

TRADIÇÃO ORAL AFRO-BRASILEIRA AS RAZÕES DE UMA VITALIDADE*

Emilio Bonvini**

Tradução: Karim Khoury

Revisão Técnica: Yara Aun Khoury

Resumo

Compartilhar tradições orais assegura a conservação da história dos costumes de um povo. A escravidão e as condições em que encontraram os escravos não conseguiram enfraquecer a tradição oral afro-brasileira, por meio da qual os negros preservaram a sua identidade e afirmaram sua dignidade. Embora não haja risco de desaparecimento dessas tradições, elas permanecem ainda em grande parte desconhecidas.

Palavras-chave

Tradições orais, costumes, identidade afro-brasileira.

Abstract

Sharing oral traditions ensures the preservation of the history of a people's customs. Slavery and the conditions in which the slaves were found in Brazil could not weaken the Afro-Brazilian oral tradition, by means of which the blacks preserved their identity and asserted their dignity. Although there is no risk that these traditions might disappear, the majority of them still remain unknown.

Key-words

Oral traditions, customs, Afro-Brazilian identity.

* "Tradition orale afro-brésilienne. Les raisons d'une vitalité" (edição dedicada a Geneviève Calame-Griaule). *Graines de parole. Puissance du verbe et traditions orales*. Paris, Centre National de la Recherche Scientifique/Inalco, 1989.

** CNRS, Paris.

“Na África, quando um velho morre, é uma biblioteca que queima!”

Quem ousará dizer que este aforismo de A. Hampâte Bâ, constantemente citado, terá sido, durante os últimos vinte anos, uma poderosa incitação à coleta sistemática de textos orais e um retumbante alerta sobre a importância da tradição oral na África negra?

Este grande sábio africano nunca se cansou de insistir nesta imperiosa necessidade. Num artigo recente, que consagrou à tradição oral, ainda escrevia:

Nós nos encontramos atualmente, em tudo que tange à tradição oral, diante *da última geração de grandes depositários*. É por isso que o esforço da coleta deve se intensificar nos próximos dez ou quinze anos; depois disso os grandes monumentos vivos da cultura africana terão desaparecido, e, com eles, os tesouros insubstituíveis de um ensinamento particular, ao mesmo tempo material, psicológico e espiritual, fundado no sentimento de unidade da vida, cuja fonte se perde na noite dos tempos. (A. Hampâte Bâ. 1980, p. 229)

Um tal aforismo, se levado ao pé da letra, correria o risco, em razão da sua brevidade e da sua densidade, de desnaturar a visão global que o próprio autor tem da tradição oral. Esta é mais do que um conjunto de textos orais e ultrapassa os contornos de um indivíduo:

Ao contrário do que alguns poderiam pensar [diz ele no mesmo artigo], a tradição oral africana não se limita, de fato, a contos e lendas, ou mesmo a narrativas místicas e históricas, e os *griots*¹ estão longe de ser os únicos conservadores e transmissores qualificados. A tradição oral é a grande escola da vida, cobrindo e envolvendo todos os aspectos. Ela é, ao mesmo tempo, religião, conhecimento, ciência da natureza, iniciação à profissão, história, divertimento e recreação, sendo que qualquer detalhe pode permitir alcançar a Unidade primordial. Fundada com base na iniciação e na experiência, ela engaja o homem em sua totalidade, e, neste sentido, podemos dizer que ela contribuiu para criar um tipo de homem particular e para moldar a alma africana. (Idem, p. 193)

É, portanto, uma “tradição viva”, segundo o título do artigo citado. Nós acrescentaremos que ela só existe para a vida e a sobrevivência do grupo porque qualquer grupo humano somente vive na medida em que consegue fazer com que todos seus membros

1 *Griot*: negro da África pertencente a uma casta especial ao mesmo tempo poeta, músico e feiticeiro (N.T.).

participem da experiência comunitária e sobrevive somente se consegue assegurar uma continuidade desta participação. Para que o grupo possa viver e sobreviver, é preciso uma dupla transferência de experiência: uma que se efetue no eixo do tempo, o “tempo comunitário”, aquele que constrói diacronicamente a história do grupo, a outra que se realiza no interior do espaço do grupo ou “espaço comunitário”, lá onde o vivido do grupo expande todas suas potencialidades de vida, junto a todos os seus membros e justamente hoje. É deste intercâmbio contínuo que depende a vitalidade do grupo.

