



<https://doi.org/10.51880/ho.v29i1.1645>



Tensões entre oralidade e escrita: considerações sobre história oral no Candomblé

Lucas Gomes de Medeiros*

ORCID iD 0000-0003-0881-6082

Universidade do Estado do Rio Grande do Norte, Mossoró, Brasil

Guilherme Paiva de Carvalho*

ORCID iD 0000-0002-1165-5761

Universidade do Estado do Rio Grande do Norte, Mossoró, Brasil

Eliane Anselmo da Silva*

ORCID iD 0000-0002-6624-8493

Universidade do Estado do Rio Grande do Norte, Mossoró, Brasil

Resumo: O texto que segue resulta de reflexões que partem de pesquisas desenvolvidas em terreiros de Candomblé nos estados do Rio Grande do Norte e da Paraíba. Mediante experiências de longa duração junto às comunidades de culto, apresentamos e discutimos as extensões e limites de uma crença comum e

* Doutor em História pela Universidade Federal Rural de Pernambuco (UFRPE). Atualmente é bolsista da Fundação de Amparo e Promoção da Ciência, Tecnologia e Inovação do RN (FAPERN) no âmbito do Programa de fortalecimento da pesquisa na UERN e de redução de assimetrias no desenvolvimento científico e tecnológico regional no estado (Programa RN mais Científico) e atua como bolsista de Pós-doutoramento junto ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais e Humanas da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (PPGCISH/UERN). Email: alucasgsm@gmail.com.

* Pós-Doutor em Ciências Sociais pela Universidade de Évora (UEvora). Doutor em Sociologia pela Universidade de Brasília (UnB) e mestre em Filosofia pela UnB. Professor Permanente do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (UERN). Bolsista de Produtividade do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) e Investigador Colaborador do Centro Interdisciplinar de Ciências Sociais da UEvora. E-mail: guilhermepaiva@uern.br.

* Doutora em Antropologia pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Mestre em Antropologia pela UFPE. Bacharel em Ciências Sociais pela Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (UERN). Professora Permanente do Programa de Pós-Graduação em Ensino (POSENSINO), diretora de Ações Afirmativas e Diversidade (DIAAD), coordenadora do Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros e Indígenas (NEABI) e líder do Grupo de Estudos Culturais (GRUESC) da UERN. E-mail: elianeanselmo@uern.br.

bastante reproduzida na bibliografia sobre essa religião, nos referimos ao exclusivismo da oralidade. Não negamos que o Candomblé produz seus saberes e os transmite majoritariamente através das narrativas orais, mas pretendemos compreender em que medida a escrita povoa esses espaços, em que momento ela é usada e quais suas aproximações e divergências com a prática da oralidade. Destacamos também a incorporação de textos escritos produzidos na academia e utilizados de alguma forma nos terreiros. Tais considerações aqui estruturam um texto ensaístico e propositivo que tem por objetivo elucidar questões pertinentes à prática da história oral nessa seara.

Palavras-chaves: Candomblé; oralidade; escrita; história oral.

Tensions between orality and writing: considerations on Oral History in Candomblé

Abstract: The following text results from reflections based on research conducted in Candomblé terreiros (temples) in the states of Rio Grande do Norte and Paraíba, Brazil. Through long-term experiences within these worship communities, we present and discuss the scope and limitations of a common belief frequently reproduced in the literature on this religion—namely, the exclusivity of orality. We do not deny that Candomblé produces and transmits its knowledge primarily through oral narratives; however, we aim to understand to what extent writing inhabits these spaces, at what moments it is employed, and how it relates to or diverges from oral practices. We also highlight the incorporation of written texts produced within academia and, in various ways, used in the terreiros. These considerations form an essayistic and propositional text that seeks to clarify issues relevant to the practice of Oral History within this field.

Keywords: Candomblé; orality; writing; Oral History.

Introdução

A história oral, tal como a conhecemos hoje, pode ser considerada uma forma de registro das experiências do passado ou do presente utilizada por várias áreas de produção do conhecimento. Ela se baseia em uma relação previamente estabelecida entre o/a pesquisador/a e o sujeito da experiência vivida. O resultado desse contato permite que o sujeito da experiência acesse suas memórias, selecione alguns acontecimentos, omita outros e converta essas representações mnemônicas em narrativas. Diferentemente de outras metodologias de pesquisa, a história oral demanda uma capacidade integral de alteridade e cuidado por parte do/a pesquisador/a, uma vez que ele/a não está manuseando documentos resfriados pelo tempo, mas as lembranças de pessoas – muitas vezes pouco afeitas à gravação de entrevistas e sem familiaridade com tecnologias de coletas de dados – o que pode incorrer em traumas, violações e desconfortos emocionais.

Portanto, a história oral¹ requer um contato horizontal e harmônico entre os diferentes indivíduos antes, durante e depois da gravação das entrevistas. Por um lado, é preciso que o/a pesquisador/a compreenda o que o tema da sua investigação pode causar de desconforto no/a entrevistado/a; como ele/a lida com as questões que são de interesse da pesquisa e qual a importância da construção desse registro, pois muitas vezes os sujeitos da experiência não têm dimensão da sua própria relevância junto a um determinado acontecimento ou noção do próprio acontecimento enquanto processo histórico. Por outro lado, o/a entrevistado/a precisa conhecer as reais intenções do/a pesquisador/a; como se dá o processo da conversão de sua narrativa em documento histórico; quais as finalidades da manipulação desse documento; onde as informações serão divulgadas e afins.

A respeito das finalidades da manipulação do documento escrito é preciso que fique evidente para o/a interlocutor/a como as narrativas gravadas e transcritas serão manipuladas. Portanto, se faz necessário explicitar antes das gravações das entrevistas que o/a entrevistado/a tem total liberdade para não responder as perguntas e que terá acesso às transcrições antes das publicações para que as alterações necessárias possam ser realizadas. Muitas vezes, as perguntas presentes nos roteiros semiestruturados de questões são bastante amplas e o/a entrevistado/a, sem acesso prévio a elas, acaba por narrar episódios, sensações e expor posições que considera de publicização imprópria. Trata-se de uma questão aparentemente simples, mas que pode trazer desconforto ao sujeito da experiência e inviabilizar outras gravações.

A complexidade do fazer em história oral se dá pelo fato de que tanto entrevistador/a quanto entrevistados/as são agentes de participação direta na produção das fontes. O/a entrevistado/a narra a partir dos enquadramentos propostos pelo/a investigador/a nas questões do roteiro semiestruturado e o/a investigador/a, por sua vez, transcreve as narrativas a partir do seu modo de converter oralidade em texto. Pode acontecer de uma informação ser transmitida em uma determinada entonação, acompanhada de um apêndice informativo ou de um gesto e perder seu sentido original quando submetida aos ditames da linguagem escrita. Por isso, os/as pesquisadores/as devem manter total atenção à dimensão do sensível, aos processos de conversão de narrativas em textos, aos permitidos e interditos presentes nas falas.

