este estudo objetivou analisar a influência da tradição oral dos mestres e griôs locais para a ativação e ou manutenção da cultura, valores e saberes de Remanso/BA. Para tanto, de modo mais específico, propomos os seguintes objetivos: caracterizar o contexto cultural local e sua correlação com a tradição oral; descrever a atuação da Associação Grãos de Luz e Griô e da Pedagogia griô para a vitalização e transmissão oral dos saberes da comunidade e conhecer as trajetórias dos mestres e griôs da comunidade de Remanso a partir de suas trajetórias de vida; Identificar os gêneros orais que sustentam práticas cotidianas da comunidade.

Acreditamos que os dados oriundos desta pesquisa permitirão uma discussão abalizada acerca da natureza social da linguagem e de seu papel na produção de conhecimento, que se dá a partir dos saberes sociais, culturais e religiosos da comunidade remanescente de quilombo Remanso, situada na zona rural de Lençóis /BA, uma vez que as narrativas destes

colaboradores possibilitarão acesso a fatos, acontecimentos vividos em Remanso durante um amplo período de tempo, que constituem o patrimônio cultural desta comunidade e são preservados através da oralidade.

Para desenvolver uma discussão acerca da tradição cultural da comunidade quilombola Remanso/BA, envolvendo os percursos de tradição oral, identidade e memória, e para que o trabalho apresente um resultado significativo é fundamental definir procedimentos metodológicos coerentes com os objetivos da investigação proposta. Goldenberg (1999, p. 11) explica que “a metodologia é muito mais do que algumas regras de como fazer uma pesquisa. Ela auxilia a refletir e propicia um “novo” olhar sobre o mundo: um olhar científico, curioso, indagador e criativo”.

### 3.2 TIPO DE ESTUDO

O presente estudo apresenta uma abordagem qualitativa. De acordo com Gil (1999), este tipo de estudo tem por objetivo levantar as opiniões, atitudes e crenças de uma população. Além disso, Minayo (2005) salienta que essa abordagem trabalha com atitudes, crenças, comportamentos e ações, procurando entender como as pessoas interpretam e conferem sentidos às suas experiências e ao mundo em que vivem.

Ainda no tocante à abordagem qualitativa, Goldenberg (1999) ressalta que este tipo de abordagem difere da abordagem quantitativa, uma vez que na pesquisa qualitativa “[...] a preocupação do pesquisador não é com a representatividade numérica do grupo pesquisado, mas com o aprofundamento da compreensão de um grupo social, de uma organização, de uma instituição, de uma trajetória etc.” (GOLDENBERG, 1999, p. 14).

De acordo com esta autora, na abordagem qualitativa, não existem regras precisas para seguir, e que o resultado da pesquisa também depende da sensibilidade e intuição do pesquisador. Complementa ainda que um dos principais problemas a serem enfrentados neste tipo de abordagem é a interpretação dos dados. É necessário um cuidado do pesquisador para que seus dados não se contaminem com sua personalidade e seus valores. Uma das possíveis alternativas para amenizar esta situação é “[...] ter consciência de como sua presença afeta o grupo, e até que ponto este fato pode ser minimizado ou, inclusive, analisado como dado da pesquisa.” (GOLDENBERG, 1999, p. 55).

### 3.2.1 Método de pesquisa e técnica de coleta de dados

Este estudo está centrado nas histórias de vida de alguns sujeitos da comunidade quilombola Remanso, zona rural de Lençóis – BA, com mais de 60 (sessenta) anos de idade, além da reflexão de questões concernentes a seus saberes, fazeres, crenças e valores, articulados ao processo de vitalização da cultura local, questões reveladas nas narrativas sobre suas histórias de vida.

De acordo com Jovchelovich e Bauer (2002), a narrativa privilegia a realidade do que é experimentado pelos contadores de história, refere-se ao que é real para eles. Ainda sobre as narrativas, Lucilia de Almeida Neves Delgado (2010) afirma que:

As narrativas, sob a forma de registros orais, são caracterizadas pelo movimento peculiar à arte de contar, de traduzir em palavras os registros da memória e da consciência da memória no tempo. São importantes como estilo de transmissão, de geração para geração, das experiências mais simples da vida cotidiana e dos grandes eventos que marcaram a história da humanidade, são suportes das identidades coletivas e do reconhecimento do homem como ser no mundo. (DELGADO, 2010, p. 43)

Para Silva e Trentini (2003), através das narrativas podemos ter acesso à experiência do outro, porém de modo indireto, pois a pessoa expressa sua experiência de maneira como a interpretou. Nesse sentido, o uso das narrativas se adequa ao estudo sobre tradição oral dos mestres e griôs locais como elemento de ativação e ou manutenção da cultura, valores e saberes de Remanso/BA porque nela o sujeito recompõe a história no ato de recontá-la, a partir de seus interesses e de seu conjunto de experiências passadas (BARLETT apud VIEIRA; SPERB, 1998), ele interpreta suas próprias experiências. Parafraseando Romero (2007), as narrativas dão conta de um arsenal de tramas, negociações, percepções encontradas, interrogações sem respostas definitivas, apreensões de uma realidade em um momento determinado (ROMERO, 2007).

Neste estudo, adotou-se a história de vida como um meio para se recorrer às narrativas. Neste sentido, a metodologia desta pesquisa baseou-se em entrevistas semi-estruturadas para captar as histórias de vida dos participantes, a fim de identificar as tradições, as crenças e a cultura da comunidade, a partir das experiências dos sujeitos atores da pesquisa,

considerando que estes sujeitos aprendem a partir da sua própria história. Para Delgado (2010):

[...] as histórias de vida, assim como as entrevistas, são procedimentos metodológicos que buscam pela construção de fontes e documentos, registrar através de narrativas induzidas e estimuladas, testemunhos, versões e interpretações sobre a História em suas múltiplas dimensões: factuais, temporais, espaciais, conflituosas, consensuais. Não é um compartimento da história vivida, mas o registro de depoimentos sobre a história vivida. (DELGADO, 2010, p. 15-16)

As histórias de vida são expressões da identidade social do informante (SIMSON, 1997). Ao perguntar-se: Quem sou eu? É o momento em que expõe sua identidade de uma maneira única, desvelando a sua história de vida desde a sua infância até os dias atuais. Além disso, Simson (1997) relata também que na entrevista de história de vida, o mais importante é a estruturação dos fatos de memória. Nele atuam mecanismos muito sutis, que estão relacionados com a construção da identidade pessoal, sendo assim, memória e identidade são interligadas.

Memória e identidade são temas indissociáveis; dessa maneira, o registro oral, enquanto visita ao passado individual/coletivo remete a própria relação das experiências e significados historicamente vividos e o governo do presente e futuro (SIMSON, 1997, p. 211).

De acordo com os comentários de Daniel Augusto Moreira (2002), existe certa rejeição por parte de alguns críticos no que se refere ao uso da história de vida enquanto método de pesquisa de pesquisa. Estes críticos apontam a deficiência deste método com relação à validade dos dados, afirmam não haver possibilidade de se fazer generalizações em relação a uma população maior partindo da análise de um indivíduo, um caso ou uma série de casos. Nesta direção, este autor ressalta que “para certos críticos, talvez a história de vida seja inconclusiva e permita apenas um entendimento parcial do comportamento humano” (MOREIRA, 2002, p. 56).

Contudo, o método História de vida se insere nas metodologias qualitativas e objetiva apreender as articulações entre a história individual e a história coletiva, uma ponte entre a trajetória individual e a trajetória social. Uma característica importante deste método de pesquisa é a relação entre sujeito pesquisador e sujeito pesquisado, que embora perpassada por relações de poder, constitui momento de construção, diálogo de um universo de experiências humanas.

Neste sentido, vale salientar que é nessa possibilidade de diálogo entre pesquisador e pesquisado que reside a principal diferença com as ciências ditas naturais e o seu objeto: o objeto das ciências sociais apresenta mais que os dois casos (opaco e mudo, transparente e falante), “[...] é muito mais que isso, ele tem também o seu centro, o seu ponto de vista e as suas interpretações” (DAMATTA, 1991, p. 27), visto que, se trata de um sujeito-possuidor de seu próprio ponto de vista, suas interpretações, que muitas vezes podem levar o pesquisador a momentos de questionamentos diante das suas próprias interpretações. No entanto, essa dimensão não invalida o método, nem tampouco o classifica fora de métodos científicos.

Dessa maneira o método de história de vida pode ser classificado como um método científico, com a mesma validade e eficiência de outros métodos, sendo que o compromisso maior do pesquisador é com a realidade a ser compreendida.

Contudo, acreditamos que, para melhor entender o cotidiano, as tradições e a cultura de uma população quilombola, é indispensável um conhecimento profundo das histórias de vida deste povo, das suas experiências e vivências cotidianas. Conforme afirmação de Whitaker (2002):

É no cotidiano que se podem colher os dados da transformação cultural e realizar a observação das práticas culturais – sua desestruturação e sua reconstrução – e é em meio às práticas culturais e ao trabalho que se tecem as representações que organizam os homens no processo dinâmico em que constroem a História. (WHITAKER, 2002, p. 45)

Para Paulo de Salles Oliveira (1999), o cotidiano dos participantes de uma pesquisa baseada em histórias de vida apresenta-se como uma fonte muito mais rica do que a vida em rotina, pois, segundo este autor, o cotidiano “é um terreno multifacetado, em que é possível descobrir a cultura assumindo os mais inusitados contornos, ora conformando-se, ora resistindo às manifestações predominantes” (OLIVEIRA, 1999, p. 309). Diante do exposto, constatamos que a história de vida se adéqua ao estudo proposto pelo fato de os moradores da comunidade quilombola Remanso se esforçarem para acompanhar as mudanças sociais que ocorrem e, ao mesmo tempo, buscam vitalizar e cultivar as tradições de seus antepassados.

Numa perspectiva que envolve a abordagem do modo de vida de uma comunidade quilombola que busca revitalizar as tradições culturais de seus antepassados, consideramos válido acrescentar que, de acordo com Jaqueline Moll (2000), o pensamento de Paulo Freire traduz o modo de vida como construção de saberes que os sujeitos têm acerca do que vivem e que, por isso, o conhecimento destes sujeitos não é menor, mas constitutivo do olhar que se produz pelas vivências da vida cotidiana.

Neste sentido, o lugar do saber do outro (sujeito desta pesquisa) é fundamental para estabelecer e definir os significados que compõem o objeto. “Tanto o investigador quanto o ator social, são sujeitos de conhecimentos que se relacionam, formando possibilidades discursivas (re) significadas acerca da problemática em questão” (MOLL, 2000, p. 27). Sendo assim, o saber do outro deve ser valorizado e respeitado, cada indivíduo possui o seu saber diferenciado e esse saber deve ser compartilhado.

Segundo Michel Thiollent (1982), a História de Vida é extraída de entrevistas prolongadas nas quais a interação entre pesquisador e pesquisado acontece de forma contínua. Sendo assim, “o entrevistador se mantém em uma ‘situação flutuante’ que permite estimular o entrevistado a explorar o seu universo cultural, sem questionamento forçado”.

De Garay (1999) alerta para algumas posições necessárias ao investigador durante as entrevistas de onde serão extraídas as histórias de vida:

[...] El historiador oral debe estar consciente que el entrevistado es un representante de la cultura, con una visión particular e individual del mundo, formada dentro de la cultura hegemónica o em oposición a dicha ideología. De ahí que los testimonios orales deriven de la esfera subjetiva, ubicada dentro de la actividad simbólica vinculada con lo psicológico, cultural y cognitivo. Esto implica que en el proceso de entrevista, el que pregunta debe estar atento al que se dice, a través de lo que permiten las convenciones de la conversación socialmente ordinaria (lealtades invisibles) y los significados de lo que se dice. Por eso, los historiadores orales debemos observar, con el mismo celo, lo que se dice, el cómo se dice y que significa lo que se dice, pues desde hace tiempo, la comunicación ya no se comprende más como La emisión estricta y neutra de información. Las abejas transmiten información pero los hombres comunican afectos, sentimientos, visiones del mundo. (DE GARAY, 1999, p. 84-85)

A partir das recomendações de De Garay (1999), utilizamos a entrevista semi-estruturada (Apêndice B) contendo uma parte que identifica dados sócio-demográficos dos sujeitos da pesquisa. Durante a aplicação das primeiras entrevistas, o instrumento foi reavaliado e submetido a adequações das perguntas para que o mesmo pudesse atender aos objetivos do estudo.

Sobre a entrevista semi-estruturada, Manzini (1991, p. 154) ressalta que “está focalizada em um assunto sobre o qual confeccionamos um roteiro com perguntas principais, complementadas por outras questões inerentes às circunstâncias momentâneas à entrevista”. Para o autor, esse tipo de entrevista pode fazer emergir informações de forma mais livre e as respostas não estão condicionadas a uma padronização de alternativas.

Neste sentido, Gil (1999) aponta que a entrevista semi-estruturada é guiada por uma relação de questões de interesse, tal como um roteiro, que o investigador vai explorando ao

longo de seu desenvolvimento. Lakato e Marconi (1992, p. 107) contribuem com o tema quando afirmam que a entrevista semi-estruturada permite ao pesquisador preparar previamente um roteiro dos assuntos a serem abordados com o entrevistado. Desta forma o pesquisador pode, no momento da entrevista, introduzir questões que sejam necessárias para uma boa conversação sobre o objeto investigado.

A cada entrevista, além da apresentação e assinatura do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido - TCLE (Anexo A) foram registradas informações no diário de campo, algumas impressões, observações da expressão não-verbal durante a interação, consideradas importantes para a compreensão dos fatos narrados, além das minhas impressões enquanto pesquisadora, as dificuldades decorrentes da entrevista e as necessidades de adequação do instrumento.

Após as entrevistas, a própria autora procedeu à escuta, transcrição e análise dos dados, os quais, gravados em mini gravador de voz digital, permanecerão arquivados por cinco (5) anos no banco de dados do **LINSP** – Grupo de Pesquisa Linguagem, Sociedade e Produção de conhecimento da Universidade Estadual de Feira de Santana. Após vencer o período de cinco anos, as entrevistas serão destruídas (queimadas), atendendo ao que determina a Resolução 196/96 (BRASIL, 1996, p. 5). Os depoimentos foram coletados até se observar a exaustão/saturação das narrativas. A partir deste momento, as entrevistas foram encerradas. Conforme propõe Bogdan e Biklen (1994), o critério de exaustão/saturação dos dados é válido quando as informações obtidas estão contempladas em suas semelhanças e diferenças e, em razão da repetição do conteúdo, passam a não trazer novas compreensões para a investigação.

### 3.3 LÓCUS DA PESQUISA

#### 3.3.1 Remanso: tecendo o fio da memória



**Figura 1: Centro da Comunidade quilombola Remanso-BA**  
**Fonte: Acervo Nudes/UEFS, 2012**

Logo quando o sol aparece nas serras da Chapada, pode-se ouvir, ainda de dentro da pequena casa entre o mato e as plantações de mandioca, os primeiros andantes, que descem a trilha para o rio dos *marimbus* (vegetação predominante naquela região). São pescadores que, ainda na madrugada, procuram as armadilhas montadas no rio e verificam se há provisões de peixe para a subsistência. Eis o povoado do Remanso. Passando pela igreja levantada em louvor a São Francisco, chega-se ao grande terreiro central da comunidade. Num círculo de casas, dois bares e a sede da Associação dos Pescadores, grande parte dos habitantes comunga dos ares serenos do lugar, morada dos Pereira de Souza e dos Pereira da Silva, além daqueles que se agregaram à *Família* dos homens e mulheres que ali habitam, território formado por negros e negras descendentes de parte da história da Chapada Diamantina. (ASSOCIAÇÃO GRÃOS DE LUZ E GRIÔ, 2004)

Formada na década de 50 e constituída, inicialmente por homens e mulheres negras, a comunidade remanescente de quilombo Remanso/BA, que constitui o *lócus* desta pesquisa, está localizada no entroncamento dos rios Utinga e Santo Antônio na zona rural de Lençóis/BA, a 420km de Salvador. “Um poço encantado de história oral, memória coletiva que escorre em meio às águas do rio Utinga e Santo Antônio. (ASSOCIAÇÃO GRÃOS DE LUZ E

GRIÔ, 2004). De acordo com Senna (1998), a formação de comunidades quilombolas como Remanso advém do “resultado de frentes pioneiras de expansões agropastoris, oriundas do desdobramento de fazendas, passagens de gado e aguadas” (SENNA, 1998, p.27).

A história de formação da comunidade Remanso nos conduz a uma reflexão sobre a vida de homens e mulheres negros que, vindos da África, foram inseridos no processo de escravidão do Brasil e transformados em verdadeiras fontes de lucros. Contudo, mesmo diante das dificuldades impostas pela escravidão, nas senzalas, nos quilombos, nas cidades e nas plantações, os negros, resistindo e reagindo a tal situação, recriaram sua cultura, suas influências africanas. Os Quilombos, por exemplo, abordados na história brasileira, sobretudo o Quilombo dos Palmares, configuram uma reação do povo negro diante da escravidão.

Como reação ao novo estilo de vida encontrado no Brasil, a escravidão, muitos negros escravizados se rebelavam e fugiam para locais onde tentavam se organizar nos moldes de suas terras de origem, no continente africano: o quilombo. No século XVIII, o termo já era apresentado como objeto de preocupação pelos colonizadores:

Em consulta do Conselho Ultramarino, datada de 2 de dezembro de 1740, os ‘quilombos’ ou ‘mocambos’ foram definidos como ‘toda habitação de negros fugidos que passem de cinco, em parte desprovida, ainda que não tenham ranchos levantados nem se achem pilões neles’”. (MOURA, 1991)

É fato que o fim do tráfico negreiro e a decadência da mineração na Chapada Diamantina não alteraram muito os modos de vida dos escravos locais, sendo assim, muitas famílias de negros libertos ou mantidos cativos nas fazendas permaneceram na região, trabalhando muitas vezes no mesmo local ou migrando para lugares onde se aglomeravam e formavam organizações familiares, muitas delas quilombolas<sup>3</sup>. Neste sentido:

O Remanso é, como se evidencia, resultante dessas aglomerações rurais. A questão, no entanto, é sobre suas origens enquanto escravos ou se já eram livres quando se instalaram na propriedade que se encontram atualmente. A datação dessa chegada ainda nos é desconhecida, porém alguns registros de história oral demonstram uma organização de *terra de negros*. (ASSOCIAÇÃO GRÃOS DE LUZ E GRIÔ, 2004)

---

<sup>3</sup> A palavra *quilombola* foi legalmente oficializada na Constituição Federal a partir de 1988, já que o artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) regulariza áreas fundiárias em que vivem comunidades negras habitantes de ambientes rurais. O termo Comunidades Negras Rurais Quilombolas não é restrito aos remanescentes de quilombos ou mucambos, mas hoje alarga-se aos povoados em que haja predominância de negros. Isso decorre da necessidade imediata de assegurar áreas apropriadas por essas comunidades que, todavia, não possuem registros escritos, já que a ação de fazendeiros pela desapropriação dessas terras ocorre de forma indiscriminada e arbitrária.