Ora, em contexto de oralidade, é a troca direta da palavra que permite a transferência da experiência no meio do grupo e, por aí, a sua vida e sua sobrevivência. Este intercâmbio, como fato comunitário, situa-se além do intercâmbio lingüístico interindividual. Ele é, além disso, endossado por “palavras organizadas”, estreitamente ligadas à experiência total do grupo, aquela do passado, do presente e do futuro. São palavras “comunitárias”, atravessadas de um lado a outro por todo o vivido do grupo, orientadas para este vivido num vai-e-vem dialético, no qual o vivido se reflete nas palavras e no qual estas, uma vez proferidas, repercutem, por sua vez, no vivido. Estas palavras “comunitárias” organizadas, diferenciadas, especializadas em gêneros múltiplos, são os textos orais, verdadeiros “espelhos falantes” da vida de um povo, segundo a feliz expressão de G. Calame-Griaule, pois é toda a vida da sociedade de ontem e de hoje que está fundida nos textos orais. Trata-se, portanto, de palavras especializadas na transferência “espaço-temporal” da experiência do grupo e, por aí, verdadeiras palavras “tradicionais” no sentido pleno do étimo latino: *tradere*, “transferir”, “transmitir”, palavras aptas a “transferir” a “transmitir” a experiência do grupo. Estas palavras se inscrevem na trajetória de vida do grupo e constituem, juntas, a tradição oral. É por isso que, apesar de concebidos no anonimato, os textos orais apresentam-se sempre como palavras densas, que dizem respeito à vida do grupo, aquela de ontem, de hoje, de amanhã.

A palavra “tradição”, portanto, só adquire o seu significado pleno quando se refere a essa dimensão espaço-temporal da experiência do grupo: ela se enraíza no passado para permitir ao vivido de hoje orientar-se, sem descanso e por meio de um mesmo impulso, para o amanhã. A tradição só pode ser um ato de comunidade. Ela faz corpo com ela. Graças a ela, uma comunidade se recria por si mesma. Ela faz ser de novo aquilo que ela foi e aquilo que ela quer ser. Assim nos parece ser a profunda dinâmica da tradição oral na África negra.

Mas o que se passa no Brasil? Podemos aplicar à realidade “afro-brasileira” o mesmo aforismo de A. Hampâte Bâ?

No início, entre os escravos, não havia velhos, portanto não havia “bibliotecas vivas” susceptíveis de assegurar a vida e a sobrevivência da “cultura africana”. Além disso, o termo “tradição”, implicando, por definição, uma transferência “espaço-temporal” da experiência do grupo, é aplicável à realidade afro-brasileira, quando, na origem, não havia uma comunidade pré-constituída, mas, de preferência, uma comunidade de desgraça, entre indivíduos deliberadamente dissociados de seus congêneres? No Brasil, “vida” e “sobrevivência” não podiam ter o mesmo significado que na África; o escravo negro, surrado, acorrentado, condenado à escravidão, devia primeiro, e sobretudo, viver e sobreviver como indivíduo e concentrar todas as suas energias para resgatar sua dignidade de ser humano. Se existia uma “tradição oral”, ela só podia ser, de certa maneira, “desviada” de seu objetivo africano inicial, dirigida para uma “vida” e uma “sobrevivência” novas e diferentes no seu conteúdo.

Ora, 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, as mais numerosas, em português. Através destas “palavras”, é bem uma “alma” africana que sobreviveu e que vive ainda hoje no Brasil.