Uma pequena imersão na história da história oral informa que essa metodologia surge na segunda metade do século XX, por mais que o episódio exato dessa origem

1 Existe um debate que está posto há pelo menos três décadas que versa sobre a natureza da história oral, visto que se trata de um fazer que não se restringe ao campo da ciência histórica e à produção historiográfica. Marieta de Moraes Ferreira e Janaína Amado discutem essa questão na apresentação da coletânea clássica *Usos e abusos da história oral* (2006) por elas organizada. Elas informam que entre as principais concepções a respeito da história oral há quem advogue seu *status* enquanto técnica, disciplina e metodologia. As autoras, e aqui nós seguimos esse itinerário, são partidárias da história oral enquanto metodologia, pois não se trata de uma simples técnica de coleta e armazenamento de entrevistas, tampouco de uma disciplina consolidada à parte com objetivos próprios, mas da ordenação e execução de procedimentos para desenvolver questões previamente suscitadas.

não seja único. Verena Alberti (2004) considera que o grande primeiro trabalho relevante acerca da história oral foi publicado em 1980 na Alemanha. Trata-se de uma coletânea de artigos de autores norte-americanos, ingleses, franceses, italianos e alemães que perceberam nessa modalidade a possibilidade de construir uma História² mais democrática. Um detalhe que chama a atenção é a inexistência de autores/as latino-americanos/as, asiáticos/as ou africanos/as no material (Niethammer, 1980). Talvez a inserção de intelectuais provindos/as de países marcados pela experiência do domínio colonial pudesse ter dado novos rumos à história oral nesse momento inicial, ou, pelo menos, contribuído de outra forma com as preocupações em torno de quem sempre esteve à margem da História ou da historiografia. É possível afirmar, mesmo que de forma generalista, que as manifestações das tradições orais são mais intensas nos países que foram colonizados. Isso interfere diretamente nos usos políticos da memória, nos modos de construção de narrativas e nas disputas que envolvem a legitimidade dos/as narradores/as.

Apesar disso, é importante ressaltar o compromisso que a história oral manteve desde seu nascedouro com grupos historicamente subalternizados, mesmo que esses contatos em algumas circunstâncias tenham se dado de forma salvacionista. Ainda é comum encontrarmos pesquisadores/as em história oral afirmando a importância de “dar voz” a determinados sujeitos sem se perguntar em que medida interessa a essas pessoas a voz que a academia ou a ciência podem oferecer.

No que diz respeito à ampliação da produção historiográfica, a adoção de novas fontes e a preocupação com as experiências de sujeitos historicamente marginalizados, é possível afirmar que a história oral mantém fortes relações com a Escola dos Annales. A Escola, o programa ou paradigma dos Annales é considerado um dos movimentos historiográficos mais bem-sucedidos do século passado. A emergência desse movimento está diretamente relacionada à fundação, em 1929 na França, do periódico *Annales d'histoire économique et sociale* pelos historiadores franceses Marc Bloch e Lucien Febvre. Existe um amplo debate a respeito de noções como “paradigma” e “Escola” aplicada aos Annales, pois para alguns/mas historiadores/as esses termos são demasiadamente fechados, logo, inadequados a um movimento tão multifacetado que, se articulando a partir da revista fundada por Febvre e Bloch, dialogou de diferentes formas com outras disciplinas, sobretudo as alocadas no campo das ciências sociais.

As críticas propostas pelos Annales no âmbito da produção historiográfica se direcionaram: à ênfase dada ao caráter demasiadamente factual da ciência histórica; ao destaque para grandes personalidades e seus respectivos feitos; à faceta puramente narrativa da História (os fundadores propuseram em vez disso uma “História problema”, baseada no lançamento de questões e na tentativa de solucioná-las mediante a análise de condições de possibilidade diversas). A primeira geração dos

2 O termo História grafado em inicial maiúscula diz respeito à disciplina científica, enquanto história significa sucessão de acontecimentos.

Annales vai de 1929 a 1945 e os principais nomes são os dos próprios fundadores. Entre 1945 e 1968 está compreendida a segunda geração e nessa se destaca a chamada história serial empreendida por Fernand Braudel, que privilegiava a análise dos eventos em uma longa duração. Alguns/mas autores/as defendem que a terceira geração do movimento se estende de 1968 a 1989 tendo como uma das principais características a descentralização da História, nessa geração as aproximações com áreas como a Antropologia se intensificaram e a história cultural ganha espaço.

Uma outra corrente historiográfica que – a partir de suas formas de proceder, realidades estudadas e posicionamentos políticos e epistemológicos – tem possibilitado o fortalecimento da história oral é a História Vista de Baixo. Nascida na década de 1960 graças a iniciativa de historiadores como Edward Thompson (2012) e suas preocupações com as classes trabalhadoras. Essa abordagem visava produzir uma historiografia a partir da perspectiva das múltiplas categorias de sujeitos subalternizados como mulheres, trabalhadores/as, camponeses/as etc. Posteriormente, a História Vista de Baixo expandiu-se e ampliou seus domínios aos processos de subalternização resultantes de outros marcadores sociais da diferença como raça, sexualidade, religião e geração.

A Escola dos Annales propôs a ampliação das fontes históricas e uma aproximação com a ciência antropológica em sua terceira geração, enquanto a História Vista de Baixo demonstrou preocupações para com os excluídos da história (Perrot, 1988). Somam-se a esses dois paradigmas a revolução dos costumes francesa no movimento conhecido como “Maio de 68”, a emergência do pós-estruturalismo, dos estudos culturais e pós-coloniais. A confluência desses episódios reverberou em uma chegada às últimas décadas do século passado marcada pela necessidade de crítica aos modelos hegemônicos de produção do conhecimento; de revisitação do modelo sujeito *versus* objeto do saber e dos próprios paradigmas etnocêntricos da ciência histórica. Essa realidade complexa que demandava mudanças eficazes tornou-se um terreno fértil para as proposições da história oral.

Mesmo após todas essas reviravoltas, os estudos de práticas culturais e dinâmicas sociais baseadas majoritariamente na oralidade permaneceram tímidos na historiografia. O caso do Candomblé,³ e demais religiões afro-brasileiras, é bastante paradigmático nesse sentido. Com os estudos iniciais de Nina Rodrigues – passando pelas teses de Edison Carneiro, Ruth Landes, Arthur Ramos, Pierre Verger, Roger Bastide etc. – formulou-se uma tradição antropológica e sociológica de estudos afro-brasileiros, enquanto a produção historiográfica permaneceu econômica até as últimas décadas do século passado. Com a consolidação da história do tempo presente, os estudos de realidades sincrônicas na História amadureceram e os/as historiadores/as passaram a povoar esferas antes restritas aos domínios da Sociologia e da Antropologia. Conforme

3 Utilizaremos Candomblé com inicial maiúscula para nos referirmos à religião, enquanto candomblés em inicial minúscula e no plural quando diz respeito aos terreiros.