### 3.3.2 Contexto regional

Segundo Pacheco (2006, p.20), “a escassez do diamante deflagrou uma crise econômica e social que se intensificou com o fechamento legal da atividade do garimpo”. Esta escassez do diamante na região da Chapada Diamantina, além de culminar no encerramento legal da atividade do garimpo nesta região, deu uma nova guinada à organização econômica da cidade que passou a direcionar os investimentos, principalmente, para empreendedores e empreendimentos turísticos que, ao invés dos diamantes, exploram a beleza e a natureza local, gerando um desenvolvimento econômico e cultural excludente, uma vez que não privilegia as comunidades rurais isoladas geograficamente e com população predominantemente negra. “A população garimpeira que envelhecia na bateia e tinha como seu universo no garimpo, com a proibição dessa atividade, viu o seu mundo desabar.” (ARAÚJO, 2002 apud PACHECO, 2006, p. 20)

Segundo Pacheco (2006, p. 21), “a transformação econômica vivida em Lençóis retirou o personagem central da atividade do garimpo (o garimpeiro) e o trabalhador rural, com toda sua cultura que a sociedade produzia e reproduzia no seu cotidiano”. Esta afirmativa de Pacheco (2006) esclarece que tal metamorfose econômica ocorrida na cidade de Lençóis trouxe como consequência a “retirada” de personagens importantes para a história e a cultura da cidade, quilombolas moradores da região que praticavam o garimpo como principal atividade para a sua subsistência.

A “retirada” destes personagens, garimpeiros/quilombolas desta região da Chapada Diamantina, que os colocou à margem do centro social e econômico no processo histórico regional, acarretou, como consequência, o esquecimento de toda uma cultura que era vivenciada no seu contexto cotidiano, ou seja, tal metamorfose econômica acabou envolvendo, neste processo, a “retirada” de tantos outros personagens como as rendeiras e seu artesanato, as mães e pais de santo e seus rituais, as (os) reiseiras (os) e o samba de roda, as lavadeiras e suas cantigas, as rezadeiras e curadores e sua sabedoria, gerando assim um conflito cultural entre as gerações.

A partir desta mudança no cenário econômico de Lençóis-BA, passou a existir a necessidade urgente de uma reparação a comunidades tradicionais diretamente afetadas pelo declínio do garimpo através da implementação de políticas públicas com ações voltadas para

os direitos humanos, econômicos, sociais, culturais e ambientais. Além de implantação de políticas públicas, outras saídas utilizadas para lidar com essa “retirada” de personagens importantes para a história e a cultura local são: a revitalização das manifestações culturais locais; o incentivo a uma economia planejada e sustentável, capaz de dar origem a um comércio justo; o aumento da auto-estima e promoção da cidadania dos quilombolas por meio de um processo que envolve o fortalecimento da identidade cultural da comunidade, da valorização/preservação e transmissão oral dos saberes e fazeres das tradições orais de geração a geração na comunidade.

Um território de Identidade é reconhecido pela sua construção através de processos históricos e protagonismo social. Território é mais do que um traçado no mapa. É uma opção política de reconhecer a força do local, de entender que a superação de problemas vivenciados em ambientes comuns é mais eficientemente coletiva, tendo a sociedade como protagonista e o governo como estimulador. (KANAU, 2012, p. 03)

Nesse ínterim, dando continuidade à apresentação do *locus* desta pesquisa, Remanso é uma comunidade rural remanescente de quilombo afetada pelo declínio do garimpo. Foi neste cenário de transformação econômica e social e, conseqüentemente, de conflito cultural entre gerações na comunidade de Remanso que a Associação Grãos de Luz e Griô se apresenta como parceira da comunidade diante do processo de valorização cultural local, uma vez que busca trazer de volta para o centro social e econômico da comunidade estes personagens que foram anteriormente “retirados” deste centro através de uma proposta de desenvolvimento comunitário que privilegia a valorização da tradição oral, ou seja, da cultura local.

Trata-se de uma comunidade cuja realidade está ancorada numa proposta apresentada pela Associação não governamental Grãos de Luz e Griô, a partir dos princípios da Pedagogia Griô, “uma pedagogia pela cor e cultura negra” (BARZANO, 2013, p. 135) que fora incorporada às políticas públicas para as diretrizes das culturas populares do Ministério da Cultura, no âmbito do Programa Nacional de Arte, Educação, Cidadania e Economia Solidária – Cultura Viva, denominado Ação Griô Nacional.

A Ação Griô Nacional “potencializa e estimula a articulação de uma rede de Pontos de Cultura e associações que atuam no sentido do reconhecimento e transmissão dos saberes e fazeres dos griôs e mestres de tradição oral pelo Estado brasileiro, por meio de políticas públicas com foco na relação entre cultura e educação, escola e comunidade.” (PACHECO; SANTINI, 2010, p. 271).

O termo *Ponto de Cultura*, utilizado pelos autores na citação acima, refere-se a uma entidade reconhecida e apoiada financeira e institucionalmente pelo Ministério da Cultura e desenvolve ações de impacto sócio-cultural em suas comunidades.

Considerando a importância das ações promovidas pela Ação Griô Nacional acima citadas, pela Associação não governamental “Grãos de Luz e Griô” e também pela Pedagogia Griô, no sentido de levar para a comunidade quilombola Remanso/BA “uma ideia inovadora que propõe incorporar à esfera educacional, política e econômica da comunidade, a força e poder da tradição oral” (PACHECO, 2006, p. 22), apresentamos a seguir, de maneira objetiva, o papel de cada uma delas nesse percurso que envolve a valorização da identidade cultural na comunidade como uma oportunidade de desenvolvimento local.

A Ação Griô, em âmbito nacional, é um programa que apresenta como papel principal a inclusão dos saberes e fazeres de tradição oral em diálogo com a educação formal, propondo uma reformulação na grade curricular brasileira, com vias a referenciar e afirmar a ancestralidade, identidade e diversidade cultural brasileira.

No tocante à Associação não governamental “Grãos de Luz e Griô”, vale destacar o papel desta ONG no cenário local. Coordenada por Márcio Caires e Lílian Pacheco, a Associação Grãos de Luz e Griô localiza-se no centro histórico da cidade de Lençóis, Chapada Diamantina-BA, e apresenta como principal missão semear educação, cultura oral e economia comunitária para o fortalecimento da identidade e ancestralidade do povo brasileiro. Além disso, é válido ressaltar que suas práticas vivenciais cultuam as tradições e a memória viva, como elementos essenciais na concepção do ser humano, tomando como base a valorização, disseminação e inclusão dos saberes e fazeres de tradição oral, com a participação dos mestres e griôs locais.

Quando utilizamos a palavra ancestralidade, neste trabalho, não estamos relacionando-a com a questão somente do pertencimento racial/étnico, mas principalmente, estamos nos referindo à “reinvenção da cultura, da recuperação das práticas culturais do passado, do respeito aos ensinamentos herdados das gerações anteriores, independente da cor da pele.” (BARZANO, 2013, p. 98)

Além de buscar semear educação, cultura oral e economia comunitária para o fortalecimento da identidade e ancestralidade do povo brasileiro, a ONG Grãos de Luz e Griô põe em prática um projeto cultural que visa transformar a educação, sem perder de vista seu papel na formação de um ser humano, que se volta para as tradições do passado para

promover a construção de uma sociedade mais justa e solidária, capaz de incorporar em sua cultura os personagens que foram dela excluídos- o Projeto Grãos de Luz e Griô.

Segundo a coordenadora da Associação:

O Grãos de Luz e Griô investe na construção de uma rede local entre empreendedores, poder público, conselhos municipais, a comunidade escolar e os grupos culturais, propondo e construindo soluções para problemas relacionados ao patrimônio simbólico e a autoestima da população de baixa renda, principalmente de tradição oral. A valorização da cultura e a integração das idades são estratégias fundamentais para a reconstrução do fio da história e fortalecimento da identidade das crianças, adolescentes e jovens para interromper o ciclo intergeracional da pobreza. PACHECO (2006, p. 22)

Em Remanso, a Associação Grãos de Luz e Griô, em parceria com a Associação de pescadores de Remanso/BA, busca apoio de políticas públicas, recursos da iniciativa privada e juntamente com as atividades da agricultura e da pesca, vai mostrando que se o grupo estiver mais unido, mais organizado, é possível conseguir apoio de diversos outros projetos que podem ajudar a melhorar as condições de vida e educacionais da comunidade.

Hoje a comunidade de Remanso é considerada uma referência na Chapada Diamantina por conta da sua luta pela preservação dos costumes e tradições orais, que ancestralmente são repassadas de geração a geração, e pela revitalização de sua identidade. A comunidade deu esse salto a partir da parceria com a Ação Griô Nacional, a partir dela o Ministério da Cultura vem fomentando por todo o país projetos pedagógicos ancorados em perfis inovadores que estão revigorando e disseminando boa parte da cultura material e imaterial da cultura popular, possibilitando uma otimização e revalorização de costumes e tradições em ambientes urbanos e, fundamentalmente, na zona rural, que tem mostrado todo um arsenal cultural que está sendo reavivado pelos griôs.

O papel da Pedagogia Griô envolve a valorização da identidade cultural na comunidade de Remanso. Segundo Lílian Pacheco, idealizadora desta pedagogia:

A Pedagogia Griô “é uma pedagogia da vivência afetiva e cultural que facilita o diálogo entre as idades, entre a escola e a comunidade, entre os grupos étnico-raciais interagindo saberes ancestrais de tradição oral e as ciências formais para a elaboração do conhecimento e de um projeto de vida que têm como foco o fortalecimento da identidade e a celebração da vida. (PACHECO, 2006, p. 86)

A partir desta pedagogia a comunidade e a escola reconhecem a importância da tradição oral e, por conseguinte, acabam por traduzir, reinterpretar e integrar a sua sabedoria ancestral as ciências, com o mundo da escrita e com a economia local. A abordagem dos

saberes ancestrais e da valorização da tradição oral será revitalizada através da pedagogia griô não enquanto folclore, mas enquanto sabedoria, ritual de vínculo e aprendizagem, crescimento, arte, ciências e mitos (PACHECO, 2006, p. 89) que estruturam valores de uma identidade.

A Pedagogia Griô – desenvolvida por Líllian Pacheco ao longo de mais de uma década de atuação como educadora biocêntrica na comunidade de Lençóis, é embasada teórica e metodologicamente pelos saberes de tradição oral, pela arte e estética das tradições, pela Educação Dialógica criada por Paulo Freire e tendo como educadora vinculada à Ação Griô sua filha, Fátima Freire Dowbor, pela Educação para as Relações Étnico Raciais e Africanidades, desenvolvida por Vanda Machado e Carlos Petrovich e pelo Princípio Biocêntrico criado por Rolando Toro e fundador do Sistema Biodança e da Educação Biocêntrica dialogando com o modo como esta tem sido desenvolvida por Ruth Cavalcante e demais educadores biocêntricos citados anteriormente. As três educadoras citadas – Ruth Cavalcante, Fátima Freire Dowbor e Vanda Machado integram a assessoria pedagógica do programa Ação Griô Nacional.

A pedagogia griô intensifica os canais de percepção da realidade, ritualizando o diálogo e o próprio processo de ensino e aprendizagem entre as idades na escola e na comunidade. Intensifica uma percepção afetiva e simbólica que toca no sentido da vida de uma identidade intensamente comprometida com a ancestralidade e o projeto de vida de sua comunidade. (PACHECO, 2006, p. 86)

No intuito de diferenciar a ONG Associação Grãos de Luz e Griô da Pedagogia Griô, Barzano (2013, p. 138) salienta que “a instituição fabrica uma pedagogia e, desse modo, produz, acumula e transmite saber e onde o poder se organiza e exercita.” Já em relação à Pedagogia Griô, este autor afirma que “esta pedagogia, por sua vez, fabrica sujeitos em suas práticas” (BARZANO, 2013, p. 138). esta expressão “fabrica sujeitos em suas práticas”, segundo afirmação de Barzano (2013), denota a revitalização da cultura negra a partir do fortalecimento da ancestralidade e da valorização da afetividade propostos pela Pedagogia Griô, a fim de contribuir na construção da identidade negra de jovens e crianças de Lençóis. “De acordo com Barzano (2013, p. 139), “a Pedagogia Griô toma a cultura negra como referencial para se constituir e produzir efeitos de identidade como discursos na cidade de Lençóis, na escola e nas comunidades.” Por isso, ressaltamos que neste trabalho a identidade negra pode ser constituída do que se pode denominar de *identidade cultural*.

As ações da Pedagogia Griô estão, assim como outros espaços e projetos educativos, entremeadas de poder, pelos saberes nela produzidos. Além disso, vale destacar também que o

poder não é só aquele que “exclui, reprime, recalca, censura, abstrai, mascara, esconde. Na verdade o poder produz; ele produz realidade; produz campos de objetos e rituais da verdade” (FOUCAULT, 2000, p. 172).

### 3.3.2.1 Vivências da pedagogia griô em Remanso-BA

Segundo Pacheco (2006), a vivência da Pedagogia Griô, que constitui rituais de vínculo e aprendizagem e apresenta como objetivo central:

[...] facilitar a vivência afetiva e cultural para a construção da roda da vida e das idades da comunidade, o fortalecimento da identidade pessoal e local, bem como motivar o encantamento com os diversos saberes de tradição oral e das ciências da vida. (PACHECO, 2006, p. 92)

Na comunidade de Remanso esses rituais de vínculo e aprendizagem são realizados nas rodas de conversa da comunidade (Roda da vida e das idades), nas oficinas promovidas pela Trilha Griô do Quilombo e na escola, locais em que através da dança, do canto, da pintura, da costura, dos cortejos, da dramatização e da musicalidade dos mitos e histórias locais e universais são desenvolvidos os vínculos consigo mesmo, com o outro e com a totalidade. Abordaremos a seguir uma breve apresentação dos espaços acima citados onde se dá a vivência da pedagogia griô em Remanso/BA.

Pacheco (2006, p. 96) salienta que a Roda da Vida e das Idades “é um ritual de vínculo e aprendizagem, com sequencia didática simplificada ou completa da curva de vivência. Caracterizada pela presença e diálogo entre as idades, gêneros e setores sociais da comunidade.” Na Roda da vida e das idades a vivência da pedagogia griô acontece a partir do encontro das artes e tradições com as ciências. Encontro ritualizado, sagrado; criado e recriado para a valorização da vida. Ritual criado com cuidado e sensibilidade, construído, repetido, ritmado no batuque do tambor, da palavra e do pilão.

A Trilha Griô do Quilombo, outra vivência da Pedagogia Griô na comunidade de Remanso, constitui um ritual de vínculo e aprendizagem que objetiva gerar renda e proporcionar um turismo diferenciado, pautado no contato com afrodescendentes e mestres de saberes e fazeres de tradição oral locais, tais como sanfoneiros, parteiras, garimpeiros, pais de santo, pescadores e contadores de história. Além disso, esta trilha envolve também cantigas, danças, símbolos, mitos, artes, ofícios e ciências da vida de tradição oral da comunidade. De acordo com Pacheco (2006):

A riqueza afetiva e cultural do ritual de vínculo e aprendizagem fala e toca no eterno, no vínculo entre os seres e a natureza, na relação com a divindade. Os afetos e os saberes vividos são expressos e apreciados revelando a beleza em diversas linguagens artísticas e ofícios artesanais locais: pinturas e desenhos com as cores da cultura, tintas das plantas que crescem na comunidade, cordéis que pensam o mundo a partir da linguagem do povo; retalhos, bonecos que contam suas histórias; brinquedos, brincadeiras, danças e músicas que elaboram e ressignificam a leitura da realidade. (PACHECO, 2006. p.92)

Entendemos que a Trilha Griô do Quilombo, que contém, entre outros, como protagonistas os sujeitos desta pesquisa, configura um ritual que revela um misto de segredos e mistérios, ciências e mitos, cantigas, danças e histórias de vida que trazem a tona muitos elementos sobre a ancestralidade e identidade de uma gente que resiste e re-existe como cidadão brasileiro.



**Figura 2: Cortejo Trilha Griô do Quilombo.**  
**Fonte: Acervo NUDES/UEFS, 2012.**

Esta vivência da pedagogia griô na comunidade de Remanso, ou seja, a Trilha Griô do Quilombo não acontece na comunidade como um espetáculo para ser simplesmente assistido, mas como um lugar de intimidade e expressão com os saberes da cultura oral de griôs e mestres da região. Constitui, na verdade, um ritual de vínculo e aprendizagem baseado na educação dialógica de Paulo Freire, da educação biocêntrica, da educação para as relações étnico-raciais positivas e da pedagogia que foi construída nos terreiros do candomblé, nas capoeiras, nos sambas de roda, nos reisados nos cantos do trabalho, nas festas populares e em todas as ciências da cultura oral brasileira.

Vale destacar também que a Trilha Griô do Quilombo é organizada por jovens que gerenciam a atividade turística em parceria com as comunidades, despertando-lhes a valorização do espaço em que vivem e sua cultura. Nessa trilha há todo um preparo especial, para que o visitante se sinta integrado ao local: cortejos, apresentações culturais locais, presença de mestres, rodas de conversas, danças, banho de rio e cachoeiras são alguns dos atrativos que estão impregnados do forte universo cultural que invoca a tradição dos povos. O valor do investimento para participação das trilhas inclui o roteiro do passeio, brindes que são confeccionados pela comunidade e entregues durante as trilhas, vivências culturais, cortejo com mestres de tradição oral, hospedagem nas casas dos moradores, alimentação fornecida pela comunidade e troca de experiências e aprendizagem com os mestres e seus saberes.