Diante desta herança, podemos adotar duas atitudes diametralmente opostas, análogas àquelas que podemos adotar diante de uma garrafa meio cheia ou meio vazia.

Por um lado, podemos temer e lamentar a perda irreparável destas “palavras”. Nós mesmos sentimos esta inquietação quando, querendo fazer uma investigação sobre a herança *gurunsi* – área privilegiada de nossos trabalhos anteriores no oeste da África –, responderam-nos que a presença dos *gurunsi* em Salvador, na Bahia, havia terminado por volta dos anos 30. Não pudemos verificar esta informação e esperamos ainda encontrar, em algum lugar, os descendentes destes *gurunsi* dos quais Nina Rodrigues, no fim do século passado, havia recolhido 120 palavras e sobre os quais Deoscoredes dos Santos publicou dois contos em 1961.

É certo que várias “palavras” extremamente preciosas desapareceram e correm o risco de desaparecer para sempre com o desaparecimento das comunidades que lhes deram origem, como foi o caso dos “negros malês” (negros islamizados de origem *peule* e *hausa*), desaparecidos no final do século passado.

Seja os exemplos dos contos, que foram objeto de algumas coletâneas recentes, em particular *Os mitos africanos no Brasil*, coletânea de 55 contos publicada em 1937, por Souza Carneiro, *Contos negros da Bahia*, coletânea de 30 contos, publicada em 1961, por Deoscoredes M. dos Santos; *Contos crioulos da Bahia*, coletânea de 22 contos, do mesmo autor, publicado em 1976; *Lendas africanas dos Orixás*, coletânea de 24 contos publicada em 1985, por P. F. Verger. É pouco, muito pouco, porque nós estamos certos de que os contos de origem africana e aqueles que podemos classificar como “afro-brasileiros” podem ser avaliados em milhares. As coletâneas citadas dizem respeito somente aos contos atestados no leste da Bahia, e limitam-se, além disso, à tradição oral *yoruba*, com exceção da coletânea de Souza Carneiro, que tem oito contos *hausa* e uma quarentena de contos *bantu*.

Ora, é bem Souza Carneiro que, em seu texto escrito há cinquenta anos, apontava a existência de especialistas (os *akalô*) da tradição oral que, já naquela época, haviam se tornado raros. A passagem que se refere a esta afirmação merece ser citada em razão da antiguidade do texto e pelo fato de este trabalho ser praticamente desconhecido:

Aquele que entra em contato com um *acalô* – *akpalô* em *yoruba* – é obrigado a reconhecer nele uma enciclopédia viva: ele descreve a história de seu povo e relata sempre com as mesmas palavras, os mesmos gestos, a mesma voz, a mesma música e as mesmas cadências aquilo que lhe foi transmitido pelos mais velhos a outros *acalôs*. Nos candomblés (cultos afro-brasileiros) encontramos esses homens de memória prodigiosa... educados desde a infância como se eles tivessem nascido na África, falando a língua paterna, conhecendo os mistérios do Feiticismo, iniciados... mas raros hoje em dia... (S. Carneiro, 1937, p. 125)

O perigo de uma perda irreparável é, portanto, muito real, também no Brasil. A coleta de textos orais é urgente. Infelizmente ela apenas começou, e é conduzida de uma maneira pouco sistemática ou insuficientemente rigorosa.

Por que uma tal lentidão na coleta? Negligência? Não cremos. A razão é outra e é imputável à especificidade mesma da tradição oral afro-brasileira, o que nos leva à segunda atitude que podemos igualmente adotar diante deste tipo de material.

Podemos de fato considerar a tradição oral, atestada atualmente no Brasil como um incomparável sucesso de uma vontade individual e coletiva de se impor a um meio

particularmente hostil, pois os negros conseguiram salvaguardar suas crenças e suas sensibilidades, e continuar eles mesmos, apesar de tudo, e, melhor ainda, tornar suas crenças atrativas aos olhos daqueles que, por sua cultura, são os descendentes diretos de seus antigos mestres. Daí a proliferação atual dos cultos afro-brasileiros, verdadeiros centros culturais africanos no Brasil.