Rodolfo Fiorucci:

Na prática da história do tempo presente, o historiador está imerso no mundo em que vive, nas questões ideológicas, políticas, culturais e sociais, o que influencia o desenvolvimento de seu trabalho, pois é impossível desligar-se do presente e do seu meio. E não só isso, as suas escolhas de pesquisas também são orientadas por seu posicionamento intelectual e ideológico, como não poderia deixar de ser (Fiorucci, 2011, p. 117).

Isso significa que, diferentemente das modalidades de produção historiográfica que se debruçam sobre o passado, a história do tempo presente lida com acontecimentos que ainda não se deram por encerrado e que por estarem em pleno fluxo impedem as conclusões fechadas e as análises dos seus desdobramentos. Essas análises sincrônicas (no tempo dos acontecimentos) desafiam bastante os/as historiadores/as cujo processo de formação se volta majoritariamente às diacronias: ênfase nos processos em detrimento dos contextos. A história oral, portanto, se associa consideravelmente à história do tempo presente, pois mesmo que os episódios investigados já tenham se dado por finalizados, a presença de quem narra mostra que o processo de formulação das fontes coexiste ao tempo do/a pesquisador/a.

Antes dos *Annales*, o objetivo irrestrito da História era o passado e algumas correntes como o historicismo alemão e a Escola Metódica francesa, ambos no século XIX, buscavam recuperá-lo em sua integridade. Acreditava-se que o passado podia ser reconstituído tal como aconteceu. A ideia de recuperar o passado em sua inteireza recebeu duras críticas desde o início do século XX através da compreensão de que a História se trata de uma narrativa científica sobre o passado e não de sua reconstituição completa. Apesar das reformulações propostas desde a crítica à recuperação do passado até o nascedouro da história do tempo presente, a hegemonia dos estudos sobre os acontecimentos dados por encerrados e das fontes escritas permaneceu. Se nos voltarmos aos ditos e escritos sobre o Candomblé constataremos facilmente essa realidade.

Mas do que se trata propriamente essa religião que no início do século XX foi ignorada por uma historiografia voltada às fontes escritas e “objeto” de uma Antropologia marcada pelo evolucionismo e interessada em práticas consideradas exóticas ou primitivas?

Algumas definições

Entre os séculos XVI e XIX, centenas de negros/as foram forçadamente deslocados para o Brasil no âmbito do tráfico de escravizados/as. Embora os números variem conforme as fontes, há estimativas de que mais de quatro milhões de pessoas – entre

homens, mulheres e crianças – tenham desembarcado no país nesse período.

Como se sabe, as condições dessas travessias foram as mais desumanas possíveis. Negros e negras de diferentes grupos étnicos eram intencionalmente misturados nos portos africanos como estratégia para evitar motins a bordo dos navios. A diversidade de dialetos e práticas sociais dificultava a comunicação e, conseqüentemente, a organização de rebeliões. Esses indivíduos eram comprados em portos como os de Luanda (Angola) e Ouidah (Benin) e, posteriormente, embarcados em massa nos porões dos navios negreiros, em ambientes sem qualquer estrutura sanitária e submetidos à alimentação precária. As mortes por doenças eram bastante comuns, e os corpos dos que faleciam eram simplesmente lançados ao mar.

Essa realidade revela a lógica desumanizadora que orientava a compreensão dos colonizadores: os/as escravizados/as eram tratados/as como mercadorias vivas, sem qualquer reconhecimento de sua humanidade. Aqueles/as que sobreviviam à travessia transatlântica e chegavam em condições físicas minimamente adequadas eram forçados ao trabalho compulsório, exercendo as mais diversas funções desde a agricultura e a mineração até o serviço doméstico nas casas-grandes. Essas atividades mutaram ao longo do tempo, conforme as transformações das estruturas econômicas do país. De acordo com o historiador Boris Fausto, são quatro os principais ciclos de entrada de africanos no Brasil:

O ciclo da Guiné – segunda metade do século XVI; 2. O ciclo de Angola e do Congo – ápice no século XVII, mas com continuidade menor até o final do tráfico; 3. O ciclo da Costa da Mina – três primeiros quartos do século XVIII; 4. O ciclo da baía de Benim – entre 1770 e 1850, estando incluído aí o período do tráfico clandestino (Fausto, 2006, p. 51-52).

Esses ciclos trouxeram para esse compartimento do chamado Novo Mundo povos das mais diversas regiões e pertencentes a múltiplas etnias, contribuindo para a complexa formação cultural, econômica, social, linguística e religiosa do país. Conforme o sociólogo Reginaldo Prandi (2000a), eles pertenciam, em sua maioria, a dois troncos linguísticos: os bantos e os sudaneses. Entre os sudaneses destacam-se os chamados nagôs ou iorubás – um termo genérico que compreende diferentes grupos de língua e cultura iorubá, como os oyó, ijexá, ketu, ijebu, egbá, ifé, oxogbô e outros. Também integravam esse conjunto os fons e jejes (originários do reino de Daomé), os mahi e os haussás. Esses últimos, conhecidos na Bahia por sua civilização islamizada. Outros grupos de menor proporção na formação cultural brasileira foram os grúncis, tapas, mandingos, fântis e achântis, frequentemente designados genericamente como “minas”.

Já os bantos – que originaram os chamados Candomblé angola e Candomblé de caboclo – integravam os primeiros grupos étnicos que por aqui chegaram. São provenientes de regiões da África Central, como Angola, Congo e Moçambique. Foram

escravizados falantes das línguas bantas que contribuíram profundamente para a cultura brasileira e estiveram presentes em várias regiões do país, especialmente no Sudeste e Sul, eles foram fundamentais no trabalho agrícola, na mineração e em serviços urbanos durante o período colonial.

As diásporas e relações de poder comuns ao colonialismo europeu provocaram a extinção de muitas práticas e cosmologias tradicionais desses povos. No entanto, por meio de estratégias de resistência – simbólicas, espirituais e culturais –, outras permaneceram e foram constantemente reelaboradas. No que concerne às práticas religiosas, as fontes escritas do período colonial fazem referência inicialmente aos batuques e, posteriormente, trazem a expressão “calundu”, de origem angola-congolesa (Ligiéro, 2023). Essas expressões, anteriores à consolidação do termo Candomblé, remetem a exercícios difusos como rezas, atividades de cura, produção de unguentos e remédios, baseados em saberes ancestrais africanos. O termo calundu, provavelmente uma corruptela de *kilundu* (do idioma quimbundo), designa um estado de transe espiritual (Lopes, 2012). Isso evidencia que os ditos “rituais de possessão” já integravam o repertório religioso do calundu entre os séculos XVII e XVIII.