Diante do contexto que apresenta a organização desta trilha, constatamos que a mesma, ao representar uma forma de geração de renda, além de constituir um ritual de vínculo e aprendizagem, constitui também um canal de sobrevivência para a comunidade, uma vez que os mestres griôs e toda a comunidade envolvida na realização da mesma têm a possibilidade de comercializar os itens produzidos durante as oficinas realizadas na trilha e de ganhar algum dinheiro por hospedar os participantes da trilha em suas casas. Contudo, vale salientar que o uso desse canal de sobrevivência utilizado a partir da realização da Trilha Griô do quilombo na comunidade não anula o encantamento deste ritual de vínculo e aprendizagem que conduz à revitalização da ancestralidade e da identidade local e corrobora a valorização da tradição oral na comunidade. Para Pacheco (2008, p. 62), “[...] caminhar na trilha é uma escola de cultura e vida.” A escola é mais um espaço onde também se dá a vivência da pedagogia griô em Remanso, vale destacar que a partir desta vivência “[...] a comunidade e a escola sentem e reconhecem a riqueza cultural da magia, do encanto, do poder e da sabedoria ancestral de sua tradição” (PACHECO, 2008, p. 57).



**Figura 3: Vivência da Pedagogia Griô na escola.**  
**Fonte: Acervo NUDES/UEFS, 2012.**

Ainda no tocante à vivência da pedagogia griô na escola de Remanso, entendemos que as tradições vão além do ambiente familiar e dos encontros comunitários. Assim como acontece com as disciplinas comuns ao currículo escolar a tradição oral é “matéria” a ser aprendida na escola, a escola abre espaço para o Griô adentrar naquele ambiente e contar suas experiências de vida, religiosidade, saberes, mitos, cultura local etc. possibilitando uma nova configuração curricular, fugindo das aulas focadas apenas no conhecimento trazido pelos livros didáticos.

Para Pacheco (2008), esta vivência “é também uma didática, que tem como objetivo fortalecer os vínculos de afetividade, considerados, na educação biocêntrica, a base para um aprendizado integral, justamente por agregar várias formas de inteligência.”

De acordo com a educadora Ruth Cavalcante,

A afetividade possui elementos de consciência, de valores, de compromisso, de componentes simbólicos, está vinculada à percepção e estimula estruturas cognitivas, favorecendo a construção do conhecimento crítico, tendo como base metodológica a problematização, o diálogo e a vivência. (CAVALCANTE, 2001, p. 8)

A partir do contato com a tradição oral, a vivência da pedagogia griô na escola se dá a partir de vivências realizadas em rodas com dança, músicas, contação de histórias e mitos afro-brasileiros, além de oficinas sobre artesanato, brinquedos e brincadeiras, retalhos, bonecos de pano, papel reciclado, música e tradição oral. Esta vivência possibilita agregar as

ciências da vida e os saberes dos mais velhos à história de vida dos alunos e permite também a aprendizagem sobre a história local e identidade étnica. “[...] percebemos que os rituais de vínculo e aprendizagem mudam o centro da aprendizagem para a identidade e a vida, assim como propõem a educação biocêntrica e a escola da vida da tradição oral.” (PACHECO, 2006, p. 106)

O produto desta vivência da pedagogia griô na escola é a criação de produtos educativos (desenhos, jogos, livros, bonecos, instrumentos musicais, etc.) como resultado da experiência com a tradição oral no ambiente escolar. De acordo com Pacheco (2008, p.33), “[...] nesse processo, a relação com o educador é de vínculo e não para substituir seu lugar na escola. O objetivo é criar uma relação de interação com muitas trocas de saberes, aprendizagem e vivências.”

Abordar esta vivência da pedagogia griô no ambiente escolar da comunidade de Remanso nos remete a uma questão, que apesar de não configurar a questão norteadora desta pesquisa, é muito comum nos dias atuais e nos leva a refletir sobre porque ao invés de considerar apenas a escrita como principal forma de acesso aos bens culturais, não se aproveita, do ponto de vista escolar, a riqueza da transmissão oral como ferramenta positiva para o aprendizado dos nossos alunos se sabemos que a tradição oral é uma importante ponte de comunicação com o passado e que muitas fontes históricas, culturais e literárias descansam na transmissão oral.

A instituição escola acaba subestimando a importância da tradição oral para o processo de ensino aprendizagem e prestigiando a letra impressa, não percebendo assim o grande valor que a voz realmente apresenta. Segundo Reyzábal (1999):

A tradição oral nos encaminha para as nossas raízes e permite sermos partícipes da existência em coletividade. Iniciar meninos e meninas na palavra evocadora, nos ritmos e tons, facilita-lhe a aquisição e o desenvolvimento da motricidade, da fantasia, ajuda-os a desenvolver a memória, a estruturar o pensamento, a desfrutar esteticamente, a comprovar que é gratificante sentir-se acompanhado por longínquas e sugestivas vozes. (REYZÁBAL, 1999, p. 259)

A tradição oral, além de fortalecer relações entre pessoas e comunidades, cria uma rede de transmissão de tipos distintos de conhecimento e de modo de vida. Essa relação de aprendizagem informal é importante na estruturação e consolidação da cultura do grupo. Entretanto, para essas comunidades de oralidade primária e secundária, esses conhecimentos veiculados pela tradição oral têm o mesmo peso e importância que os conhecimentos formais

da escola. Isso é mais um forte indício para a escola considerar esses saberes, veiculados pela oralidade, em seu espaço, prática e discurso.

A proposta apresentada pela pedagogia griô, uma pedagogia da oralidade que valoriza o testemunho dos mais velhos, seus conhecimentos herdados e que podem ser esquecidos e perdidos, comprometendo a cultura local, não anula a linguagem escrita, contudo acredita que a tradição oral permite acesso a um testemunho vivo, popular, mais espontâneo e verdadeiro capaz de reconstruir uma história. Sendo assim, se a escrita registra no papel, a oralidade “registra” na memória, logo, tanto a escrita quanto a oralidade permitem acessar o passado, revivê-lo, reordenar nossa experiência presente, ou seja, através da tradição oral também é possível uma integração do indivíduo na cultura criada pela coletividade. Segundo Barzano (2013):

[...] à medida que a narrativa oral passa a ser valorizada, dá-se à oralidade o mesmo grau de importância estabelecido pela escrita e, assim, elas ficam em um mesmo patamar. A veracidade do adágio popular: “vale o que está escrito”, cede lugar à efemeridade da palavra falada e esse deverá ser mais um papel do griô, à moda brasileira: recuperar a valorização da tradição oral e não permitir que as tradições caiam no esquecimento. (BARZANO, 2013, p. 61)

São estas vivências da pedagogia griô na comunidade e na escola que vão alertar os membros da comunidade para a existência da tradição oral e da ancestralidade e, ao mesmo tempo, nos mostrar que considerar uma comunidade quilombola com todos os seus saberes, passando de geração a geração, tem muito a nos ensinar, porém não percebemos a riqueza da tradição oral por conta da sua desvalorização pela própria academia que não enxerga a importância da oralidade no seu cotidiano.

A partir das vivências da pedagogia griô, homens e mulheres de Remanso percebem seu território como uma comunidade negra, retomam práticas culturais consideradas próprias e específicas da sua identidade étnica. Envolvem-se de uma memória coletiva que optou por se organizar a partir das decisões coletivas, da troca de experiências, do compartilhamento dos saberes, buscando, dessa forma, um estilo de vida que prima pelo refazer comunitário.

A importância de destacar o papel da Ação Griô, da Associação Grãos de Luz e Griô e da Pedagogia Griô, neste trabalho, dá-se a partir da influência direta das suas ações na comunidade de Remanso. A Associação Grãos de Luz e Griô, envolvida com os princípios da Pedagogia Griô (inspirada na tradição oral dos griôs do Mali, na África), se desloca até Remanso levando para aquela comunidade uma proposta de valorização da tradição oral através da figura do Velho Griô, um arquétipo reinventado por esta Associação e vivido pelo

educador Márcio Caires, que remete à tradição oral da África. De acordo com Pacheco (2008. p.58),



**Figura 4: Cortejo com Velho Griô e Mestres da Comunidade Quilombola do Remanso**

**Fonte: Acervo NUDES/UEFS, 2012. (Foto: Maiza Souza)**

Dos sertões da África para os sertões da Bahia, o Grãos de Luz e Griô reinventa o Velho Griô, essa figura mítica, caminhante, essa biblioteca viva da tradição oral que entrega a sua corporeidade para aprender e ensinar a história e a cultura de seu povo. Arquétipo que revela o poder de nossa ancestralidade guardada nas comunidades de reexistência da África no Brasil. (PACHECO, 2008. p.58)

Em Remanso, a função desempenhada por esta figura, o Velho Griô, foi chegar inesperadamente na escola e comunidade de forma alegre e afetiva, encantando e envolvendo os saberes da tradição oral com os saberes elaborados nas escolas e universidades, ou seja, “seu papel, aqui, é fazer a mediação entre a educação formal e a não formal, entre as disciplinas do currículo e os saberes e fazeres cultivados pela tradição oral.” (PACHECO, 2008, p. 23)

Ainda sobre o Velho Griô, Barzano (2013) afirma que:

O griô inventado pela ONG é muito mais do que personagem contador de histórias, pois ele se multiplica e dessubstancializa, se dobra em pedagogia e que se dobra em ponto de cultura, saindo do lugar de Lençóis e alcançando o lugar Brasília, afastando-se da ONG e chegando no Ministério da Cultura. (BARZANO, 2013, p. 46)

Segundo Pacheco (apud Alves, 2008. p. 7), “a oralidade africana é nossa inspiração e o caminhante aprende com todos os saberes e fazeres das comunidades e culturas orais que

formam o povo brasileiro.” Esta afirmativa revela que a oralidade é compreendida como essencial no âmbito da Pedagogia Griô, uma pedagogia de vínculos, fortalecedora das relações sociais e da identidade comunitária. Os educadores, educandos, famílias e comunidade aprendem com os mestres e griôs que ensinam seus aprendizados de vida, seus ofícios, crenças e percepções da vida através da oralidade.

Nessa rede da tradição, que preserva a palavra do ancestral, e na rede da transmissão, que ritualiza e movimenta no presente, a palavra, sendo linguagem, é ação e desempenho, é um indicador de sabedoria e educação. Entendemos que essa oralidade se tornou uma pedagogia porque organiza esse saber no desempenho do contador/narrador e na resposta coletiva e que, além disso, esta oralidade permite e coloca negros e negras de Remanso/BA no centro de seu processo histórico.

### 3.4 SUJEITOS DA PESQUISA

No intuito de analisar a influência da tradição oral dos mestres e griôs locais para a ativação e ou manutenção da cultura, valores e saberes de Remanso/BA, direcionamos nosso olhar não para a figura do Velho Griô, reinventado pela Associação Grãos de Luz e Griô (apesar da sua presença relevante na comunidade por despertar a importância da valorização da cultura local), mas para as experiências dos mestres e griôs de Remanso/BA com a tradição oral a partir das suas histórias de vida.

Os quatro sujeitos/narradores desta pesquisa são moradores da comunidade remanescente de quilombo Remanso. Cada um deles representa um personagem importante para a história da comunidade e conhece a fundo informações dos seus primeiros moradores, aspectos culturais e identitários que a caracteriza. Seu Felipe (SF), 93 anos, o mais velho da comunidade, revela a trajetória histórica de Remanso, emoldurada nas cenas de sua vida privada. Dona Rosa (DR), 85 anos, lavradora canta e encanta as pessoas através de suas histórias e brincadeiras de roda compartilhadas na vivência da Pedagogia Griô em Remanso. D. Judite (DJ), 67 anos, parteira e rezadeira da comunidade por muitos anos, é responsável pela vivência (oficina) do xarope de ervas medicinais e a preparação de remédios a partir delas, facilitando a descoberta da ciência que está em torno da erva. Seu Aurino (SA), 68 anos, é o mestre da Sanfona e contador de histórias da comunidade.

### 3.5 PROCEDIMENTO DE ANÁLISE DE DADOS

Nesta pesquisa, adotamos o método Análise de Conteúdo Temática, de Laurence Bardin (2004), como procedimento de análise dos dados apreendidos das Histórias de Vida dos sujeitos participantes deste estudo. Bardin (2004) define a Análise de Conteúdo Temática como:

Um conjunto de técnicas de análise das comunicações visando obter, por procedimentos sistemáticos e objetivos de descrição do conteúdo das mensagens, indicadores (quantitativos ou não) que permitam a inferência de conhecimentos relativos às condições de produção/recepção (variáveis inferidas) destas mensagens. (BARDIN, 2004, p. 37)

A análise de conteúdo perfaz um conjunto de instrumentos metodológicos, que se encontra em construção e constante aperfeiçoamento, e que se aplica a discursos diversificados. Trata-se de uma hermenêutica (interpretação) controlada, baseada na dedução (inferência). Enquanto esforço de interpretação, a análise de conteúdo alterna-se entre dois polos: “do rigor da objetividade, à fecundidade da subjetividade”, no dizer de Laurence Bardin (2004).

O investigador sente-se motivado, atraído pelo recôndito, pelo escondido, o não-aparente, o potencial de inédito, retido pela mensagem do entrevistado. Para a mesma autora, trata-se de “analisar mensagens”, fazer uma dupla leitura, de inferir o sentido do que foi dito e do “não-dito”.

O interesse maior da Análise de Conteúdo reside no fato de “obrigar à observação”, à escuta atenta entre o estímulo mensagem (palavra indutora, do entrevistador) e a reação interpretativa do entrevistado. Neste sentido, mediante o estímulo-mensagem das palavras indutoras (ou sugeridas) e mediante as palavras induzidas, colhidas, foi possível conhecer um pouco mais sobre os saberes, os fazeres, as crenças e os valores dos sujeitos da Comunidade Remanescente Quilombola Remanso, do município de Lençóis-BA.

No tocante aos saberes observados na comunidade, notamos que os mesmos advêm, na sua grande maioria, da “leitura da realidade”. Uma leitura feita por estes quilombolas que acaba por dialogar com os conteúdos propostos pela educação formal. Por isso, consideramos importante abordar o seguinte ponto abordado por Paulo Freire (1986):

[...] nós, educadores e educadoras, mediante a importância da visão crítica da educação, temos a necessidade de viver, na prática, o reconhecimento óbvio de que nenhum de nós está só no mundo. Cada um de nós é um ser no mundo, com o mundo e com os outros. Viver ou encarnar esta constatação evidente, significa reconhecer nos outros – não importa se alfabetizando ou universitários – o direito

de dizer a sua palavra. [...] uma compreensão crítica do ato de ler não se esgota na decodificação pura de palavra escrita ou da linguagem escrita, mas se antecipa e se alonga na inteligência do mundo. A leitura do mundo precede a leitura da palavra, daí que a posterior leitura desta não possa prescindir da continuidade da leitura daquele. Linguagem e realidade se prendem dinamicamente. (FREIRE, 1986, p. 12, grifos nossos)

Nesta direção, a Análise de Conteúdo foi utilizada como procedimento para melhor compreender as Histórias de Vida dos participantes da presente pesquisa, a partir do desvelamento do que essas histórias têm a ensinar a partir da leitura de mundo, da leitura da realidade dos quilombolas da comunidade, seus saberes e fazeres, precedendo a leitura da palavra.

De acordo com a concepção de Coutinho (2005), a Análise de Conteúdo busca compreender criticamente o sentido das comunicações, seu conteúdo manifesto ou latente, as significações explícitas ou ocultas. Neste sentido, para atingir tal objetivo, a análise dos conteúdos das entrevistas obedeceu ao seguinte plano:

1. Constituição do corpus (composto por todas as entrevistas);
2. Leitura flutuante (na qual se processa a leitura superficial do material com finalidade de conhecer os dados, para a seguir realizar leituras mais dirigidas que oportunizem um conhecimento mais aprofundado dos dados por parte do pesquisador);
3. Codificação e recortes (decomposição do corpus e codificação dos temas, agrupamento do material em subcategorias e categorias simbólicas);
4. Composição das unidades de análise;
5. Categorização;
6. Descrição das categorias.

### 3.6 MERGULHANDO NAS NARRATIVAS ORAIS DE REMANSO

A comunidade quilombola Remanso/BA é o resultado histórico, social, cultural e linguístico das famílias que chegaram ali e formaram um povoado. Estabeleceram, assim, pactos de convivência e foram se constituindo enquanto sujeitos moradores rurais. Vivendo de forma simples, as pessoas vão construindo hábitos sociais, religiosos e políticos para viver coletivamente na mesma comunidade, compartilhando o dia-a-dia. Para Certeau (1996, p.39),

A conveniência é grosso modo comparável ao sistema de “caixinha” (ou vaquinha): representa no nível dos comportamentos, um compromisso pelo qual cada pessoa, renunciando à anarquia das pulsões individuais, contribui com sua cota coletiva, com o fito de retirar daí benefícios necessariamente protelados.

Para viver num grupo, numa comunidade e atuar como comunidade, se paga um preço. É preciso saber se comportar dentro dos padrões culturais locais, ser conveniente, ser sociável e participar ativamente da vida da comunidade. Para isso, o sujeito morador torna-se parceiro de um contrato social implícito, mas que ele é obrigado a respeitar para que seja possível a vida cotidiana na comunidade. “Possível”, segundo Certeau, (1996, p.39), “deve ser entendido no sentido mais trivial: não tornar ‘a vida impossível’ por ruptura abusiva do contrato implícito sobre o qual se fundamenta a coexistência da comunidade”.

O espaço onde mora uma determinada população é percebido e interpretado por outras localidades vizinhas “através do discurso de sentido pelo qual o usuário relata a quase totalidade de suas iniciativas” (CERTEAU, 1996, p.39). Para este autor, o discurso de cada sujeito demarca seu espaço. É um discurso de pertencimento à comunidade da qual se sente dono, pois, apesar de ser espaço público, o morador dali “se insinua pouco como um espaço privado particularizado pelo fato do uso quase cotidiano desse espaço” (CERTEAU, 1996, p.40).

Remanso é esse espaço que tem sua nomeação própria e é reconhecido pelas práticas culturais e religiosas dos sujeitos nascidos ali ou que lá já residem por muito tempo. O uso cotidiano desse espaço permite aos moradores a sua apropriação como se fosse um bem particular. “Essa apropriação implica ações que recomponham o espaço proposto pelo ambiente à medida do investimento dos sujeitos, e que são as peças de uma prática cultural espontânea” (CERTEAU, 1996, p. 42). Sem esse espaço, seja urbano ou rural, a vida seria difícil, pois o bairro, o povoado, a comunidade rural demarcam a vida daqueles que ali habitam. Para os moradores, o espaço se resume “à soma das trajetórias inauguradas a partir do seu local de habitação” (CERTEAU, 1996, p.42). Ali, o sujeito se firma como morador, coparticipante do crescimento da comunidade, construindo identidades que lhe permitem assumir o seu lugar na rede das relações sociais inscritas no ambiente. E isso permite que cada sujeito possa falar de si, e do lugar onde está sua história na comunidade e com a comunidade, da sua família e dos antepassados locais. Desse modo, uma comunidade se define como uma “organização coletiva de trajetórias individuais: com ela ficam postos à disposição dos seus usuários ‘lugares’ na proximidade dos quais se encontram necessariamente para atender suas necessidades cotidianas” (CERTEAU, 1996, p. 46).

O povoado do Remanso possui uma riqueza em sua composição, pois está localizado na fronteira entre dois municípios e carrega em suas memórias a interação de uma identidade revestida pela singularidade e diversidade dessas regiões. No espaço de tempo de sua formação, podem-se desenhar as problemáticas da modernidade e lançar um olhar audacioso sobre as férteis raízes de um passado, que outrora se resumia nos registros das cidades sedes.

A organização e a estruturação, ou seja, a organização da vida cotidiana da comunidade negra de Remanso-Ba, são mediadas e impulsionadas, principalmente, pela “palavra falada”, pois é na troca dessas vozes, desses saberes acumulados que se redefine a prática agrícola na região, a ocupação da terra, a redistribuição da produção. Essas atividades ganham um caráter mais coletivo, com vistas principalmente à garantia da sobrevivência de todos, naquele local. Assim, justamente com a redefinição do uso da terra, outro fator importante na construção desse espaço negro, ocorreu a retomada e manutenção das manifestações religiosas e culturais que tinham no negro o seu agente e sujeito principal.

Para Certeau (1996), a organização da vida cotidiana se articula conforme os comportamentos que se tornam visíveis no espaço social, resultantes da maneira de cada um se portar no espaço da comunidade, do lugarejo e do bairro. Isso se traduz pelo vestuário, pela aplicação mais ou menos estrita dos códigos de cortesia, como: saudações, palavras amistosas, modo de falar ou informar algo e ritmo de andar. Os benefícios simbólicos que se espera obter pela maneira de se “portar” das pessoas perpassam pelas raízes da tradição cultural das pessoas.

Cada bairro, povoado ou lugarejo tem marcas próprias que os diferem entre si. Remanso se difere das outras comunidades rurais pela sua formação histórica e cultural, destacando-se a sua ancestralidade e religiosidade, ressaltando-se a cor predominantemente negra dos seus habitantes: a cultura agrícola cultivada pelos moradores demarca o espaço rural, as festas religiosas previstas no calendário anual também contribuem no processo de construção identitária da referida localidade, a presença da escola na comunidade, que é uma referência para os jovens, crianças e pais e a Associação de Pescadores de Remanso, que representa é um marco importante na região devido às conquistas alcançadas, que permitiram a entrada de outros elementos ligados à modernidade como a energia elétrica, o sistema de tratamento da água, além da construção de uma quadra poliesportiva.

O contato com a comunidade e com a Associação Grãos de Luz e Griô nos permitiu observar que as ações propostas por esta ONG na comunidade, em parceria com a Associação de Pescadores do Remanso e tomando como base a valorização, disseminação e inclusão dos

saberes e fazeres de tradição oral com a participação dos mestres e griôs locais, mesmo no mundo moderno, promove práticas vivenciais que cultuam as tradições e a memória viva, elementos considerados essenciais na concepção do ser humano, Além disso, foi possível compreender que se trata de uma comunidade que está atrelada à cultura africana por causa da sua ancestralidade e seus mestres e griôs são a representação viva desta cultura africana naquele espaço.

Contudo, não podemos esquecer que a mesma não está totalmente limitada à cultura africana porque está exposta a outras interferências no seu contexto, inclusive interferências de um grupo que tem acesso à academia, por exemplo: na comunidade existiam sujeitos que ensinavam seus aprendizados de vida, seus ofícios, crenças e percepções da vida, de geração a geração através da oralidade, porém foi a partir da aproximação da Associação Grãos de Luz e Griô e da efetivação das vivências da Pedagogia Griô naquele local que estes mesmos sujeitos se reconheceram mestres e griôs locais e, além disso, tomaram consciência do valor do seu saber e da importância da tradição oral para a sua valorização pessoal.

Os narradores das histórias orais de vida se definem enquanto sujeitos que falam de si, contando-nos causos, mitos, experiências da infância, da juventude, da vida adulta, da família, do trabalho e das práticas culturais religiosas vividas. Cada narrador vai se reconstruindo enquanto morador da zona rural de Remanso, sujeito social e histórico. Assim, narra sua história oral, como se percebe e quer ser percebido. Lendo suas histórias ora transcritas e textualizadas, percebe-se como demarcam suas identidades com o nome, a idade, a família, o trabalho e religiosidade. E assim, demarcam seus espaços pelas trajetórias de vida. Como diz Giddens (1991, p.54), “a identidade de uma pessoa não é encontrada no comportamento, nem – por mais importante que seja – na reação das outras pessoas, mas na capacidade de manter uma determinada narrativa acontecendo”.

Através dessa pesquisa, mergulhamos no conjunto de valores sociais, religiosos e educacionais veiculados pela oralidade, os dados significativos da trajetória histórica dessa comunidade negra, bem como a sua cadeia de transmissão dessa oralidade. E, principalmente como esse patrimônio foi bem utilizado para construir, manter e ressignificar a identidade cultural dessa comunidade. De acordo com Hall (2006, p. 08), a identidade cultural está relacionada aos “aspectos de nossas identidades que surgem do nosso ‘pertencimento’ a culturas étnicas, raciais, linguísticas, religiosas e, acima de tudo, nacionais”.

Os remanescentes quilombolas, sujeitos da pesquisa, foram reconhecidos como populações tradicionais que vivem em estreita relação com a terra e vêm, historicamente,

lutando pela preservação de sua cultura e garantia de seus direitos. A comunidade quilombola Remanso-Ba se organiza social, política e culturalmente, desenvolvendo ações coletivas e alguns de seus moradores demonstram, apesar da dificuldade de compreensão sobre o que significa ser “remanescente quilombola”, uma profunda identificação com o território, a partir de uma noção de que eles “são dali mesmo”, “de uma mesma família”.

Por meio da caracterização realizada dos sujeitos participantes da presente pesquisa, da sua tradicionalidade, identificou-se quem são eles, como trabalham, como vivem, quais as suas crenças, valores, dentre outros aspectos. Nas histórias de vida ficou evidenciada a importância dos *laços familiares* entre eles, assim como a *valorização do trabalho*, que os faz se sentirem vivos. A *Terra* é considerada o alicerce de suas vidas e a *religião legítima essas relações por meio de suas crenças e espiritualidade*.

Nas narrativas dos entrevistados, surgiram manifestações do cotidiano que expressam formas de identidade, de concepção e relação com o mundo, personificadas nas atividades de trabalho, de festa ou lazer, de religiosidade e cura. Essas manifestações constituem importantes expoentes da tradição oral afro-brasileira, diluída e, na maioria das vezes, negada como patrimônio histórico e linguístico.

A partir da análise das narrativas dos participantes, foi possível conhecer os conteúdos que são transmitidos pela tradição oral, dentre os quais se destacam 5 categorias temáticas: religiosidade, saberes, valores, fazeres, cantos e contos. Considerando que cada um destes temas gera modos orais de comunicação, destacamos que a oralidade é vista, neste trabalho, como tema transversal na análise, como uma prática social, estando no centro de muitas outras práticas cotidianas, possibilitando a ativação e ou manutenção da cultura, valores e saberes.

### **3.6.1 Religiosidade**

A marca do catolicismo como prática de fé mais comum, convencional foi observada na comunidade. No entanto, a partir das narrativas dos sujeitos que participam desta pesquisa e observando a comunidade em geral, pôde-se perceber que existem muitos moradores que são praticantes do Jarê, uma variação do candomblé de caboclo presente em cidades da Chapada Diamantina.

Antes da construção da igreja da comunidade, os momentos de devoção se concentravam nas casas dos mais velhos, eram momentos oração e louvor. Independente da

religião que cada um tenha, todos participavam: pais, filhos, netos, bisnetos, vizinhos, amigos, parentes, compadres e comadres, orando e pregando a palavra divina.

Os moradores da comunidade recorrem aos santos católicos em situações difíceis como, por exemplo, a procura de objetos perdidos, partos difíceis, compra de bens, cura de doenças, a conquista de um casamento, etc., como revela Dona Rosa: *“toda vida eu pedia a Deus para me casar, ajuntar na beira de um toco que não precisava viver com a cuia na mão, pedindo um e pedindo outro. E Jesus me ajudou, que eu arrumei esse (marido) e não deu tempo para casar, na época, mas eu caprichei e me peguei com Deus e Deus me ajudou. Eu me casei, me casei e vivemos (DR)”*. Para alcançarem as solicitações, as pessoas fazem promessas de rezas e sacrifícios, assim nascem as promessas, as rezas e as crendices. Pelo fato de serem pessoas crédulas, estes sujeitos acreditam na força da oração como um meio de enfrentar as dificuldades impostas pela vida. Dessa forma, utilizam diferentes modos de comunicação e religiosidade popular, tais como: preces, orações, penitências, devoções, celebrações e reconciliação com os santos – gêneros orais da esfera religiosa que reforçam a tradição oral na comunidade.

No tocante ao termo ‘gêneros orais’ citado anteriormente, ressaltamos que o mesmo parte da noção de gênero pensada por Bakhtin (1992), tipos relativamente estáveis de enunciados elaborados nas diferentes esferas sociais de utilização da língua – partindo da verificação de que todas as esferas da atividade humana estão relacionadas com a utilização da língua. Ainda de acordo com este autor, esta utilização se dá em forma de enunciados, os quais, por sua vez, “refletem as condições específicas e as finalidades de cada uma dessas esferas” (p. 279) tanto por seu conteúdo quanto por seu estilo verbal como por sua construção composicional.

A relação com os santos católicos na comunidade de Remanso é representada pelas famílias através de altares que são montados nas casas. Toda a devoção daquele grupo é também consolidada nos altares domésticos, situados em um determinado canto da casa, onde se encontram imagens dos santos que, dependendo da situação em que a pessoa se encontre, socorrem necessidades e angústias. O altar é o espaço de renovação da fé de toda família.

Na comunidade de Remanso, o catolicismo popular marca a experiência religiosa dos seus moradores, que estabelecem vínculos com a fé católica através da devoção aos santos. Em cada casa se encontra o santo de devoção daquela família, o qual foi recebido dos antepassados ou escolhidos pelas pessoas que mantêm relação com o sagrado, uma

estabelecida através de cura de doenças ou outras situações difíceis, em que pedem ajuda ao santo e são por ele atendidas.

O cotidiano religioso dos moradores desta comunidade se apresenta entre sagrado e profano. Rosendahl (1999) considera que “a palavra sagrado tem o sentido de separação e definição, em manter separadas as experiências envolvendo uma divindade, de outras experiências que não envolvam consideradas profanas” (ROSEND AHL,1999, p.231). Parafraçando Mircea Eliade (1999), existem dois tempos para o homem religioso: o profano que se inscreve na duração temporal ordinária; o sagrado que é representado por intervalos que são, em sua maioria, festas periódicas. Quando se cumprem as celebrações, configura-se um momento em que os sujeitos tomam consciência da manifestação do sagrado.

O “tempo sagrado” da comunidade de Remanso é vivenciado por meio das festividades que são organizadas durante o ano. As festas populares do lugar e seus modos de comunicação são impulsionadas pela religião e são realizadas de acordo com o calendário religioso, através de manifestações que unem os orixás do jarê com os santos católicos. Estas festas apresentam um caráter religioso e, a partir delas, o povo se reúne para demonstrar a sua fé na religião Católica.

*“Bora meninos fazer a festa de São Francisco porque ele é o santo dos pescadores e aqui todo mundo é pescador, até as crianças já sabem pescar (DJ)”*. A festa de São Francisco é uma tradicional festa religiosa popular que acontece no povoado do Remanso, cujo padroeiro local é São Francisco. Durante o evento acontece a tradicional procissão dos moradores ao longo da vila e depois os batizados coletivos em frente à Igreja. Dona Judite dá mais detalhes da festa: *“a festa de São Francisco começa no dia 25 de setembro que é a noite das crianças. Ai na noite das crianças, que é meio de semana, tem festa até chegar 04 de outubro. São nove dias de novena, quando chega dia 04 é o dia do final da festa. Ai tem a missa, a procissão. Todo ano tem, dia 04 de outubro. É uma festa bonita, tem muita gente, gente de Lençóis, Andaraí, desse mundo tudo por aqui vem gente pra essa festa (DJ)”*. Festejar o padroeiro da comunidade é uma forma de reunir os moradores, todas as comunidades vizinhas, pessoas de outros lugares e também aqueles que estão trabalhando em outras cidades ou localidades rurais. Neste sentido, as festas religiosas constituem um espaço cultural e religioso e, além disso, apresentam uma característica notável: geralmente coincidem com o calendário civil, esta festa, por exemplo, termina exatamente no dia de São Francisco de Assis (04 de outubro).

No tocante ao tema festa, Brandão (1989, p. 8) ressalta que “... a festa é uma fala, uma memória e uma mensagem”. A festa é o momento em que o indivíduo tem maior liberdade para se manifestar e se expressar. Esta expressão pessoal está presente na dança, na música, no modo de falar e se comportar perante os participantes da festa. Neste processo de expressão, o indivíduo dá vida a uma série de rituais, ele passa uma mensagem através do modo como se comporta no ambiente festivo. As festividades são partes integrantes da vida social, servem como lazer, distração, comemoração e, acima de tudo, como uma forma de se aproximar dos sujeitos, pois barreiras são quebradas possibilitando novas oportunidades de interação.

Outra festa que faz parte das manifestações culturais local é a Folia de Reis, que é uma manifestação cultural que não pode ficar desconhecida, sendo de vital relevância sua revalorização enquanto expressão de cultura popular. Esta festa faz parte do ciclo natalino, sendo realizada geralmente de 24 de dezembro a 06 de janeiro, quando se comemora o nascimento de Cristo, por meio do festejo.

A tradição da Folia de Reis chegou ao Brasil por intermédio dos portugueses no período Brasil – Colônia, sendo que já era uma manifestação cultural realizada por toda a Península Ibérica onde era comum a doação e trocas de presentes, regadas a cânticos e danças nas residências. Dessa forma, a Folia de Reis teria sido introduzida no Brasil no século XVI, como instrumento pedagógico dos jesuítas, como crença divina para catequizar os índios e logo depois, os escravos. A Folia de Reis brasileira foi composta pelas manifestações culturais de etnias e povos diferentes, com diversas variações regionais com relação ao estilo, ao ritmo e ao som, contudo mantendo sempre a crença e devoção ao Menino Jesus, a São José, à Virgem Maria e aos Reis Magos. Tremura (2005) observa que uma das características da Folia de Reis é justamente essa fortíssima religiosidade que os foliões possuem na relação de fé nos seres divinos.

Tremura (2005) afirma que ocorre uma relação entre os foliões e os seres divinos, entre os quais acontece “um triângulo de fé inspirado em reciprocidade, onde promessas transformam-se em bênçãos, proteção e recompensas para aqueles que determinadamente cumprem suas promessas com os Reis Magos” (TREMURA, 2005, p.2). Na visão do autor, no acontecimento do ritual, as canções têm uma força grande de expressão por se tratar da busca do suprimento das necessidades dos foliões e das famílias visitadas pelo grupo.

Já de acordo com Castro e Couto (1977), uma folia constitui uma manifestação comemorativa e alegre pelo nascimento de Jesus Cristo. Ocorre a visitação das casas, durante

todo o período do ciclo natalino, que é feita por grupos organizados e motivados por questões filantrópicas, religiosas e ou sociais. Os foliões caminham cantando, dançando e rezando ao som de instrumentos como violas, violões, cavaquinhos, tambores, sanfonas, caixas e pandeiros. Cada grupo deste é chamado de Folia de Reis, sendo constituídos por músicos com seus instrumentos artesanais, dançarinos, vestidos a caráter de acordo com as lendas e tradições locais, que seguem o caminho de visitas, reverenciando os passos da bandeira, que é o ícone da fé dos foliões.

Com relação às canções entoadas, estas são sempre de caráter religioso, com exceção das animadas que são tocadas nas tradicionais paradas em casas, onde os foliões fazem suas refeições e ou descansam. Nessas paradas acontecem festas calorosas, com danças típicas regionais e alegres cantorias. Muitas vezes, as canções de Reis são ininteligíveis. Isso é assim porque o ritmo tem influência de origens africanas com fortes batidas e com ápice de entonação vocal. Entretanto, algumas canções são características da visita da Companhia: a canção de chegada, na qual o Capitão da Companhia pede permissão ao dono da casa para entrar, e a canção da despedida, na qual a Folia agradece as doações e a acolhida, e se despede.

Outra característica marcante da Folia de Reis é a ausência de mulheres como participantes do festejo. Os foliões justificam:

Os Reis Magos não trouxeram consigo suas esposas; se os foliões levassem mulher na folia, estariam deturpando o sentido da representação; também, dizem outros, nenhuma mulher visitou o presépio de Jesus; admitir mulher entre os foliões, como participante, seria desviar o sentido da dramatização. (Porto, 1982, p. 54).

De acordo com Brandão (1989), o momento da reza conta com a participação feminina, sendo que as mulheres dão a resposta na oração. Elas nunca são as oradoras oficiais, porém como a oração é tida como uma reza familiar, elas podem responder aos homens nesse momento.