Para compreender a organização das religiões de matriz africana no Brasil, é fundamental considerar também outros fatores, como: as interferências cosmológicas do cristianismo; a transição das práticas rurais para as urbanas (Silva, 1995); a domesticação das ervas; os significados rituais das imolações de animais; o uso religioso da língua ancestral e a estruturação da chamada “família de santo”. Esses elementos revelam diferenças significativas entre os modelos rituais praticados na África e aqueles desenvolvidos no Brasil. Assim, a noção de resistência, muitas vezes associada, ao Candomblé não se refere apenas ao repúdio às influências ocidentais ou à busca por princípios africanos autênticos, mas também às reformulações e acomodações diante de cosmologias hegemônicas impostas durante a formação das religiões de terreiro.

Após a difusão das expressões “batuque” e “calundu”, ganha força o uso do termo Candomblé para nomear a religião dos orixás formada na Bahia no século XIX a partir das tradições iorubás com fortes influências dos costumes trazidos por grupos jejes (fons) e, em menor grau, por outras etnias africanas minoritárias (Prandi, 2005).

Além de designar essa religião, o termo Candomblé também pode significar “ação de orar”, sendo derivado da forma verbal *ku-dom-ba* ou *kulomba* – que significa orar, saudar ou invocar (Ligiéro, 2023). A partir do século XIX, o termo passa a nomear as religiões afro-brasileiras dedicadas ao culto de divindades como os orixás, voduns e inquices e se consolida como parte essencial da religiosidade e da resistência cultural afrodescendente no Brasil.

Se no continente africano os cultos a divindades como orixás, voduns e inquices estão relacionados às linhagens familiares e aos clãs, no Brasil o Candomblé se estrutura socialmente e cosmologicamente a partir da chamada “família de santo” (Lima, 2013) e “da estrutura hierárquica da corte de Oió, que serviu de modelo para os primeiros e

ainda tradicionais terreiros baianos da nação queto – Casa Branca do Engenho Velho, Gantois e Axé Opó Afonjá” (Vallado, 2010, p. 18). Enquanto o terreiro aparece como espaço sagrado, a família diz respeito à posição dos membros da confraria nesse espaço: babalorixá (pai de santo), ialorixá (mãe de santo), abiá (praticante não iniciado), iawô (praticante iniciado), ebomi (quem já conta com sete anos de iniciação e por isso é tratado como irmão/ã mais velho/a) etc. Para Vallado (2010), os postos e títulos sacerdotais também se relacionam com a corte de Xangô, em Oió, cidade nigeriana de onde vieram Iá Nassô, Iá Acalá e Iá Adetá, as fundadoras do templo mais antigo de Candomblé do Brasil: a Casa Branca do Engenho Velho (Ilê Axé Iyá Nassô Oká).

Em linhas gerais, podemos afirmar que o Candomblé se trata de uma religião afro-diaspórica cujas primeiras organizações simbólicas e rituais datam do período colonial e cujo processo de institucionalização remete à primeira metade do século XIX com a organização dos primeiros templos em Salvador (BA). Trata-se de uma religião iniciática e hierárquica na qual a contagem do tempo após a iniciação reverbera no *status* do/a praticante. Por exemplo, o/a iniciado/a só se torna apto a iniciar outros/as praticantes após sete anos de sua iniciação e da realização de uma obrigação ritual específica, o chamado *deká*. O Candomblé está dividido em nações,⁴ sendo as principais: jeje, ketu, nagô e angola, podendo haver hibridismo entre essas nações. Tais modalidades estão ligadas às origens étnicas dos grupos e isso interfere no panteão das divindades cultuadas, nas dinâmicas dos cultos e nas línguas rituais utilizadas nas cerimônias.

Por se tratar de uma prática cujos princípios cosmológicos e míticos não se justificam pela presença de um livro sagrado, os/as sacerdotes/isas têm certa autonomia junto aos modos de proceder. Evidentemente, as singularidades que destoam demasiadamente das convenções presentes na memória coletiva (Halbwachs, 2013) são execradas. Reginaldo Prandi (2000b) também tipifica o Candomblé como uma religião mágica, na qual os ordenamentos litúrgicos não estão diretamente relacionados às determinações éticas exteriores às comunidades de culto.⁵ A alcunha de religião mágica faz com que o Candomblé se distinga das religiões éticas, onde os permitidos e as interdições justificam ou são justificadas por demandas de uma sociedade mais ampla. Fundamental nesse sentido é a ideia de pecado que, além de universal, aparece como tabu imposto, do ponto de vista religioso e moral, aos/às praticantes das religiões

4 Luis Nicolau Parés (2018) afirma que entre os séculos XVII e VXIII o termo “nação” era utilizado pelos traficantes de escravos, missionários e oficiais administrativos das feitorias europeias na Costa da Mina para designar os grupos autóctones. O termo estava ligado ao senso de identidade dos estados monárquicos projetado sobre as empresas comerciais e administrativas na Costa da Mina. Posteriormente, passou a designar no Brasil as várias modalidades ritualísticas das religiões de origem africana. Logo, as “nações de candomblé” relacionam-se com a origem territorial e com as características que dão forma aos rituais.

5 O autor parte de uma distinção sociológica que informa a diferença entre religiões mágicas (aquelas baseadas em princípios de reciprocidade entre praticantes e divindades, processos de cura, resolução de questões imediatas e cotidianas) e religiões éticas (assentadas em princípios universalistas, são informadas pela necessidade da mortificação do corpo para a finalidade da salvação e centradas em divindades impositivas e não afeitas à reciprocidade ou trocas).

éticas. Diferentemente do pecado, as interdições ou tabus no Candomblé podem variar de acordo com a divindade de cada praticante ou com os fundamentos de cada nação.⁶ O/a pesquisador/a que pretende fazer uso da história oral deve permanecer atento a essas realidades simbólicas, além das questões relativas aos modos organizacionais do Candomblé enquanto religião.

Os ensinamentos nos terreiros são transmitidos de maneira majoritariamente oral, então o/a pesquisador/a deve sempre considerar as formas de narrar: os modos de converter palavras em ensinamentos cotidianos ou fundamentos sagrados. A ausência de escritos que justifiquem ritos e entendimentos de mundo também implica diretamente nas disputas de memória, na legitimidade dessa ou daquela modalidade e na representatividade dos/as mais antigos/as. É comum – no exercício da história oral – que os/as praticantes evoquem seu tempo de iniciação, sua linhagem sacerdotal e a legitimidade de sua casa em detrimento do que é feito em outras congregações. Cabe a quem se interessa pelos estudos nesses espaços analisar as fontes de maneira mais séria possível a fim de evitar (na medida do possível) que as produções científicas se convertam em dispositivos de validação dos/as interlocutores/as.