Ainda de acordo com Brandão (1989), o que acontece na Folia de Reis, com a especificação de papéis e funções na organização e realização da festa, tem relação com processos culturais de aprendizagem, pois:

As pessoas convivem umas com as outras e o saber flui, pelos atos de quem sabe-e-faz, para quem não-sabe-e-aprende. Mesmo quando os adultos encorajam e guiam os momentos e situações de aprender de crianças e adolescentes, são raros os tempos especialmente reservados apenas para o ato de ensinar. ( BRANDÃO, 1989, p. 18)

Nesse processo de observação e aprendizagem, ocorre a transmissão do conhecimento cultural e a perpetuação da tradição. Algum participante da comunidade faz e no esforço do iniciante, por fazer igual ocorre a transferência dos saberes que constroem o festejo. Ocorre também o fato de quem um folião de outra região, mesmo já integrado à devoção, necessite passar por um novo aprendizado, devido à diversificação de formas desta manifestação cultural.

Nesse sentido, a festa é o local da remissão, da devoção, da comemoração – é o momento do encontro com as culturas, a junção de rezas, cantos, danças, desfiles. Ali transitam diversos lugares, num mesmo espaço. Por isso, o cortejo, a procissão e a folia possibilitam o deslocar de pessoas e lugares que “a festa simbolicamente reescreve e redefine ali naquele espaço” (BRANDÃO, 1989, p. 13). Ainda de acordo com Brandão (1989), a festa é definida como “lugar simbólico onde cerimonialmente separam-se o que deve ser esquecido e, por isso mesmo, em silêncio não-festejado, e aquilo que deve resgatado da coisa ao símbolo, posto em evidência de tempos em tempos.” (BRANDÃO, 1989, p. 8), ou seja, a festa, como diz Brandão (1989, p. 17), “[...] quer lembrar. Ela quer ser a memória do que os homens teimam em esquecer”.

A festa poderá ser recriada e contada para as gerações futuras, para tanto é preciso garantir a preservação da memória e a transmissão das narrativas orais a fim de contribuir para a sobrevivência dessas culturas pouco prestigiadas, contudo, vale lembrar que são os moradores de Remanso que, ao celebrar a festa do seu santo padroeiro, A folia de Reis e outras manifestações culturais locais reforçam elementos culturais singulares daquela comunidade, em um processo de tradição (re) inventada. Conforme Hobsbawn (2006),

Por tradição inventada entende-se um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácita ou abertamente aceitas; tais práticas de natureza ritual ou simbólica visam inculcar certos valores e normas de comportamentos através da repetição, o que implica automaticamente uma continuidade em relação ao passado. (HOBSBAWN, 2006, p. 9)

É assim que as tradições conseguem permanecer vivas, presentes nas vidas das pessoas, nos grupos sociais e instituições. Assim, ainda de acordo com Hobsbawn (2006, p. 11) “qualquer prática social que tenha de ser muito repetida tende, por conveniência e para maior eficiência, a gerar certo número de convenções, formalizadas de direito ou de fato, com o fim de facilitar a transmissão do costume”

Dessa maneira, Remanso mantém, entre seus moradores, práticas culturais e religiosas dos seus ancestrais, mas também foram incorporadas ao grupo outras tradições que

influenciam na construção e reconstrução identitária dos moradores, que se tornam presentes em suas ações e falas. Como diz César (2007)

Os sujeitos construídos a partir de lugares determinados pela fala e ação são também produtores de sentidos, de significados que informam as práticas, tendo como base crenças, saberes e valores, mais ou menos enraizados, mais ou menos cambiantes, mas singulares e historicamente situados. (CÉSAR, 2007, p.08)

Nestas festas, a comunidade fica mais unida, por estarem todas as pessoas reunidas num mesmo local em momento de comemoração, o que aumenta o sentimento de união do grupo legitimando, dessa forma, seu caráter comunitário. Além disso, vale acrescentar também que estas festas populares representam espaços sociais privilegiados de construção de identidades coletivas.

Contudo, neste estudo, optou-se em enfatizar a análise das festas públicas, que englobam a participação social, sobretudo quando envolvem aspectos como: transcendência, política, lazer, estética, tradição, trabalho, dentre outros. No âmbito das festas religiosas populares da comunidade de Remanso, podemos perceber que as mesmas propiciam maior integração entre os diferentes segmentos sociais que delas participam: a aproximação entre cotidiano e cultura, sagrado e profano, contrição e gozo, ou seja, colocam-na numa posição que ultrapassa uma simples atualização da memória coletiva.

A comunidade também apresenta eventos que configuram as festas privadas, aquelas festas relativas aos ritos de passagem, comemorados no âmbito da família como nos batizados, aniversários, casamentos etc. Dona Rosa, ao narrar sua história de vida, lembra um destes ritos: *“Na festa (de casamento) a gente brinca. Quando era noite era hora de brincar, cantar roda, cantar samba e bebia (DR)”*.

As festas religiosas populares da comunidade também revelam outro aspecto social: é a oportunidade que estas festas dão para os mais jovens de se reunirem e se conhecerem melhor. As festas constituem uma oportunidade que os jovens têm de manterem contato com adolescentes das comunidades que vivem distante e é durante estas festas que a maioria dos adolescentes escolhe seus futuros maridos/esposas.

Ainda no âmbito das festas religiosas populares, as narrativas citam as festas religiosas de junho na comunidade de Remanso, quando são festejados Santo Antônio, São João, São Pedro, além de novenas, terços, trezenas, etc., desenvolvem o papel social de reunir as pessoas e estabelecer vínculos de solidariedade, sobretudo para com os parentes que moram

longe. É durante estas festas que toda a comunidade tem a oportunidade de se reunir, trocar experiências passadas e compartilhar emoções presentes.

Outro aspecto importante, ainda em relação às festas religiosas na comunidade, é o seu papel de elemento organizador do calendário local. As festas demarcam o início e o final de cada ciclo do ano, a Festa de Reis marca o início de mais um ano, depois as festas de São José, São João e, pra fechar o ano, a festa do padroeiro da cidade. Além disso, as festas religiosas ocupam um local de destaque naquele espaço, pois a comunidade cede lugar para: o colorido dos enfeites, a alegria das músicas, as danças.

Assim, os festejos oferecem-lhes a possibilidade de se dedicarem de maneira integral a um projeto coletivo que é a organização e realização da festa na comunidade, além de atualizar a memória do grupo, é capaz de gerar solidariedade e operar como elemento de união do grupo. Dessa maneira, as pessoas que ficam na comunidade promovem um encontro de gerações, pois os parentes que não nasceram no lugar visitam os que ali residem.

Nos dias de festa, os membros que se mudaram para outras cidades voltam à comunidade para comemorar as datas religiosas junto com seus parentes, principalmente a festa de São João. Nesse período, quem migrou volta para a comunidade para passear. Neste sentido, a festa religiosa popular na comunidade constitui um momento de lazer, de união e interação, é memória viva, é a oportunidade de mostrar-se para o Outro.

Nestas festas religiosas populares, a identidade de pertença é reafirmada na comunidade. Essa questão implica os aspectos culturais que fazem com que as pessoas se sintam parte do seu grupo e que as diferencie de outros grupos. Desta forma, a composição comunitária é confirmada, ou seja, a família se encontra como centro organizativo, o vínculo familiar é ativado de uma forma muito forte.

Neste ínterim, percebemos que as festas religiosas que ocorrerem na comunidade de Remanso promovem uma ruptura entre as separações e diferenças do cotidiano. O público e o privado se integram no mesmo espaço público e, assim, por meio das festas populares, homens e mulheres da comunidade de Remanso, entre as rezas e bênçãos, vão “exercitando” as suas crenças. Além das festas juninas, as festas de “santo” realizadas na comunidade configuram uma das práticas religiosas fortemente marcadas pelas manifestações populares.

Banhos, rezas e chás também são tradições fortes e presentes na história da comunidade em questão e nas narrativas das pessoas entrevistadas que aparece sempre relacionadas a uma proximidade com o Jarê, uma variação do candomblé de caboclo. São tradições reconhecidas pelas pessoas da comunidade de Remanso como um dos principais

recursos utilizados por membros da comunidade para cura de doenças físicas e/ou espirituais. Essas tradições possuem uma forte ligação com a religiosidade, uma vez que, de acordo com os entrevistados, a cura depende da fé, ou seja, é preciso acreditar na cura, que acontecerá a partir dos conhecimentos do rezador ou “curandeiro”, para que de fato ela se torne realidade.

Rezas e chás, principalmente, são práticas comuns à maior parte das famílias da comunidade, pois, além da sua importância cultural, a fé, a falta de recursos, e a ausência de um sistema de saúde pública que os atenda (a comunidade tem posto de saúde, mas não tem profissionais para trabalhar na assistência aos moradores) são os principais motivadores da permanência e difusão dessas práticas.

As benzedoras, raizeiros e curandeiros da comunidade quilombola Remanso são mulheres e homens que têm o dom da palavra e a dominam através da fé. Nesse contexto que envolve o dom da palavra e a fé, a palavra é considerada sagrada, forte, expressiva, e, às vezes, secreta. Eles têm o poder de abençoar as pessoas através de suas orações, exercendo pelo seu dom uma posição de poder na localidade, gozando de respeito por seus contemporâneos conterrâneos, possuindo um valor social em decorrência da eficácia de suas orações, simpatias e remédios caseiros. Segundo Pereira e Gomes (2002), sobre esta atividade, a benção constitui uma fala ao inconsciente coletivo de onde se retira a doença e onde se coloca, pela palavra, a saúde, restaurando-se o equilíbrio. Daí advém o valor social do benzedor, cercado de prestígio pela eficácia do rito por ele exercido.

Do ponto de vista da organização social, essas lideranças representam uma marca muito grande porque se tornam referência naquela comunidade, uma referência em termos de valores, de corresponsabilidade, respeito, assumindo muitas vezes o papel de liderança daquele grupo social. Muitas vezes a benzedora é conselheira, parteira, raizeira e na união desses papéis, exerce um papel de madrinha, de respeito por parte de seus conterrâneos. Ainda hoje, em Remanso, benzedores e raizeiros são respeitados pela sua sabedoria e mantém seus variados “papéis” reforçados pela oralidade.

### **3.6.2 Saberes**

O conhecimento se constrói socialmente e se constitui entre as pessoas. Ele parte do encontro entre a vivência e a teoria, o encontro entre gentes. Concordamos que o conhecimento é resultado do uso da razão e da experiência, que por sua vez é fruto da reflexão, do agir e do fazer (SHIKIDA E MOURA, 2005, p. 6-7)

Considerando que as narrativas orais são permeadas de informações e a oralidade é uma das possibilidades mais democráticas na troca e no desenvolvimento do conhecimento, guardando para os indivíduos e grupos sociais aquilo que é vital à existência humana - a identidade, abordaremos, nesta categoria, como se dá a produção de conhecimento no contexto de Remanso a partir das informações apresentadas nas narrativas orais dos entrevistados desta pesquisa.

Tendo como referência a afirmação Weberiana de que “o homem é um animal amarrado a teias que ele mesmo teceu” (apud GEERTZ, 1989, p.15) e entendendo essas teias como a própria cultura, que se expressa de múltiplas formas, no que diz respeito à categoria saberes constatamos que os sujeitos aprendem ancestralmente, com as histórias dos seus pais que compartilharam seus conhecimentos e aprendem também no cotidiano, na prática, no dia-a-dia, nas ações realizadas, onde quase tudo é decidido coletivamente e na maioria das vezes compartilhado. São estes saberes que procuram nos dias atuais, repassar para os seus filhos, netos, bisnetos preservando e cultuando assim as tradições dos antepassados. Os conhecimentos repassados objetivam a construir saberes voltados para o manejo da terra na lavoura, a atividade de pesca e as práticas de cura. Essas se encontram relacionadas à necessidade de manutenção dos meios de subsistência do grupo, da família, da comunidade.

Apesar de observarmos nas entrevistas o reconhecimento de que os antepassados são fonte viva de memória, que são importantes no cotidiano da comunidade e o cuidado que ela tem com o conjunto de lembranças que eles deixaram para a atualidade, percebemos também que alguns jovens não reconhecem a confiança nos mais antigos e por isso não respeitam a importância do diálogo entre os jovens e os mais velhos, como destaca Seu Aurino: “*Quem me ensinou foi um velho que chamava Aurino, por essa forma e essa*”. *E é o desejo que eu tenho, de deixar. Isso era pra deixar pros meus filhos, mas os meus filhos não interessam nada (SA).*”

No tocante ao respeito nas relações dos jovens com os mais idosos, alguns quilombolas relataram que a perda de respeito dos jovens com seus pais, mães e pessoas idosas tem sido acentuada nessas últimas gerações. Há certo desinteresse, descompromisso pelo aprendizado das tradições que antes eram disputas pela juventude de sua época. Segundo as narrativas, existe na comunidade jovens que não querem se desprender das tradições, dos valores e das manifestações culturais que sustentam a identidade dessa população, e, por outro lado, jovens que desejam sair em pequenos “escoamentos” para viver sua juventude, desapegados dessas tradições. Estes jovens, muitas vezes desconhecem que as novas práticas

de lazer surgem, em parte, do contexto social em que estão envolvidos. São os “monstros” apresentados pela mídia televisiva, trazendo para os jovens atitudes que privilegiam a violência, drogas, álcool e, principalmente, o desrespeito pelos mais velhos e a supervalorização do novo.. Conforme Durand (1994, p. 34), a “identificação não está mais [...] ‘in sujeito’, ‘num sujeito’, mas em um tecido relacional de atributos”. Assim, os valores culturais dessa juventude são construídos a partir das relações que os cercam, sejam simbólicas, sejam geográficas, midiáticas, que produzem e manifestam perspectivas e desejos consoantes à geração com a qual convivem.

Já na relação entre pessoas mais velhas e seus antepassados, percebemos uma diferença entre o observado nas relações entre jovens e mais idosos. Observemos o seguinte relato: “*ele (Manezinho) já curou Salvador criança, desde criança já tinha esse dom, curava as pessoas, via as coisas, falava as coisas e dava certo. E ninguém nunca soube de onde vinha esse dom, então eu digo que é de família. De gerações que a gente não conhecia (DJ)*”. Estas palavras de Dona Judite revelam uma grande ligação com os seus antepassados e sua importância na vida da comunidade. Trata-se de um conhecimento, de um aprendizado com os antigos, de uma relação de respeito e confiança nos mais velhos e acreditamos que esta confiança é garantida por um tipo de relacionamento que permite ela se posicionar e dizer: eu digo (acredito).

Observamos também que, na comunidade, o aprendizado não ocorre somente pela transmissão oral, mas também pela observação das práticas dos mais velhos pelos mais jovens, ou seja, parte desse aprendizado se estabelece fazendo com, fazendo junto aos mais experientes, e durante essas observações das práticas há o que parecem ser duas influências: a necessidade de manutenção da prática para a preservação da espécie, como por exemplo, a pesca e a lavoura que garantem o alimento, e o interesse pelo saber fazer, e a curiosidade a exemplo das experimentações com as ervas com finalidade de cura, e o aprendizado de tocar um instrumento para participar dos eventos coletivos (as festividades, os ritos).

Dona Judite, por exemplo, conhecedora das ervas medicinais revela em seu relato que o saber fazer xarope com ervas medicinais, que tanto serve para a cura de doenças na comunidade, foi herdado do diálogo intergeracional: “*Aprendi com minha mãe e depois a minha idade ia me ensinando*”. Nesse sentido, o que D. Judite revela é que sua mãe lhe demonstrava como preparar e utilizar as ervas, reservando aquilo que faz bem à saúde e sinalizando aquilo que poderia fazer mal. Além de destacar quais as enfermidades a serem manejadas através de cada uma ou conjunto de ervas.

Parafraseando Leite (2008), na cultura ioruba ainda tem um conhecimento mais profundo da utilização medicinal e ritual das mais diversas folhas que se expressa através de ofó, que são encantações, versos, frases que ajudam a memorização desse saber tradicionalmente transmitido oralmente. Hoje, essas práticas têm sido desmontadas em decorrência da ausência de figuras como a benzedeira, o saber ancestral sobre as ervas e as plantas medicinais tem sido substituído pelos medicamentos farmacêuticos, geralmente adotados pelos mais jovens, uma prática que reforça o saber científico em oposição à oralidade.

Igualmente às demais comunidades rurais, na Comunidade Quilombola de Remanso, quando os quilombolas adoecem, seu tratamento fica aos cuidados de benzedores e parteiras que, cotidianamente, recorrem às ervas medicinais. Embora essa tradição venha sendo substituída pelo uso de drogas farmacêuticas, fazendo com que um saber ancestral deixe de ser transmitido de geração a geração, há um esforço, por meio do trabalho realizado pela Associação Grãos de Luz e Griô na comunidade, que mostra aos quilombolas Remansenses o valor do uso das ervas medicinais, ressaltando a importância de se manter essa prática medicamentosa na cura de suas enfermidades e apenas adotarem os remédios químicos em caso de doenças mais graves, tais como diabetes, hipertensão etc.

Assim como Dona Judite aprendeu a ciência das ervas medicinais com sua mãe, transmite seu saber para seus filhos através da transmissão oral e com muita segurança garante ser realmente uma mestre na arte da cura através de remédios (xaropes) preparados a base ervas medicinais quando diz: *“Tem gente que pergunta se eu acho bem ou mal, pegar essas coisas tudo e misturar pra fazer um xarope. E eu digo que acho que faz bem, porque eu já conheço as folhas, já conheço tudo.(DJ)”*. Muito conhecedora desta ciência, Dona Judite usa as plantas como uma fonte de remédios também para os seus problemas de saúde, *“Chá de erva cidreira é bom, ainda mais pra mim que minha pressão é alta(DJ)*. A partir do relato de Dona Judite, percebemos que sua segurança em relação ao uso das ervas medicinais ocorre na medida em que esse conhecimento adquirido com sua mãe se consolida pela prática.

As narrativas dos entrevistados revelam, além do preparo do xarope, outros saberes (caçar, pescar, garimpar, etc.) aprendidos através da prática cotidiana e do diálogo com os mais velhos. Na trajetória de vida de Dona Rosa, por exemplo, podemos perceber a relação de aprendizado com os pais (mais velhos) ao acompanhá-lo na realização dos fazeres cotidianos: *“eu pescava de anzol, eu trabalhava na roça, eu fazia de tudo, tudo que meu pai fazia eu fazia, vinha ao garimpo mais ele toda semana. Aí era juntar as pedras e tirando os cascalho,*

*se tivesse água ali mesmo, lavava, se não tivesse, carregava pra onde tivesse água pra lavar, pra pegar o diamante (DR).*” A partir desta fala de Dona Rosa, observamos que o diálogo intergeracional configura um elemento importante para transmissão de saberes na comunidade, por isso o exercício de ensinar/compartilhar o que sabe, de transmissão de conhecimento e das práticas para a manutenção da vida para os mais jovens começa no contexto que envolve as relações intra familiares e através do trabalho da Associação Grãos de Luz e Griô chega até a escola da comunidade, espaço de uso coletivo, cujo saber se constrói de modo formal, que abre suas portas e permite a transmissão de saberes dos mais velhos para os mais jovens. Sobre esta experiência Dona Rosa relata o que levou de conhecimento para as crianças daquele espaço: *“ensinei, quando eles estiverem com dor de barriga, fazer o chá de erva cidreira ou capim santo, quando a comida fazer mal, fazer chá do capim caboclo ou do boldo(DR)”*. A educação, segundo Freire (1987), deve estar intimamente relacionada com a disseminação do conhecimento e ter conexão com a realidade social de alunos envolvidos. O ato de conhecer não pode ser dissociado daquilo que se conhece. Nesta direção, a educação, segundo Brandão (1985), está relacionada ao processo “livre” (não institucionalizado) de transmissão de certos saberes, tais como: a fala comum a um dado grupo, as tradições culturais e os demais comportamentos. A partir desse conceito, entendemos que a educação, na Comunidade Quilombola Remanso, é baseada em tradições ancestrais, em que os mais idosos transmitem os valores aos mais jovens por meio da oralidade, respeitando e apreendendo com seus ancestrais.

Neste contexto que envolve o diálogo intergeracional como uma ferramenta que possibilita um compartilhar de valores e saberes, constatamos que nesta comunidade a educação está presente em suas vidas, a todo o momento, seja ela escolarizada (mais raramente nesse caso), seja no cotidiano de sua vida. Assim, retoma-se, pois, a premissa dialógica de Freire, na sua profunda compreensão do significado da educação para as classes populares: a leitura da palavra é sempre precedida da leitura do mundo. E aprender a ler, a escrever, alfabetizar-se é, antes de tudo, aprender a ler o mundo, compreender seu contexto, não uma manipulação mecânica de palavras, mas numa relação dinâmica que vincula linguagem e realidade.

Durante a pesquisa também foi observada outra questão importante referente ao tema educação. Entre as ricas experiências dos participantes da pesquisa, quando expressando seus saberes e fazeres, afluíram diversas contribuições para a Educação do Campo, como a urgência de se implantar o estudo da História da África e dos africanos, e da luta dos negros

no Brasil. Todo um cabedal de conhecimentos pode ser discutido a partir da cultura negra brasileira e do povo negro na formação da sociedade nacional, resgatando sua contribuição nos diversos âmbitos da História do Brasil. Essa aprendizagem concretiza-se na medida em que esse recurso aparece em consonância com o que a escola propõe e objetiva.

Ainda no tocante à categoria saberes, outro aspecto observado diz respeito ao papel da mulher no processo de transmissão de conhecimento. Em sua maioria, no espaço privado, doméstico, os saberes são transmitidos/repassados sempre pelas mães, avós, mulheres que compartilham saberes relacionados ao cuidar da casa, criação dos filhos, receitas, etc., enquanto que os fazeres do espaço público, fora de casa, são transmitidos pelos pais, homens que compartilham com os mais jovens saberes como a pesca e a lida com a roça, por exemplo.

O papel da figura feminina enquanto liderança no espaço doméstico, observada no contexto de Remanso, nos conduz a pensar em resquícios do matriarcado, que, segundo Nascimento (2008), “consiste em um sistema de poder político incorporado pelas personagens femininas, originário eminentemente da cultura africana” (NASCIMENTO, 2008, p.74). Essas mulheres são encarregadas da liderança e começam a sua atuação como líderes em suas próprias casas. Nesse ínterim, entendemos que as mulheres convivem e relacionam-se o masculino e o feminino, ambos com papéis e funções relevantes. No entanto, neste estudo, desejamos destacar apenas o papel feminino na sua dinâmica, na sua eficácia no que diz respeito ao processo de formação de pessoas, na estruturação e preservação dos saberes. As mulheres da comunidade, além de conceber, procriar e alimentar as futuras gerações, são guardiãs de seus segredos e valores, compartilham histórias dos seus antepassados e assim (re)constroem a memória familiar e a memória da comunidade.

Um outro saber observado a partir das narrativas dos entrevistados foi o saber tocar um instrumento. “*Nós tocávamos gaita e os outros batiam pandeiro, tambor.(SF)*”; “*tio Salvador que ensinou Roberto à tocar(DJ)*”, recordam Seu Felipe e Dona Judite. O saber tocar um instrumento também se apresenta na trajetória de vida de outros membros da comunidade como uma saber passado do mais velho para o mais jovem, ou seja, também configura um aprendizado com os antigos. Contudo, vale destacar que este saber é transmitido a partir da observação dos mais jovens, que ao observar o mais velho, se sente motivado a aprender tocar um instrumento. Esta atitude revela, no entanto, que o saber é adquirido pelos os mais jovens não apenas a partir da transmissão oral, mas também a partir da observação dos saberes dos mais velhos.

### 3.6.3 Valores

No que se refere à categoria valores, o que se pode perceber é que os membros desta comunidade apreciam as relações sociais. Eles convivem em harmonia, com muita solidariedade e companheirismo, se ajudando mutuamente, como relata Dona Judite: *“quando era no dia, juntava os homens tudo e cobria a casa. Quando tinha que aterrar todo mundo ia. Aqui todo mundo ajuda todo mundo (DJ)”*, se um vizinho adocece, sempre aparece alguém para ajudar, para levar ao hospital em Lençóis, para cuidar da casa do outro, varrer o quintal, limpar a casa, fazer comida e até mesmo para fazer o serviço braçal, na roça, para que o vizinho não tenha prejuízos com a plantação. *“Aqui, quando tem alguém doente todo mundo vem ver (DJ)”*, convivem com esse espírito de solidariedade, aprendendo e ensinando uns com os outros, compartilhando seus aprendizados, confirmando a importância da ancestralidade, já que herdaram através de seus antepassados, a forma de se organizarem e de conviverem coletivamente.

As narrativas orais dos moradores desta comunidade revelam outros aspectos observados em relação a esta categoria. Um deles é o valor à união do grupo, *“que união, todo mundo brincava alegre, não tinha arrelia, não tinha aborrecimento nenhum, por isso todo mundo achava bom, e a gente brincava, brincava à vontade. (DR)”*. Outro aspecto diz respeito à reputação, *“o que me entregam eu tomo conta. Nunca tive mal reputação por pegar as coisas dos outros. O que me entregam eu dou conta desde menino e nisso eu tô até hoje (SF).”* Estas palavras de Seu Felipe, pescador e homem do campo esclarece que mesmo sendo um pescador, pessoa de pouca renda, preza por uma boa índole.

A solidariedade é, pois, um valor partilhado pelos membros da comunidade e tido como norteador das práticas que permitem a integração dos mesmos. Assim, os moradores vão tecendo o seu cotidiano, cada um tem seus afazeres seja na plantação, seja na colheita ou no “ajuntamento de gente” que é o trabalho realizado coletivamente para adiantar o serviço de algum morador em atraso. É assim que se “manifesta o ‘engajamento social ou, noutros termos: uma arte de conviver com parceiros” (CERTEAU, 1996, p.39): vizinhos, lavradores e lavradoras, pequenos produtores rurais, donas de casa, pequenos comerciantes, membros da associação e outros. Todos estão ligados pela proximidade, por metas e repetição dos afazeres cotidianos, ou por parentescos e outros vínculos.

### 3.6.4 Fazeres

Termos como informalidade, subemprego não fazem parte do vocabulário dos entrevistados. Todos se reconhecem como membros de uma comunidade essencialmente agrária, o que faz da subsistência a marca de suas atividades econômicas. No tocante à categoria fazeres abordaremos, dentre outros aspectos, como os moradores de Remanso-BA trabalham, o que eles fazem para sobreviver. As famílias vivem da pesca e da lida na roça, de onde tiram o sustento da família, *“toda vida aqui era a pescaria e a roça. Como eu lhe digo que minha profissão era a pescaria e a roça. Quando a pescaria não dava dinheiro eu sabia onde conseguir, no cabo da foice. E eu criei meus filhos tudo e nunca deixei nenhum chorar por fome (SF).”* Com a proibição da atividade do garimpo na região da Chapada Diamantina, os moradores da comunidade Remanso-BA enfrentaram dificuldades para conseguir dinheiro para a aquisição de alimentos, desde então a pescaria e a agricultura se tornaram as principais atividades, *“a gente vivia da roça e da pesca, a gente não tinha condições de comprar (DJ); “Naquele tempo o rio tinha muito peixe, aí a gente pescava e trocava por alguma coisa pra comer (DJ)”*, lembra Dona Judite.

A terra é um dos elementos fundamentais para os povos que vivem no e do campo, encontra-se intimamente ligada a suas raízes, faz parte de suas histórias de vida. É o espaço onde essa população vive, trabalha, reúne suas histórias de vida, suas alegrias, tristezas, lutas, conquistas. A terra é um elo que une o presente, o passado e o futuro dos povos lavradores. Apesar da simplicidade da técnica na lida com a terra, a comunidade não abre mão de preservá-la, restringindo tudo o que represente “modernidade” e lhe traga prejuízos, como a utilização de agrotóxicos na produção, por exemplo. A noção de coletivismo como propriedade é um traço curioso do grupo. Quase não se fala em compra de terras, mas é comum a informação de que a terra foi dividida entre parentes.

Outro fazer observado na comunidade é a realização de oficinas na Trilha Griô do Quilombo. Esta trilha, ao representar uma forma de geração de renda, além de constituir um ritual de vínculo e aprendizagem, constitui também um canal de sobrevivência para a comunidade, uma vez que os mestres griôs e toda a comunidade envolvida na realização da mesma têm a possibilidade de comercializar os itens produzidos durante as oficinas realizadas na trilha e de ganhar algum dinheiro por hospedar os participantes da trilha em suas casas.

### **3.6.5 Contos e cantos**

Nesta categoria, direcionamos o nosso olhar para algumas cantigas e contos observados nas narrativas dos atores sociais desta pesquisa. Ainda no âmbito desta categoria, pudemos constatar, como manifestação de tradição oral, as histórias contadas (mitos, lendas e contos populares). Trata-se de narrativas dramáticas, engraçadas, moralistas e quase sempre sonoras, que foram e são contadas pelos mais velhos, geralmente, mas muitos adolescentes conseguem repeti-las para seus irmãos mais novos. Geralmente são contadas à noite, na frente da casa de Seu Aurino, onde, comumente, os ouvintes se organizam em círculo diante de uma fogueira.

A comunidade remansense é um espaço permeado de narrativas que se manifestam na memória social dos quilombolas remansenses, recheadas de vozes advindas do passado que se fazem presentes e vivas nas falas e nas histórias das pessoas. A linguagem dessa comunidade é permeada de lendas, mitos, histórias e casos em que aparecem animais, nego d'água, figuras do imaginário popular, etc., sendo assim, nesta comunidade, a explicação do futuro e a interpretação do presente são também feitas com base nestas narrativas - manifestações de cultura local na comunidade. O passado e a explicação das coisas são alcançados através destas narrativas, por isso, o tempo é considerado a-histórico para esta comunidade, uma vez que, todo acontecimento pode se reportar a algo que já teria acontecido.

De acordo com Schimidt e Mahfoud (1993), as histórias constituem relatos constituídos por um corpo narrativo definido e reproduzido com fidedignidade pelos narradores, enquanto as lendas dizem respeito a relatos que não têm um padrão mais constante como as histórias, mas tem como referência certos personagens imaginários ou acontecimentos fantásticos e os casos são manifestações de cultura local que “incluem toda sorte de relatos sobre acontecimentos mais próximos, envolvendo personagens conhecidos da própria comunidade ou de comunidade vizinhas (SCHIMIDT E MAHFOUD, 1993). Apresentamos abaixo um dos casos contados pelos entrevistados desta pesquisa:

*“Outro dia, a menina falou:*

*- Oh, vó conta uma história.*

*Eu disse:*

*- Ô fia eu não sei mais nenhuma história que minha mãe contou. Que ela conta muita história do homem, que foi uma história, mas uma história que foi verdade. Do homem que era preguiçoso e tinha muito medo, ai o outro chamou ele pra ir no mato, porque aqui antigamente, pro lado de lá daqui tinha muita onça e isso aconteceu foi do lado daqui. Isso*

*não foi do meu tempo, era minha mãe que contava. Ai ele foi pro mato com o compadre, quando chegou lá, os cachorro correu porque viu uma onça e ele não sabia que era onça, que ele era medroso. Quando pensou que não tinha um tanque, a onça subiu no pau em cima do tanque e o cachorro subiu, ai ele falou: - ô meu compadre o cachorro tá acuado ai o outro falou: - compadre é o quê?*

*Ai ele, eu não sei não, pode ser tatu e pode num ser! Mas o compadre conheceu que era uma onça, porque quando o cachorro acua no chão, você conhece de longe como ele late e quando é no pau você conhece de longe. Eu já cacei muito com meu marido também. Ai, eles foram, quando eles chegaram perto ela torou, ela viu. Você já viu onça? Vê na televisão, né? Mas o bichinho tem a cara feia, né? A onça pintada que é a mais valente, aqui é a pintada e a preta. Ai ele disse ô meu compadre o cachorro tá acuado com a onça, quando eu atirar nela e ela cair, você atira nela também porque ela não morre assim fácil, o coração dela é forte, o coração dela é mais forte do que dos homens e dos outros bichos, que ela é muito comprida e o tiro tem que ser na costela, porque se atirar na cabeça já perdeu porque a cabeça dela é dura demais, tem a cabeça deste tamanho. Ai ele atirou na onça e disse que quando ela cair o senhor atira também, você vai daqui que eu vou de lá pra você não ficar na frente. O quê que o compadre fez? Em vez de ficar cá no lugar que o compadre mandou, porque ele colocou cachorro e ela vai subindo no pau, mas o outro tava mais longe. Ele em vez de ficar no chão, não. Quando a onça veio pra cima do pau ele subiu primeiro e ela subiu no mesmo pau que ele tava. Ela ficou bem em cima e ele em baixo. Ai quando o compadre chegou pra atirar pensou como é que atira com ele lá perto dela, se atirar aqui pega nele e ai? Ai o compadre falou baixinho não atira não. Foi ele falar que a onça ouviu e foi direto na cabeça dele, já caiu morto. E ela correu no chão, lá na frente ela acuou de novo e o compadre matou ela. Trouxe para o povo e contou como a onça matou o compadre. Foi um caso, mas foi um caso de verdade que aconteceu desse lado daqui. Nesse tempo aqui tinha muita onça”(DJ).*

Aqui dona Judite reforça que os mais velhos costumavam contar histórias para os mais jovens ao explicitar que sua mãe contava história para os filhos, um exemplo de tradição fortalecida pela oralidade. Analisando este caso narrado por Dona Judite, constatamos que são abordados temas como natureza, relação de compadrio, animais que habitavam as matas daquela região, saberes relacionados a atividade da caça e também pistas sobre a formação da comunidade – temas que geram as narrativas . Outro aspecto observado nesta narrativa diz respeito ao uso da expressão “do lado daqui”, esta expressão faz referência à localização da

comunidade, situada em um dos lados do rio. Nas narrativas orais, constatamos o uso da expressão “do lado de lá”, uma referência ao outro lado do rio, lado oposto ao lado do rio onde fica situada a comunidade, localidade onde as primeiras famílias de Remanso lençoense moravam anteriormente (Remanso antigo), logo, as expressões citadas anteriormente remetem a esta travessia de um lado para o outro do rio em busca de uma nova vida.

Dona Judite, ao citar o meio de comunicação televisão no momento em que está contando esta história, nos conduz a uma reflexão sobre o passado e o presente. Ela, durante sua narrativa “propõe” uma comparação entre sua leitura de mundo e a da pesquisadora: é como se ela quisesse ressaltar que enquanto, para ela, esta história aborda momentos que revelam sua própria experiência de vida, para a pesquisadora tal acontecimento só seria possível através da televisão.

Neste sentido, entendemos que as histórias locais trazem consigo uma peculiaridade no que se referem aos estudos de uma região. Elas podem demonstrar e revelar os aspectos contidos numa sociedade complexa como a da Chapada Diamantina, construída sob os moldes implantados por intenções colonialistas e que se desenvolveram sob os resquícios dessa organização. A continuidade desse modelo está evidente no decorrer de sua história e reflete na formação atual, como em todas aquelas que partiram dos mesmos fins.

Cabe destacar também que tais manifestações da cultura local (histórias, lendas, mitos, casos) trazem informações que podem se somar, ou mesmo, serem apropriadas pelos jovens e quilombolas remansenses produzindo mudanças em sua forma de conceber e realizar suas narrativas pessoais e sociais. Os jovens quilombolas, ao se basearem nas ações dos personagens presentes nas narrativas (caçadores, heróis, guerreiros), afastam algozes como a violência, a exclusão e o preconceito, que tantas vezes assolam a história de comunidades remanescentes de quilombo e, conseqüentemente, sua juventude, a fim de que todo jovem e criança tenham o direito de conhecer a sua ancestralidade e, além disso, devolver a autoestima de uma população manchada pelo direito de não ter direitos, pois, conforme D’Adesky (1997):

A aspiração de ser reconhecido como ser humano corresponde ao valor que chamamos de autoestima. Ela leva os negros a desejarem libertar-se do estado de inferioridade a que foram relegados e desembaraçar-se das imagens depreciativas de si mesmos. Particularmente, leva-os a lutar contra o racismo que representa, acima de tudo, uma negação de identidade configurada pela negação radical do valor das heranças histórica e cultural de onde vem a discriminação e a segregação. (D’ADESKY, 1997, p. 167):

Nessa direção, percebemos que as informações trazidas nos mitos, histórias, lendas constituem esta “aspiração” descrita pelo autor, pois é por meio da aquisição e apropriação destas informações que os quilombolas remansenses se reconhecem dentro de sua própria cultura, retomam a sua autoestima e afirmam sua identidade.