A dimensão do fuxico, da fofoca, das intrigas tão bem estudadas pelo antropólogo Júlio Braga (2019) também devem ser pontuadas, uma vez que o/a pesquisador/a está adentrando uma religião cujos mecanismos de subalternização, as disputas no mercado religioso e a ausência de dogmas universais resvalaram na formação de campo minado de valorações e sentidos. Além disso, nem tudo convém ser perguntado, em muitos aspectos o Candomblé valoriza o segredo e os não ditos, logo, cabe a familiaridade necessária para que se compreenda o que é passível ou não de questionamento.

As questões supracitadas, entre muitas outras, são dignas de atenção, pois se relacionam com as particularidades inerentes ao Candomblé enquanto campo de pesquisa. Muitas vezes, as obras que versam sobre a história oral, sobretudo as que têm caráter de manual, dispõem de um passo a passo para o fazer dessa metodologia, enquanto o nosso objetivo aqui é o de complementar o uso dessas obras a partir de provocações inerentes a um campo de estudos. Em *Memórias e narrativas: história oral aplicada* (2020), José Carlos Sebe Bom Meihy e Leandro Seawright, apresentam um desses percursos. Para eles, a pesquisa em história oral deve seguir um itinerário estruturado da seguinte forma: 1. Estabelecimento de um tema de pesquisa; 2. Elaboração de um projeto que contemple os/as possíveis interlocutores/as e a construção de um roteiro semiestruturada de questões – de preferência questões abertas onde os diálogos e as digressões se tornem possíveis; 3. Realização das entrevistas, que devem ser gravadas respeitando os limites dos/as participantes e observando as questões que possam causar constrangimento ou desconforto emocional; 4. Transcrição das entrevistas, tentando ao

6 Kizila ou ewó no Candomblé diz respeito a interdições que se relacionam com as especificidades das divindades ou com a individualidade do/a praticante. São, no geral, alimentos, cores, comportamentos e gestos, podendo estar também relacionadas às condições corpóreas, como a menstruação.

máximo formular textualmente as expressões, pausas e destaques gestuais da formação narrativa etc.; 5. O retorno ao campo com o material transcrito a fim de averiguar o que pode ou não ser divulgado; 6. Análise crítica das narrativas, sempre informando que elas foram coletadas em um determinado contexto temporal, haja vista que a depender das condições subjetivas do/a interlocutor/a as informações podem variar. Evidentemente, a proposta metodológica apresentada é ampla e passível de reformulações, pois:

Todo projeto de história oral baseado na expressão da memória se caracteriza por admitir flexibilidade e superação do mecanismo, condição que confere sentido ao que se conhece por ‘história de vida’ ou história feita no tempo vivo da memória. Os acontecimentos imprevisíveis do processo de entrevista acabam por possibilitar novas inclusões ou mudanças de rumos, gestual que, atendendo cadências de combinações, subjuga os procedimentos e determina novas abordagens (Meihy; Seawright, 2020, p. 34).

Portanto, além do itinerário apresentado, os/as pesquisadores/as devem se ater às particularidades relativas aos mais diversificados campos de investigação. Na seção seguinte, apresentamos e discutimos alguns desses aspectos a partir de imersões prévias nos terreiros. Além dos “como?”, “porquê?” e “quando?” da história oral, se faz necessário atentar às conjunturas simbólico-organizacionais particulares.

Tensões entre o oral e o escrito

Na obra supracitada, Meihy e Seawright (2020) discutem diferenças relevantes nas pesquisas que se debruçam sobre fontes orais e fontes escritas; diferenças essas que devem aparecer nos projetos de pesquisa que tem por foco cada uma dessas modalidades. Para eles:

Existem diferenças expressivas entre projetos feitos com apoio de documentação oral e documentação escrita. As aventuras procedidas com matrizes orais, apesar de premeditadas, são mais maleáveis e sujeitas a mudanças. Muitas vezes o rumo das entrevistas indica mudanças que, contudo, devem estar previstas no projeto. Os projetos feitos em cima de documentos escritos são menos flexíveis, menos abertos a diálogos. A existência do projeto no campo da história oral tem sua matriz na organização de estudos acadêmicos ou científicos ainda que não se restrinjam a eles em razão de sua inclinação pública (Meihy; Seawright, 2020, p. 33).

Considerar essa realidade não significa defender a existência de uma dicotomia intransponível entre tradições orais e tradições escritas. Muitas religiões entendidas como puramente orais também se utilizam da escrita e o Candomblé é um exemplo.

Tal questão é o foco central da obra *Entre a oralidade e a escrita: a etnografia nos candomblés da Bahia* (2010) da antropóloga Lisa Castillo. A autora afirma que durante muito tempo, a Antropologia, especialmente aquela de viés evolucionista predominante nas primeiras décadas do século XX, idealizou a oralidade como o principal meio de transmissão de saberes nos terreiros. Essa visão contribuiu para reforçar um binarismo entre tradições orais e escritas, perpetuando a ideia de uma separação rígida entre ambas. A partir da metade do século passado, a Antropologia passou a se dedicar à busca das estruturas inconscientes que fundamentariam as sociedades, o que se refletiu tanto na abordagem evolucionista quanto na estruturalista. Ambas mantiveram a compreensão de que o Candomblé se estrutura essencialmente a partir da oralidade.

Em contraposição a essas leituras, Castillo defende que a relação entre escrita e oralidade no Candomblé é dialética, ou seja, dinâmica e de interdependência. Para sustentar essa tese, a autora analisa diversos elementos: letreiros afixados nos muros dos terreiros; bilhetes deixados em oferendas; as controvérsias em torno da publicação dos chamados “cadernos de fundamentos”; fotografias preservadas nas mais antigas casas de Candomblé da Bahia; os textos reunidos por Edison Carneiro durante o II Congresso Afro-Brasileiro realizado em Salvador, em 1937 – evento que contou com contribuições de intelectuais, sacerdotes/isas e figuras que transitaram entre esses dois papéis; além da análise discursiva da valorização do saber acadêmico por parte de lideranças religiosas como a sacerdotisa Mãe Aninha do terreiro Opô Afonjá em Salvador. A autora também investiga os efeitos etnográficos na crescente visibilidade dos terreiros, tanto no que diz respeito à inserção da religião na esfera pública quanto às tensões internas causadas pela divulgação de conhecimentos considerados sigilosos.