Mitos, lendas e contos populares foram sempre vias de acesso à cultura de um povo, constituem, por isso, excelentes fontes de estudos. Narrativas de formas simples, onde a linguagem mantém mobilidade, sendo sempre aberta a uma nova narração individual e oral. Assim, apresentam características que subsidiam uma possível reconstrução da memória coletiva da comunidade Remanso-Ba (um “lugar de memória), daí a importância de não esquecer que os anciãos, as fontes vivas, como qualquer ser humano, donos de discursos orais, tendem a refazer sua história.

Dos mitos aos causos, em que se misturam ficção e realidade, estas narrativas orais formam um tecido social e estético, exercem um papel que regulam vidas, transmitem normas, comportamentos, crenças, enfim revelam homens e mulheres que preservam o passado e vivem um presente de luta não somente pela posse da terra como também pela afirmação de uma identidade.

*“Eh mulher rendeira, eh mulher rendá,  
Tu me ensina a fazer renda que eu te ensino a namorar.  
Lampião desceu a serra, pra caçar moça bonita  
E pra cantar mulher rendeira:  
Eh mulher rendeira, eh mulher rendá,  
Tu me ensina a fazer renda que eu te ensino a namorar”.* (DR)

*“Bebeu, bebe... Gaboraba.  
Lá no Bebedouro, Gaboraba.  
Meu Chapéu caiu, Gaboraba.  
Meu amor panhou, Gaboraba”.* (DR)

*“Periquito do Maracanã, cadê sua Iáia.  
Periquito Maracanã, cadê sua Iáia.  
Faz um ano, faz um dia que eu não vejo ela passar.  
Faz um ano, faz um dia que eu não vejo ela passar”.* (DR)

As cantigas observadas a partir das narrativas orais dos sujeitos desta pesquisa são líricas e jocosas, frases curtas entoadas com ar de saudade do tempo de brincadeiras que apresentam características culturais de Remanso e são entoadas durante o trabalho na roça, durante as festas religiosas e nos momentos de descanso depois do trabalho – momentos em que observamos a valorização da cultura local através da oralidade. São cantigas entoadas em vários lugares, o que nos permite inferir que as cantigas populares “viajam”.

As histórias contadas em Remanso, através da oralidade, apresentam-se ora contadas, ora cantadas ou mesclando as duas formas com harmonia e sonoridade. Cantigas, textos míticos, histórias de seres ou animais naturais ou sobrenaturais, de lendas ou parábolas, se apresentam como ferramentas de ensinamento e educação, ou seja, este saber constitui uma experiência e um aprendizado importante para a educação familiar, segundo as narrativas dos nossos interlocutores principais. Neste sentido, a prática de contar histórias, observada na comunidade, aponta para uma importante questão dentro das tradições orais: a relação entre gerações não apenas como forma de transmissão de conhecimento, mas também como uma ferramenta positiva para a educação.

Nessas relações que envolvem a transmissão de conhecimento a partir do diálogo intergeracional, cabe aos mais velhos cumprir o papel de educar e prover as gerações mais novas dos ensinamentos necessários à vida. Através das histórias, contos e lendas buscam educar crianças e adolescentes, definindo princípios e regras necessários para aquele espaço cultural e social, o que expressa um caráter pedagógico que cumpre um papel social muito importante na formação das novas gerações, a incorporação dos valores morais, regras de convívio, noção de justiça entre outros aspectos.

As histórias funcionam como um eficiente pretexto para reunir a família ou parte dela em torno de um núcleo comum, colaborando para o diálogo entre gerações diferenciadas: pais beira da cama dos filhos, avós reunidos com seus netos em rodas de conversas, amigos e vizinhos reunidos para longas jornadas de histórias, causos, mitos, lendas, etc.

Diante do exposto nesta seção, constatamos que a memória dos moradores mais velhos desta comunidade revela um estilo de vida característico do Remanso antigo ainda presente no seu cotidiano atual, ou seja, os saberes, fazeres, as práticas culturais e tradições são mantidas no cotidiano atual pelo viés da oralidade. Além disso, foi possível constatar também que a comunidade “transporta” em suas memórias a influência mútua de uma identidade cultural,

revestida por elementos peculiares dessas regiões e inserida em um contexto que envolve ancestralidade em tempos de modernidade.

#### **4 CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Num cenário em que a identidade cultural, o sentimento de pertencimento a um povo, a um lugar, de ser herdeiro de uma riqueza não material tem se mostrado amplo demais em virtude da voraz conjuntura global, deparar-se com comunidades em que a tradição oral tem lugar central é, sem dúvida, um exercício de alteridade enriquecedor. Através dessa identidade culturalmente constituída, o indivíduo se reconhece, se localiza no espaço, em um ambiente, se acha inserido em um meio do qual faz parte. E, embora não se queira ter a pretensão de cristalizar uma sociedade, parando-a no tempo, apesar de se reconhecer que o novo dinamiza e dá fôlego, é crucial dar visibilidade às raízes identitárias.

Através das transformações socioeconômicas que sofre a região da Chapada Diamantina-BA, principalmente a comunidade quilombola Remanso-BA, fica cada vez mais latente o diálogo com novas culturas no seio da sociedade remansense, o que justifica a luta de seus membros, com o apoio da Associação Grãos de Luz e Griô, em revitalizar raízes culturais da região que, por conta deste processo de transformação socioeconômica e do contato com outras culturas, por hora, estão se “esvaziando”. Diante do exposto, consideramos que revitalizar a tradição da população mais antiga, através de seus acervos

particulares, e de seus relatos orais, se faz cada vez mais necessário. Como nos lembra Ecléa Bosi (1993):

A conversa evocativa de um velho é sempre uma experiência profunda: repassada de nostalgia, revolta, resignação pelo desfiguramento das paisagens caras, pela desaparecimento de entes amados, é semelhante a uma obra de arte. Para quem sabe ouvi-la, é desalienadora, pois constata a riqueza e a potencialidade do homem criador de cultura com a mísera figura do consumidor atual (BOSI, 1993, p. 82-83).

Ouvir os mais velhos e reconhecê-los como fonte de memória é cuidar da própria história da comunidade. É valorizar aqueles que formaram este povo tão guerreiro e orgulhoso de suas conquistas. Não se trata somente de guardar os casos na memória coletiva, mas também de afirmar a importância daqueles que fizeram a experiência e depois a comunicaram. Vemos, portanto, uma preocupação com a própria história da comunidade, que também é a história individual de cada um deles.

Discutir os saberes, fazeres, valores, crenças, cantigas e histórias apreendidas a partir das narrativas orais dos entrevistados é discutir o grau de conservação que estes elementos podem alcançar na memória de cada morador da comunidade. Ela (a comunidade) precisa dos jovens para manter viva sua tradição, para continuar a sua dinâmica de produção de significados. Em contrapartida, eles também precisam da comunidade, para afirmarem seus valores e crenças, para comporem a sua história pessoal e familiar, para serem atuantes no trabalho de conservação da tradição.

Nesta direção, revitalizar as tradições e fortalecer a cultura, preservando valores ancestrais não significa um desejo de manter as comunidades tradicionais “estáticas no tempo”. A vida é movimento e dinamismo, assim como o é a cultura. Entretanto, como ressalta Carlos Rodrigues Brandão (2004), alguns valores como a *solidariedade*, a *afetividade* e a *cumplicidade* são marcantes na vida dos povos que vivem no campo, e esses são valores humanos que merecem ser preservados, compartilhados e espalhados para outros setores da sociedade. Assim, entendemos que o modo de vida do povo remansense tem uma configuração bastante dinâmica e esta só pode ser compreendida a partir de sua inserção na sociedade como um todo. Isso deve incluir, na atualidade, uma reflexão sobre o espaço que ocupam as comunidades rurais na sociedade moderna capitalista, entendendo as relações entre tradição e modernidade, e como garantir seu direito a perpetuar seus modos de vida sem “engessar” suas escolhas.

Conforme constatado nas narrativas orais de moradores de Remanso, essas pessoas aprendem fazendo, praticando, decidindo coletivamente, convivendo, participando

politicamente das decisões de sua comunidade, trabalhando, gerando o sustento da família; plantando, colhendo, recebendo os filhos que vêm de fora, anualmente. Sendo assim, o que move a comunidade estudada – entre tantas outras – são elementos básicos que fazem parte do seu cotidiano: o *trabalho*, que está presente na vida de todos, mesmo com a idade avançada apresentada pela maioria dos moradores; a *família* que é a base e estrutura que os une por meio dos vínculos afetivos, do grau de parentesco e da relação de compadrio existentes entre si; o *território*, que é o lugar em que vivem desde que nasceram e que representa para eles o seu passado, presente e futuro; a *escola*, representando o único espaço para a aquisição da cultura letrada; e a *religião*, cultuada por meio das crenças e espiritualidade de cada um.

Sendo assim, é na tradição que a comunidade quilombola Remanso-BA se apoia, tradição mantida basicamente pela oralidade. A pouca leitura e pouca coisa escrita sobre eles não os impede de se considerar como um povo tradicional, apesar do contato com outras culturas e diversas formas de comunicação. Tradicional não no sentido de velhos em história, ou porque é um povo remanescente quilombola, mas porque possui forma própria de organização social, ocupa e usa território tradicional, além de recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, se utiliza de conhecimentos, inovações e práticas geradas e transmitidas por uma tradição reforçada pela oralidade.

Sendo um grupo de moradores que trabalha, que luta junto, que festeja junto, que relembra fatos antigos para preservar a memória dos antepassados, que possui modos próprios de conduzir sua vida e de entender o mundo, é do orgulho de serem tradicionais que nasce o desejo de guardarem certos aspectos culturais partilhados pela comunidade. Na comunidade, as histórias se confundem, não se sabe o que é história pessoal, coletiva ou comunitária. Eles usam da tradição para se afirmarem, não precisam consultar um livro de história para saber quem são, de onde vieram, o que fizeram. Os livros podem até contribuir, mas é no convívio diário que se descobre isso.

Apesar de ser considerada uma comunidade tradicional, não podemos esquecer que esta comunidade não representa uma comunidade isolada, principalmente, por ter acesso aos meios comunicação. No caso de Remanso, a comunicação e a cultura se processam em regimes de oralidade predominante, sendo que a oralidade como principal veículo de comunicação, se apresenta como fator determinante para a construção de uma cultura oral, ou seja, a predominância da oralidade como processo comunicacional contribui significativamente para as vivências culturais oralizadas.

Desta forma, marcada pela diversidade de culturas, saberes, fazeres e valores, elementos que possibilitam construir uma oralidade com características semelhantes à do restante do país, mas com suas peculiaridades, esta comunidade apresenta uma realidade híbrida: a da oralidade tradicional, decorrente da vivência local e a da oralidade midiática, que é a oralidade dos meios de comunicação, que penetra na vivência local, mas não elimina a importância da tradição oral naquele espaço. Contudo, cabe ressaltar que nesta comunidade, não há, dessa forma, uma incompatibilidade entre a oralidade tradicional e a oralidade dos meios de comunicação, mas sim uma complementaridade - o que acontece é que a oralidade deixa de ser somente veículo de uma tradição identitária e passa a absorver outros elementos, ou seja, os mitos, as lendas, os casos, passam a conviver com as novelas, com os filmes, com o jogo de futebol (oralidade que reproduz experiências não vividas localmente) que acabam sendo incorporadas à oralidade resultante das vivências locais.

No tocante ao papel da escola em um cenário que envolve as peculiaridades de uma comunidade quilombola, consideramos que a mesma, avaliada por muitos como a principal maneira de se adquirir conhecimento, não deve se distanciar da sua cultura, das suas tradições, da sua maneira de pensar e das suas práticas, uma vez que, tradição cultural ainda resiste no cotidiano destas populações, acreditando na possibilidade de sobreviver respeitando os costumes e a cultura do passado e os valores ancestrais, procurando estratégias de desenvolvimento baseadas nestes valores.

Finalizando, pensamos que esse estudo não se encerra aqui. Esperamos que sirva de suporte para iniciar uma nova caminhada em busca de maiores diálogos e reflexões sobre a temática, acreditando que o conhecimento segue uma trajetória de mão dupla, na qual todos os envolvidos no processo possam aprender e também ensinar, compartilhando conhecimentos.

## REFERÊNCIAS

ALVES, Aristides. **Chapada Diamantina. Garimpo de Imagens. Fotografias.** Fundo de Cultura. Governo da Bahia. 2008.

ASSOCIAÇÃO GRÃOS DE LUZ E GRIÔ. **Memória popular e reflexão.** Lençóis, 2004.

BAKHTIN, Mikhail. **Estética da Criação Verbal.** São Paulo, Martins Fontes, 1992.

BARDIN, Laurence. **Análise de conteúdo.** Lisboa: Edições 70, 1977.

BARZANO, Marco Antônio Leandro. **Griô: dobras e avessos de uma ONG-Pedagogia-Ponto de Cultura.** Feira de Santana, UEFS Editora, 2013.

BRASIL. LDB. Lei nº. 9.394/96. **Lei de Diretrizes e Bases de Educação Nacional.** Brasília: Congresso Nacional, 20 de dezembro de 1996. Disponível em: <<http://www.planalto.gov.br>>. Acesso em: 13 nov. 2012.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **A cultura na rua.** Campinas, SP: Papirus, 1989.

BENJAMIN, Walter. O Narrador. In: **Obras escolhidas I: Magia e técnica, arte e política.** 10. ed. Tradução: Sérgio Paulo Rouanet, São Paulo: Brasiliense, 1986.

BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política.** São Paulo: Brasiliense, 1996.

BOGDAN, Robert; BIKLEN, Sari. Características da investigação qualitativa. In: **Investigação qualitativa em educação: uma introdução à teoria e aos métodos**. Porto, Porto Editora, 1994.

BONVINI, Emílio. Tradição Oral Afro-brasileira: As razões de uma vitalidade. In: **Projeto História – História e oralidade**. São Paulo: EDUC, 2001.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília, 1988.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Disponível em: <[www.planalto.gov.br](http://www.planalto.gov.br)>. Acesso em: 15 set. 2013.

BRASIL. LDB. Lei nº. 9.394/96. **Lei de Diretrizes e Bases de Educação Nacional**. Brasília: Congresso Nacional, 20 de dezembro de 1996. Disponível em: <<http://www.planalto.gov.br>>. Acesso em: 13 novembro 2012.

BOSI, Ecléa. **Memória e Sociedade: lembranças de velhos**. São Paulo: Companhia de Letras, 1994.

CALVET, Louis-Jean. **Tradição oral & Tradição escrita**. Tradução Waldemar Ferreira Neto, Maressa de Freitas Vieira. São Paulo-SP: Parábola Editorial, 2011.

CASCUDO, Luis da Câmara. **Literatura Oral no Brasil**. 3ed. Belo Horizonte: Itatiaia & Editora da Universidade de São Paulo, 1984.

CASTRO, Zaíde Maciel de; COUTO, Aracy do Prado. **Folia de Reis**. Cadernos de Folclore nº 16. Rio de Janeiro: Arte-FUNARTE, Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro, 1977.  
CAVALCANTE, Ruth. et. al. **Educação Biocêntrica: um movimento de construção dialógica**. Fortaleza: Edições CDH, 2001.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano: artes de fazer**. Tradução. Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis-RJ: Vozes, 1994.

CERTEAU, Michel; GIARD, Luce; MAYOL, Pierre. **A invenção do cotidiano: morar, cozinhar**. Tradução de Ephraim F. Alves e Lúcia Endlich Orth. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996.

CÉSAR, América Lúcia. Chaves para uma proposta político-educativa para ação cultural. In: **Caderno I: Fundamentos para a construção de uma cartografia dos Pontos de Cultura de Alagoas**. Projeto Pontão Guerreiros Alagoanos: SECULT, 2007.

CHARTIER, Roger. **A história cultural entre práticas e representações**. Tradução. Maria Manuela Galhardo. Lisboa: Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990.

\_\_\_\_\_. **Os Desafios da escrita**. São Paulo: Editora da UNESP, 2002.

CORACINI, Maria José. GHIRALDELO, Claudete Moreno. **Nas malhas do discurso: memória imaginário e subjetividade**. Formação de professores (línguas materna e estrangeiras), leitura e escrita. Campinas: Pontes, 2011.

COUTINHO, **Representações sociais e práticas de pesquisa**. João Pessoa, UFPB, editora universitária, 2005.

D'ADESKY, J. Pluralismo étnico e multiculturalismo. **Revista Afro-Ásia**, n. 19/20, 1997. Disponível em: <[http://www.afroasia.ufba.br/pdf/afroasia\\_n19\\_20\\_p165.pdf](http://www.afroasia.ufba.br/pdf/afroasia_n19_20_p165.pdf)>. Acesso em 01.nov. 2013.

DAMATTA, Roberto. **Relativizando: uma introdução à Antropologia Social**. Rio de Janeiro: Rocco, 1991.

DE GARAY, Graciela. La entrevista de história oral: monólogo o conversacion? **Revista Eletrônica de Investigación Educativa**, v.1, n.1, 1999. Disponível em :<http://redie.uabc.mx/vollnol/contenido-garay.html>. Acesso em dezembro 2013.

DELGADO, Lucília de Almeida Neves. **História oral: memória, tempo, identidade**. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

DURAND, Gilbert: L'Imaginaire. Essai sur les sciences et la philosophie de l'image. Paris: Hatier, Tradução: Prof. Dr. José Carlos de Paula Caral 1994.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano: a essência das religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

ELIAS, Norbert. **A sociedade dos indivíduos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 1994.

\_\_\_\_\_. **O Processo Civilizador**. 2 vols. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

FAUNDEZ, Antonio. **Oralidade e escrita: experiências educacionais na África e na América Latina**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989.

FERRÃO NETO, José Cardoso. **Mídia, oralidade e letramento no Brasil: vestígios de um mundo dado a ler**. Tese (Doutorado em Comunicação) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2010a.

\_\_\_\_\_. Verbete: Oralidade. **Enciclopédia INTERCOM de comunicação**. São Paulo: Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação, 2010b. Disponível em: <http://www.webdialogos.com/wp-content/uploads/2010/09/Enciclopedia-Intercom-de-omunica%C3%A7%C3%A3o.pdf>. Acesso em: 05/12/2013.

FERRÃO NETO, 2011. **Os outros: povo e oralidade na comunicação**. Trabalho apresentado no XX Encontro Anual da Compós, Grupo de Trabalho Comunicação e Cultura. Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, de 14 a 17 de junho de 2011. Disponível em: [www.compos.org.br](http://www.compos.org.br). Acesso em: 09/12/2013.

FREIRE, Paulo. **A importância do ato de ler: em três artigos que se completam**. São Paulo: Cortez, 1986.

\_\_\_\_\_. **Pedagogia da autonomia**. São Paulo: Paz e Terra, 2006.

FOCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: edições Graal, 2000.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. **Lembrar escrever esquecer**. São Paulo: Editora 34, 2006.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Editora LTC, Rio de Janeiro, 1989.

GIDDENS, A. **As conseqüências da modernidade**. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1991.

GIL, A.C. **Métodos e técnicas de pesquisa social**. São Paulo: Atlas, 1999.

\_\_\_\_\_. **Como elaborar projetos de pesquisa**. São Paulo: Atlas, 2007.

GOFFMAN, Erving. **Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada**. 2.ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

GOLDEMBERG, Mirian. **A arte de pesquisar: como fazer pesquisa qualitativa em ciências sociais**. Rio de Janeiro: Record, 1999.

HAGUETTE, Teresa Maria Frota. **Metodologias Qualitativas na Sociologia**. Petrópolis, Vozes. 1987.

HALBWACHS, Maurice. **A Memória Coletiva**. Centauro Editora. São Paulo 2006.

HALL, Stuart. **A centralidade da cultura: notas sobre as revoluções culturais do nosso tempo**. Educação & Realidade, Porto Alegre, v. 22, n. 2, jul./dez. 1997.

\_\_\_\_\_. **Da Diáspora: identidades e mediações culturais**. Organização Liv Sovik. Trad. Adelaïne La Guardiã Resende et all. 1ª edição atualizada. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.

\_\_\_\_\_. Quem precisa da identidade? In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). **Identidade e diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais**. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2006b.

\_\_\_\_\_. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução Tomaz Tadeu Silva, Guaracira Lopes Louro. 11.ed. – Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HAMPATÉ BÂ, Amadou. A tradição viva. In: KI-ZERBO J. (Org.) **História geral da África**. São Paulo: Ática, 1982.

HAMPATÉ BÂ, Amadou. **Amkoullel, o menino fula**. Tradução: Xina Smith de Vasconcelos. São Paulo: Palas Athena: Casa das Áfricas, 2003.

HARVEY, David. **A condição pós-moderna**. Trad. Adail Ubirajara Sobral & Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Edições Loyola, 1992.

HOBSBAWM, Eric. **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2006.

HOUAISS, Antônio, VILLAR, Mauro de Salles. **Minidicionário da língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Instituto A. Houaiss e Banco de Dados da Língua/Objetiva, 2003.

JOVCHELOVITCH, Sandra; BAUER, Martin W. Entrevista narrativa. In: BAUER, Martin W.; GASKELL, George. (Org.). **Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som: um manual prático**, Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

KI-ZERBO, Joseph. História Geral da África, I: Metodologia e pré-história da África, ed. Ática, São Paulo, 1982.

KLEIMAN, Ângela B. (Org.). **Os significados do letramento: uma nova perspectiva sobre a prática social da escrita**. Campinas: Mercado das Letras, 1995.

LAKATOS, Eva Maria; MARCONI, Marina de Andrade. **Fundamentos de Metodologia científica**. 3ª ed., São Paulo: Atlas, 1992.

LE GOFF, Jacques. **História e memória**. Trad. Bernardo Leitão (et al.). Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1994.

LEITE, F. **A questão ancestral: África negra**. São Paulo: Palas Athena, 2008.

LÉVY, Pierre. **O que é o virtual?** São Paulo: Ed. 34, 1999.

LIMA, Maria Nazaré Mota de. **Identidades e cultura afro-brasileira: a formação de professores na escola e na universidade**. Tese (doutorado). Universidade Federal da Bahia, Instituto de Letras, 2007.

MAFFESOLI, Michel. **O tempo das tribos: o declínio do individualismo nas sociedades de massa**. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

MANZINI, Eduardo. J. **A entrevista na pesquisa social**. Revista didática, São Paulo, 26/27, 1991.

MARCUSCHI, Luiz A. Letramento e oralidade no contexto das práticas sociais e eventos comunicativos. In: SIGNORINI, I. Org.. **Investigando a relação oral/escrito e as teorias do letramento**. Campinas: Mercado de Letras, 2001a.

\_\_\_\_\_. **Da fala para a escrita: atividades de retextualização**. São Paulo: Cortez, 2001b.

MATOS, Gislayne Avelar. **A palavra do contador de histórias: sua dimensão educativa na contemporaneidade**. Dissertação (Mestrado em Educação). Faculdade de Educação, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2003.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom. **Manual de história oral**. São Paulo: Loyola, 2005.

\_\_\_\_\_. **História oral: como fazer, como pensar**. São Paulo: Contexto, 2007.

\_\_\_\_\_. Definindo história oral e memória. In: **Cadernos de estudos rurais e urbanos**. São Paulo, SP: Brasil, nº 05, Série 2, 1994.

MEY, Jacob L. **As vozes da sociedade**. Trad. Ana Cristina de Aguiar. Campinas, SP: Mercado de Letras, 2001.

MINAYO, M.C (org), et al. **Avaliação por triangulação de métodos**: abordagens de programas sociais. Rio de Janeiro: editora Fiocruz, 2005.

MIZIARA, Karina Braga. **Quem conta um conto, encontra um ponto: um estudo fenomenológico da experiência de contar histórias como forma de enraizamento**. Dissertação (Mestrado em Psicologia Social). Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2005.

MOLL, Jaqueline. **Histórias de Vida, histórias de escola**: Elementos para uma pedagogia da cidade. Petrópolis, RJ. Vozes, 2000.

MOLLICA, Maria Cecília. Fundamentação teórica: conceituação e delimitação. In.\_\_\_\_\_. **Introdução à sociolinguística**: o tratamento da variação. São Paulo: Contexto, 2003. p. 9-14.

MOREIRA, Daniel Augusto. **O método fenomenológico na pesquisa**. São Paulo: Pioneira Thomson, 2002.

MOURA Clóvis. **Rebeliões da Senzala, Quilombos, insurreições, guerrilhas**. 3ª edição, Livraria Editora Ciências Humanas, São Paulo, 1981.

\_\_\_\_\_. Os Quilombos e a Rebelião negra. São Paulo: Brasiliense, 1981.

\_\_\_\_\_. (org.) Os Quilombos na Dinâmica Social do Brasil, UFAL, Maceió-Alagoas, 2001.

NASCIMENTO, E. L. (Org.) **A matriz africana no mundo**. São Paulo: Selo Negro, 2008.

OLIVEIRA, Paulo de Salles, **Vidas Compartilhadas**: Cultura e co-cultura de gerações na vida cotidiana. São Paulo: Hucitet; Fapesp, 1999.

OLIVEIRA, Inês Barbosa de. **Currículos praticados: entre a regulação e a emancipação**. 2ª ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

ONG, W. J. **Oralidade e cultura escrita: a tecnologização da palavra**. Campinas: Papyrus, 1998.

PACHECO, Lillian. **Pedagogia griô**: a reinvenção da roda da vida. Lençóis: Grãos de Luz e Griô, 2006.

\_\_\_\_\_. Lei Griô: a vez e a voz da cultura popular. **Revista Presente**. Ano 16, p.57. Editora Loyola, São Paulo. 2008. ISSN 1808-0669

\_\_\_\_\_. **Nação Griô. O Parto Mítico da Identidade do Povo Brasileiro**. Org. Lillian Pacheco e Márcio Caires. Grãos de Luz e Griô. Lençóis, Bahia. 2009.

PACHECO, Lillian; SANTINI, Alexandre. **Grãos de Luz e ação Griô: articulação, formação, patrimônio, identidade, as tradições da oralidade na cultura brasileira**. Almanaque Cultura viva, 2010.

PEREIRA, Edmilson de; GOMES, Núbia P. **Arturos, Negras Raizes Mineiras**. Mazza Edições, 2002.

PETROVICH, Carlos; MACHADO, Vanda. **Irê Ayó: mitos afro-brasileiros**. Salvador: EDUFBA, 2004.

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. In:\_\_\_\_\_. **Estudos Históricos memória**. Rio de Janeiro: Vértice, 1989.

\_\_\_\_\_. **Memória e identidade social**. In: Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, 1992.

REYZÁBAL, Maria Victória. **A comunicação oral e sua didática**. Tradução Waldo Mersmelstein. Bauru-SP, EDUSC, 1999.

RICHARDSON, Robert J.. **Pesquisa social: método e técnicas**. São Paulo: Atlas, 1989.

ROJO, Roxane. **Letramentos múltiplos, escola e inclusão social**. São Paulo: Parábola Editorial, 2009.

ROMERO, Fanny Longa. **Relações entre língua e identidade em uma comunidade bilíngüe: o grupo etnolinguístico Taurepang**. Dissertação de Mestrado. Recife: Universidade Federal de Pernambuco, 2002.

ROMERO, Fanny Longa. **À margem do corpo**. Porto Alegre, v. 13, n.28,2007 Disponível em:[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttex&pid=S01041832007000200020&Ing=pt&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttex&pid=S01041832007000200020&Ing=pt&nrm=iso). Acesso em 20 dezembro 2013.

RONDELI, Beth. **O Narrador e o Vivido**. Rio de Janeiro: FUNARTE/IBAC, 1993.

ROSENDAHL, Zeny. O espaço, o sagrado e o profano. In: ROSENDAHL, Zeny.; CORRÊA, Roberto Lobato. **Manifestação da cultura no espaço**. Rio de Janeiro: Ed. da UERJ, 1999.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Para um novo senso comum: a ciência, o direito e a política na transição paradigmática**. 6.ed. São Paulo: Cortez, 2007.

SCHMIDT, Maria Luisa S.; MAHFOUD, Miguel. **Halbwachs: Memória Coletiva e Experiência**. *Psicologia USP*, 1993.

SENNA, Ronaldo. **Jarê: uma face do candomblé: manifestação religiosa na Chapada Diamantina**. Bahia: Ed. UEFS, 1998.

SHIKIDA, Aparecida Maciel da Silva; MOURA, Maria Aparecida. **O papel das fontes orais na construção social do conhecimento**. Escola de Ciência da Informação/Universidade Federal de Minas Gerais. Disponível em: <http://www.fiocruz.br/ehosudeste/templates/htm/viiiencontro/textosIntegra/AparecidaMacieldaSilvaShikidaeMariaAparecidaMoura.pdf>. Acesso em: 15 dez 2013.

SILVA, Denise Guerreiro Vieira da; TRENTINI Mercedes. **Narrativas como técnica de pesquisa em enfermagem**. Rev. Latino-Am. Enfermagem, v. 10, n 3, maio/jun. 2002.

SIMSON, Olga Rodrigues de Moraes Von, org. **Os Desafios Contemporâneos da História Oral**. Campinas: Área de Publicações CMU/Unicamp, 1997.

\_\_\_\_\_. org. PARK, Margareth Brandini, FERNANDES, Renata Sieiro. **Educação não - formal: cenários de criação**. Campinas. SP: Editora da Unicamp/ Centro de Memória, 2001.

SILVERSTONE, Roger. **Televisión y vida cotidiana**. Buenos Aires, Amorrortu, 1994.

SOARES, Magda. **Letramento: um tema em três gêneros**. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

\_\_\_\_\_. **Linguagem e escola: uma perspectiva Social**. São Paulo: Ática, 2000.

STREET, Brian V. Perspectivas interculturais sobre o letramento. **Revista Filologia e Linguística**, n. 8, p. 465-488, 2007. Disponível em: <[www.fflch.usp.br/dlcv/lport/flp/images/arquivos/FLP8/Street.pdf](http://www.fflch.usp.br/dlcv/lport/flp/images/arquivos/FLP8/Street.pdf)>. Acesso em: 12 nov. 2012.

THIOLLENT, Michel J. M.. **Crítica metodológica, investigação social e enquete operária**. São Paulo: 1982.

TREMURA, Welson Alves. **A música caipira e o verso sagrado na folia de reis**. Disponível em: <http://www.hist.puc.cl/historis/iaspmla.html>. Acesso em: 10 nov 2013.

TRIGUEIRO, Osvaldo Meira. Do rural ao urbano: o papel da televisão. In: **Cadernos de Comunicação 6: Fragmentos & discursos da cultura midiática**. São Leopoldo, RS: Editora Unisinos, 2000.

TRIVIÑOS, A.N.S. **Introdução à pesquisa em ciências sociais**. São Paulo: Atlas, 1987.

WHITAKER, Dulce Consuelo A.; BEZZON, Lara A. Crivelaro. **A Cultura e o Ecosistema: Reflexões a partir de um diálogo**. Campinas, SP: Editora Alínea, 2006.

WHITAKER, Dulce Consuelo A. **Sociologia Rural: Questões Metodológicas Emergentes**. Presidente Wenceslau, São Paulo: Letras à Margem, 2002.

\_\_\_\_\_. A origem do nosso método. In Whitaker, Dulce. **Sociologia Rural: questões metodológicas emergentes**. Presidente Wenceslau, São Paulo: Letras à Margem, 2002.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: **Identidade e diferença – a perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis Vozes, 2000.

ZUMTHOR, Paul. **A Letra e a voz: a “literatura” medieval**. Tradução Amálio Pinheiro, Jerusa Ferreira, São Paulo, Companhia das Letras, 1993.

\_\_\_\_\_. **Introdução à poesia oral**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.



## APÊNDICES

### APÊNDICE A - Termo de Consentimento Livre e Esclarecido

Prezado (a) senhor (a), estás sendo convidado (a) a participar do projeto de pesquisa **“Nas trilhas de uma comunidade quilombola: letramento, identidade e memória coletiva”**. Essa pesquisa objetiva analisar as narrativas dos protagonistas da Trilha Griô do Quilombo, à luz das práticas e eventos de letramento, a importância da tradição oral para a manutenção da memória coletiva e da identidade do grupo.

Sua participação será importante para conhecermos o contexto cultural local e como o discurso da tradição oral se apresenta/aparece nas narrativas dos membros da comunidade que organizam e realizam a Trilha Griô do Quilombo.

Caso o Sr. (a) concorde em fazer parte desse estudo, responderá a algumas perguntas por meio de uma entrevista. Sua identificação será resguardada e mantida em sigilo, e, caso alguma pergunta da pesquisa causar constrangimento, ela não precisará ser respondida. Os resultados poderão ser divulgados em eventos como congressos, simpósio, seminários e publicados em revistas científicas, mas em nenhum momento com vossa identificação. Todos os dados levantados serão guardados por um período de cinco anos pela pesquisadora responsável e depois disso serão deletados/ incinerados.

Entendemos que nessa pesquisa, assim como qualquer outra, há a possibilidade de

riscos aos participantes, como criar embaraços ou constrangimentos. É válido ressaltar que os pesquisadores estão aptos e responsáveis por minimizar ou invalidar estes riscos, pois os mesmos estão preparados para conduzir esta pesquisa de forma ética.

Caso você não concorde em participar, ou deseje desistir de participar do estudo, em qualquer momento, não haverá nenhum problema, mal-estar ou penalização ao Sr.(a) e sua família, por parte dos pesquisadores. Além disso, as despesas decorrentes da participação na pesquisa serão pagas pelas pesquisadoras.

Caso o (a) Sr.(a) necessite de maior esclarecimento sobre a pesquisa, pesquisadora responsável, poderá ser encontrada através do telefone (75) 9192-6122 e/ou na Rua Pedro Suzarte, nº 986-casa 09, bairro Brasília, Feira de Santana- Bahia, para esclarecer quaisquer dúvidas.

Este projeto foi apreciado e aprovado pelo Comitê de Ética em Pesquisa da Universidade Estadual de Feira de Santana-Ba, conforme estabelece a Resolução nº 196/96, do Ministério da Saúde, sobre pesquisa envolvendo seres humanos, de modo que todos os participantes deste estudo o farão espontaneamente.

Caso o (a) Sr (a) aceite participar, assine ao final deste documento, que possui duas vias. Uma delas ficará arquivada sob a responsabilidade do pesquisador e a outra ficará com o (a) Sr (a).

Desde já agradecemos a sua atenção e colaboração.

Feira de Santana, \_\_\_\_/\_\_\_\_/\_\_\_\_

Nome do participante voluntário: \_\_\_\_\_

Assinatura do participante voluntário : \_\_\_\_\_

Assinatura do pesquisador responsável: \_\_\_\_\_

**Luciana de Araújo Pereira**

## APÊNDICE B – ROTEIRO DE ENTREVISTA

### A) PERFIL DO ENTREVISTADO

1. Nome:

2. Local de nascimento:

3. Sexo: Feminino [ ] Masculino [ ]

4. Idade: \_\_\_\_\_

5. Raça/cor: \_\_\_\_\_

6. Filiação e profissão dos pais:

7. Renda familiar mensal:

1( ) até 260,00

- 2 ( ) De R\$ 261,00 a R\$ 780,00
- 3 ( ) De R\$ 781,00 a R\$ 1.300,00
- 4 ( ) De R\$ 1.301,00 a R\$ 1.820,00
- 5 ( ) De R\$ 1.821,00 a R\$ 2.600,00
- 6 ( ) De R\$ 2.601,00 a R\$ 3.900,00
- 7 ( ) De R\$ 3.901,00 a R\$ 5.200,00
- 8 ( ) Mais de R\$ 5.200,00

#### 8 . Escolaridade

- 1 ( ) Sem escolaridade
- 2 ( ) Ensino fundamental incompleto
- 3 ( ) Ensino fundamental completo
- 4 ( ) Ensino médio incompleto
- 5 ( ) Ensino médio completo
- 6 ( ) Superior incompleto
- 7 ( ) Superior completo
- 8 ( ) Mestrado ou doutorado
- 9 ( ) Não sei informar

### B) ROTEIRO

1. Fale-me sobre suas fases de vida (Infância/juventude/adulto- local onde morou, brincadeiras, comidas, amigos, histórias de assombração, música, escolas, paqueras, amizades, primeiro trabalho, casamento, filhos).
2. Fale-me sobre suas experiências com a tradição oral (envolvimento com a música, saber, ensinamentos da tradição oral, diálogo entre gerações).
3. Fale-me sobre a experiência de ser um mestre griô (como se deu o convite, como se sente em ser mestre griô, qual a importância de transmitir seus conhecimentos, Ação griô, oficinas da trilha griô do quilombo).
4. O que é ser Griô?
5. De que modo as experiências de tradição oral contribuem para a sua identidade com a cultura Griô?