Compreendemos a partir de provocações como as de Castillo (2010) que os/as pesquisadores/as devem observar os objetivos, extensões e limites da escrita (e dos documentos escritos) nos terreiros. Muitos/as sacerdotes/isas consideram que a escrita põe a tradição em declínio, uma vez que a codificação do saber pode fazer a palavra perder a sua potência sagrada. No Candomblé tudo possui axé (força vital); cantigas, pessoas, comidas votivas, objetos da cultura material sacralizados etc. Axé se ganha e se perde, aumenta e diminui, pode ser ampliado ou minimizado. Com a palavra não é diferente e o seu princípio dinâmico de axé se chama ofó. O ofó, poder encantatório da palavra, informa que algumas palavras não devem ser pronunciadas e que outras devem ser pronunciadas em circunstâncias específicas. Trata-se de uma manifestação do axé através da fala.

A dimensão encantatória da palavra se relaciona com uma série de atos que a pronúncia de algumas palavras pode instituir. Por exemplo, os nomes das pessoas mortas, quando citados, devem ser seguidos da palavra “awô”, que sinaliza a condição de alguém que já faleceu, ao passo que vivifica a memória daquele ente. A expressão “awô” demarca um espaço entre o mundo dos vivos e o dos mortos, além de servir como saudação a quem já não se encontra mais presente. Sinaliza ainda que o “egum”⁷ da pessoa mencionada não

7 Como se chama o espírito das pessoas mortas.

está sendo convocado.

No mesmo sentido, em alguns templos se informa que a expressão “Iami Oxorongá”⁸ não deve ser citada fora das atividades cerimoniais relacionadas a essas divindades de arquétipo feminino. Isso se dá pelo fato de que a palavra carrega uma potência cósmica onde a menção pode ser confundida com uma invocação. No contexto dos ritos iniciáticos, o/a neófito/a também recebe um nome sagrado, o “orunkó”. Essa nova identidade é falada pelo/a praticante incorporado/a com o seu orixá na cerimônia pública que apresenta o/a recém-iniciado/a à comunidade de culto e não deve ser repetido sem necessidade. O/a pesquisador/a em história oral deve se manter atento/a às expressões, seus sentidos semântico-rituais e o significado dos gestos que as acompanham; tal cuidado evitará a ativação de termos indevidos ou a transcrição de palavras que carecem necessariamente de uma extensão simbólico-corpórea.⁹

Esses exemplos são bastante salutares no que tange às tensões entre o oral e o escrito no Candomblé. Diferentemente de outras tradições religiosas, o poder da palavra (princípio do ofó) pode fazer com que determinadas expressões venham a desestabilizar as ordens cósmicas vigentes quando pronunciadas. Na construção do roteiro semiestruturado de questões, na realização das gravações e nas transcrições das entrevistas, deve-se observar que a palavra no Candomblé é mais que sentido lógico e informação, é movimentação de energia e dinamismo de axé.

Mas a necessidade de uma familiaridade prévia com os terreiros antes da gravação de entrevistas está para além daquilo que pode ou não ser mencionado enquanto palavras encantatórias, diz respeito também ao modo como as perguntas são estruturadas e realizadas. Em uma religião onde impera as disputas entre as comunidades de culto (Maggie, 2001), os segredos (Prandi, 2005), a fofoca (Braga, 2019) e outras questões, é preciso manipular informações com responsabilidade, evitar envolvimento direto nas trincheiras internas etc. Essa postura não está condicionada à ideia de neutralidade científica, mas aos problemas que podem dificultar o desenvolvimento das investigações. Os trâmites que devem ser feitos na relação entre as partes que integram uma pesquisa em história oral estão entre as maiores dificuldades no exercício dessa metodologia. Os estados emocionais dos sujeitos da experiência vivida além de deixarem muitas vezes o/a pesquisador/a em uma zona de insegurança ainda reverberam diretamente na construção das narrativas que serão transcritas e analisadas. Nas palavras de Jorge Lozano:

[...] apesar dos entusiasmos que ainda possa suscitar como método historiográfico, a história oral conserva uma espécie de rótulo de ‘segunda classe’, sendo menosprezada pelos seguidores de uma tradição um tanto clássica do historicismo e de algumas versões atuais do quantitativismo e do objetivismo rasteiro que subsistem nas ciências sociais e humanas. Isso é em grande parte compreensível

8 Divindades ancestrais conhecedoras dos segredos da criação e são também chamadas de Adjés.

9 Ao citar os nomes das pessoas falecidas também se costuma estalar os dedos.

não só porque ainda não existe um corpus abundante e significativo de trabalho historiográfico com base na construção e no emprego de fontes orais, mas também e é esse o motivo mais comum, por causa da natureza da matéria-prima utilizada por esse tipo de historiador: a *oralidade* vertida em depoimentos e tradições, relatos e história de vida, narrações, recordações, memória e esquecimentos etc., todos esses rótulos como elementos subjetivos de difícil manejo científico (Lozano, 2006, p. 18).

As complexidades associadas à esfera da subjetividade na história oral não devem desencorajar os/as pesquisadores/as. Todas as metodologias de pesquisa apresentam seus entraves e com a história oral não seria diferente. Entretanto, exatamente por mobilizar sensações, anseios e emoções, os cuidados para com a história oral devem extrapolar as preocupações com produção científica e alcançar a dimensão do respeito aos diferentes modos de vida.

Pesquisas realizadas no Ilê Asé Iyemonjá Iya Sabá no município de Areia Branca (RN) entre os anos de 1999 e 2011, bem como as desenvolvidas no Ilê Axé Oyá Gingan em Campina Grande (PB) entre 2016 e 2022 – um terreiro de nação ketu e outro de nação nagô-egbá, respectivamente – resultaram em produções que versam sobre os mais variados temas.¹⁰ Apesar das diferenças territoriais quanto aos locais onde as casas estão situadas, a temporalidade e os interesses das investigações, nesses dois recintos se mantém, cada um ao seu modo, os cultos das divindades de origem iorubá no Brasil. Ambas as experiências de pesquisa convergem para a atenção que deve ser dada às questões aqui suscitadas e que, evidentemente, devem ser consideradas em outros espaços de culto: as tensões entre o que pode ser revelado e o que deve ser mantido em sigilo no âmbito das tradições orais; a tomada dos/as praticantes mais antigos/as como produtores de memórias indispensáveis à manutenção das tradições; o caráter sagrado da palavra verbalizada etc.

É importante frisar que nos terreiros não é conveniente indagar sobre todas as questões que podem suscitar dúvidas, e que a experiência junto às casas é a única forma de proporcionar o amadurecimento necessário para situar o/a pesquisador/a e seus interesses junto à comunidade de culto. Uma alternativa que tem se mostrado frutífera – não só para a produção acadêmica, mas para com as experiências de sociabilidade também – é a junção da história oral com a etnografia (Medeiros, 2024). Por mais que em alguma pesquisa não seja possível desenvolver uma etnografia com base em todos os princípios que regem tal operação, cabe incorporar um ensinamento primordial: a interação com o campo. É indispensável que antes de qualquer pesquisa nos terreiros sejam analisados os modos de vida, as organizações sociais, as relações estabelecidas com o sagrado e afins. Essa aproximação possibilita construir um roteiro de questões respeitando as especificidades do campo, entender as circulações entre o narrado e o escrito, além das comuns disputas de memória.

10 Consultar: Anselmo (2005, 2011) e Medeiros (2022).

Observar os gestos em momentos cerimoniais ou não é um exercício indispensável para que o/a pesquisador/a entenda em que momento os movimentos corpóreos substituem, complementam, interditam ou potencializam a palavra falada. Em história oral “a presença física, dialógica, o ‘olho a olho’, pelo menos no início do projeto, faz-se fundamental” (Meihy; Seawright, 2020, p. 22), principalmente em realidades onde a palavra além de possuir uma dimensão encantatória costuma estar conjugada a gestos igualmente litúrgicos.

Os artefatos nos quais a escrita mais se expressa no Candomblé são, sem dúvidas, os cadernos de fundamento. Trata-se de blocos de anotações onde os/as religiosos/as costumam registrar cantigas, receitas de alimentos votivos, modos de proceder nas cerimônias, narrativas míticas etc. Os cadernos costumam ser pessoais, podendo algumas informações ser compartilhadas entre integrantes de uma mesma confraria. Eles são formas de registrar saberes passíveis de desaparecimento e provam que a economia dos textos escritos no Candomblé não se relaciona com a incapacidade de escrita, mas com uma cosmologia onde a escrita não alicerça verdades irrevogáveis como nas religiões de livro. O caso do caderno de Agenor Miranda da Rocha é um emblema das tensões entre oralidade e escrita. Sobre o material, Armando Vallado considera que:

Nas primeiras décadas do século XX, quando o candomblé se consolidava, o então jovem Agenor Miranda Rocha [...], copiou num caderno os mitos do jogo de búzios ditado por sua mãe de santo, Aninha Obabiyi, fundadora do Axé Opô Afonjá. Durante longo período, o Prof. Agenor deixou que copiassem seus escritos, com o intuito de ajudar aqueles que necessitavam de tais conhecimentos. Um desses exemplares esteve nas mãos de Mãe Agripina, escolhida por Mãe Aninha para dirigir o Axé Opô Afonjá no Rio de Janeiro. Nos anos de 1950, mãe Agripina emprestou seu caderno a Mãe Senhora, então ialorixá do Axé Opô Afonjá de Salvador, que, recebendo a visita do etnógrafo e fotógrafo Pierre Verger, cedeu-lhe também tal exemplar. De posse deste, Verger atribuiu sua autoria a Mãe Agripina (Vallado, 2010, p. 134).

Em conformidade com o autor, em 1982 o texto foi traduzido e publicado na África por Willfred F. Fauserr e José Mariano Carneiro da Cunha e a autoria do escrito foi atribuída a Mãe Agripina, sem qualquer citação do professor Agenor. No Brasil, cerca de 60 anos depois, os escritos foram compilados pelo sociólogo Reginaldo Prandi e publicados com o título *Caminhos de Odu: os Odus do jogo de búzios, com seus caminhos, ebós, mitos e significados, conforme ensinamentos escritos por Agenor Mirada Rocha em 1928 e por ele mesmo revistos em 1998* (1999). Após a divulgação do caderno, os escritos de Agenor Miranda passaram a povoar os terreiros e causar verdadeiras contendas entre o povo de santo. Para uns/umas, a atitude do professor foi louvável, haja vista a materialização de conhecimentos (antes restritos à oralidade) que poderiam se perder definitivamente; enquanto outros/as criticaram a popularização de saberes associados aos ritos divinatórios que devem ser transmitidos pela oralidade.

Por mais que a iniciativa de Agenor Miranda tenha sido louvável, a recepção do texto provocou discórdias de inúmeras ordens: o jogo de búzios, em suas diferentes modalidades, é uma das práticas mais envoltas em mistérios e necessidade de aprendizados contínuos, daí o argumento de que os saberes que o perpassam não devem se reduzir a manuais, mas integrar exercícios e diálogos com os/as mais velhos/as. As mesmas críticas na contemporaneidade se destinam a quem faz uso de apostilas, vídeos e outros materiais fartamente disponíveis na internet sem a devida filiação a uma comunidade de culto.

Além dos escritos do professor Agenor, a circularidade entre o oral e o escrito nos candomblés se manifesta em torno de outras produções e teses acadêmicas. Aqui, é possível citar a ideal de “pureza nagô” defendido por Nina Rodrigues (2014); as obras de José Flávio Pessoa de Barros (2025) e Pierre Verger (1995) sobre os usos rituais das folhas; o matriarcado apontado por Ruth Landes (2002); as narrativas míticas dos orixás catalogadas por Reginaldo Prandi (2001), entre outros textos. Assim como as publicações de cunho acadêmico bem recepcionadas pelo povo de santo, ainda existem os textos de sacerdotes/isas e outros/as praticantes sobre múltiplas questões litúrgicas e cosmológicas. Dessa forma, as pesquisas que tenham por base a história oral devem estar atentas às circularidades entre o oral e o escrito a fim de se evitar a crença no exclusivismo da oralidade, bem como os perigos em torno da adoção de pesquisas acadêmicas como manuais religiosos.

É fundamental que as pesquisas baseadas em história oral no Candomblé considerem que, desde pelo menos a metade do século passado, os escritos acadêmicos sobre as religiões de origem africana são incorporados nos terreiros. Ao passo que teses alicerçadas na ciência antropológica (sobretudo) e os manuais com informações ritualísticas passaram a adentrar os espaços de culto, e uma série de incorporações, críticas e ampliações das informações foram possíveis. Essa realidade mostra uma complexa capacidade de agência do povo de santo em operacionalizar saberes forjados em cima dos seus modos de vida e formas de culto.

O fazer da história oral deve considerar que essas tradições se colocam como tradições orais porque a indispensável potência da palavra e as formações narrativas ainda são os elementos que norteiam a transmissão-recepção dos saberes. Essa realidade não deve significar um exclusivismo da oralidade para que não se reforce o estereótipo de que os terreiros são conglomerados de iletrados. É preciso compreender em que medida os textos escritos existem e são utilizados nos terreiros, sob pena de que se idealize uma realidade em detrimento do estudo das complexidades que a marcam.

Considerações finais

Analisamos e discutimos as especificidades do fazer em história oral no contexto

do Candomblé, partimos de uma breve genealogia da formação dessa forma de religião no Brasil, objetivando evidenciar como podem se dar os modos de pesquisa junto às comunidades de culto. Pontuamos que a história oral não se trata de uma metodologia lacunar que deve suprir as ausências documentais, mas uma operação específica que considera os usos da narrativa, a dimensão da memória e da história do tempo presente em comunidades majoritariamente baseadas na oralidade ou não.

Em história oral deve-se partir de uma escuta sensível e de uma aproximação com os modos de vida e sociabilidade que se pretende investigar. Desse modo, devemos pensar sobre a dimensão política dessa metodologia a fim de que não reiteremos a lógica salvacionista que pretende “dar voz” aos excluídos da história; pelo contrário, é preciso estabelecer mediações, compreender a importância dos sujeitos que não tiveram suas narrativas registradas nas fontes clássicas e entender como a dimensão da memória mobiliza realidades sociais.

Quanto às tensões entre o oral e o escrito, é importante que os/as pesquisadores/as estejam atentos à informação de que o Candomblé se trata de uma religião oral. Há uma incompletude nessa sentença, trata-se de uma religião oral no sentido dos saberes que são transmitidos oralmente, mas a dimensão do escrito povoa os terreiros há mais de meio século. É preciso que o/a pesquisador/a esteja atento às possibilidades de provocar desconfortos e aprenda em seu ofício a lidar com um campo muitas vezes completamente diferente do esperado. O fazer em história oral no Candomblé deve, por excelência: valorizar práticas muitas vezes tidas como a-históricas pela suposta ausência da escrita; sinalizar a importância singular das circularidades entre a oralidade e a escrita; romper com a lógica “sujeito *versus* objeto” na produção do conhecimento. Por fim, apresentar para as formas hegemônicas de fazer ciência – herdeiras diretas do racionalismo ocidental – a sofisticação nos modos de produzir, transmitir e preservar saberes em tradições que dispunham de tudo para sequer existirem.

Referências

BARROS, José Flávio Pessoa de; NAPOLEÃO, Eduardo. *Ewê òrìsà: uso litúrgico e terapêutico do vegetais nas casas de candomblé jeje-nagô*. 14. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2025.

BRAGA, Júlio. *Fuxico de candomblé: estudos afro-brasileiros*. Feira de Santana: UEFS Editora, 2019.

CASTILLO, Lisa. *Entre a oralidade e a escrita: a etnografia nos candomblés da Bahia*. Salvador: EDUFBA, 2010.

FAUSTO, Boris. *História do Brasil*. 12 ed. São Paulo: EDUSP, 2006.

FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína. Apresentação. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína (Org.). *Usos & abusos da história oral*. 8. ed. Rio de Janeiro: Editora

FGV, 2006. p. vii-xxv.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. Tradução Beatriz Sidou. 2. ed. São Paulo: Centauro, 2013.

LANDES, Ruth. *A cidade das mulheres*. Tradução Maria Lucia do Eirado Silva. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

LIGIÉRO, Zeca. *Iniciação ao Candomblé*. 9 ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2023.

LIMA, Vivaldo da Costa. *A Família de Santo nos Candomblés Jeje-Nagôs da Bahia: um estudo de relações intragrupais*. Salvador: Corrupio, 2013.

LOPES, Nei. *Novo dicionário banto no Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas, 2012.

LOZANO, Jorge Eduardo Aceves. Prática e estilos de pesquisa na história oral contemporânea. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína (Org.). *Usos & abusos da história oral*. 8. ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006. p. 1525.

MEDEIROS, Lucas Gomes de. *Cosmopercepções afro-ameríndias: memórias, gênero e sexualidade nas religiões de terreiro de Campina Grande-PB (1955-2022)*. Tese (Doutorado em História) – UFRPE, Recife, PE, 2022.

MEDEIROS, Lucas Gomes de. Enterreirando métodos e disciplinas: por uma historiografia das religiões de terreiro. *Revista Brasileira de História das Religiões*, São Luís, v. 17, n. 49, p. 187214, jan./abr. 2024.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom; SEAWRIGHT, Leandro. *Memórias e narrativas: história oral aplicada*. São Paulo: Contexto, 2020.

NIETHAMMER, Lutz (Org.). *Lebenserfahrung und kollektives Gedächtnis*. Die Praxis der “Oral History”. Frankfurt a.M.: Syndikat, 1980.

PARÉS, Luis Nicolau. *A formação do candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*. 3. ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2018.

PERROT, Michelle. *Os excluídos da história: operários, mulheres e prisioneiros*. Tradução Denise Bottmann. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

PRANDI, Reginaldo. De africano a afro-brasileiro: etnia, identidade, religião. *Revista USP*, São Paulo, n. 46, p. 52-65, 2000a. Disponível em: <https://revistas.usp.br/revusp/article/view/32879>. Acesso em: 2 out. 2025.

PRANDI, Reginaldo. Hipertrofia ritual das religiões afro-brasileiras. *Novos Estudos – CEBRAP*, São Paulo, n. 56, p. 77-88, 2000b.

PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos Orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

PRANDI, Reginaldo. *Segredos guardados: orixás na alma brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

ROCHA, Agenor Miranda. *Caminhos de Odu: os Odus do jogo de búzios, com seus caminhos, ebós, mitos e significados, conforme ensinamentos escritos por Agenor Miranda Rocha em 1928 e por ele mesmo revistos em 1998*. Organização Reginaldo Prandi. Ilustrações Pedro Rafael. Rio de Janeiro: Pallas, 1999.

RODRIGUES, Nina. *O animismo fetichista dos negros baianos*. 2. ed. Salvador: P55 Edição, 2014.

SILVA, Vagner Gonçalves da. *Orixás da Metrópole*. Petrópolis: Vozes, 1995.

THOMPSON, Edward Palmer. A história vista de baixo. In: NEGRO, Antonio Luigi; SILVA, Sergio (Org.). *As peculiaridades dos ingleses e outros artigos*. Campinas: Editora da Unicamp, 2012. p. 185-201.

VALLADO, Armando. *Lei do santo: poder e conflito no candomblé*. Rio de Janeiro: Pallas, 2010.

VERGER, Pierre Fatumbi. *Ewé: o uso das plantas na sociedade iorubá*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

Recebido em 12/11/2025

Versão final reapresentada em 09/03/2026

Aprovado em 26/03/2026

Contribuições dos autores: Lucas Gomes de Medeiros: delimitação do tema, pesquisa de campo, planejamento da pesquisa, escrita do texto; Guilherme Paiva de Carvalho: escrita do texto, levantamento bibliográfico, planejamento da pesquisa; Eliane Anselmo da Silva: escrita do texto, pesquisa de campo, revisão, análise dos dados e sugestões teóricas.

Fonte de financiamento: Fundação de Amparo e Promoção da Ciência, Tecnologia e Inovação do RN (FAPERN).

Conflito de interesses: nada a declarar.