Nesse contexto, ao contrário das aparências, a tradição oral, tal como ela tomou forma no Brasil, 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. É até legítimo formular uma hipótese: pelo fato de ela ter conseguido sobreviver ao ciclone da escravidão, a tradição oral afro-brasileira carregaria em si os traços estáveis da tradição oral africana, aqueles que podem resistir à prova do espaço e do tempo, em uma palavra: a invariabilidade necessária e suficiente para que uma tradição permaneça “viva” apesar das vicissitudes da história. Assim, ela constituiria uma forma de protótipo evolutivo para o qual poderia, aliás, evoluir a tradição oral africana de hoje, confrontada aos problemas ocorridos pelo seu encontro inevitável com a modernidade. Nesse caso, o medo de “perdas irreparáveis” seria infundado.

De que se trata exatamente? Qual é a identidade real da tradição oral afro-brasileira? Em nossa opinião, ela se caracteriza pelo fato, por um lado, de se apoiar em um dispositivo solidamente ancorado no valor atribuído à noção de Palavra e ao Sagrado; por outro lado, pelo fato de evoluir constantemente entre dois pólos, a manutenção do passado e a inovação no presente.

A noção de palavra

Parece-nos que existe, em primeiro lugar, o valor intrínseco atribuído à *palavra*. Em razão das forças ocultas nela depositadas, ela é considerada, na sua formulação e na sua proferição², como um agente ativo, eficaz. Citaremos somente um exemplo, aquele da colheita das plantas em vista da sua utilização para fins rituais. Cada planta deve ser colhida em condições particulares. A pessoa encarregada deve ter o “corpo limpo”, ou seja, ela abstém-se de relações sexuais na noite precedente. Ela penetra,

2 *Profération*: no contexto, significa proferir (N.T.).

então, na mata após ter cumprimentado a divindade masculina das folhas com palavras apropriadas. Em seguida, ela deve se abster de pronunciar o nome de certas folhas, pois elas poderiam se esconder e seria impossível colhê-las. As horas de colheitas são, aliás, diferentes para cada planta, tanto que são necessários vários dias para se juntar todas elas. Cada folha deve ser cumprimentada com palavras rituais especiais que as tornam sagradas. É pela virtude destas palavras que as folhas têm uma força. Sem elas, as folhas não podem ter efeito. Se, por acaso, não for encontrada a folha do tipo desejado, pode-se, então, substituí-la por uma outra mais ou menos semelhante. Ela vai assumir a mesma força que a primeira, sob a condição de que as palavras rituais tenham sido pronunciadas.

Devemos essas informações a Gisèle Cossard que, em sua tese *Contribuição ao estudo dos candomblés no Brasil: o candomblé Angola* (Paris, 1970), assinala também um outro exemplo, no qual a substituição se torna possível graças ao poder da palavra: “Se faltar um certo animal na hora do sacrifício, uma galinha d’angola, por exemplo, basta pegar uma pena desta ave, picá-la entre as penas de uma galinha e, no momento do sacrifício, cantar o cântico do sacrifício da galinha d’angola. A virtude da oferenda não será em nada diminuída” (p. 173). E Cossard acrescenta este comentário: “Em primeiro lugar, é o Verbo que permite a passagem do profano ao sagrado; é por ele que se estabelece a ligação com o mundo sobrenatural. Longe de se dissolver, impalpável, na atmosfera, ele chega a ser, sozinho, o suporte essencial do divino” (p. 173).

Foi deliberadamente que utilizamos o termo de “proferição” do som, como tal, porque é a produção que está em jogo, o som sendo considerado, aliás, como o resultado da interação de dois elementos complementares, um masculino, a expiração, o outro feminino, formado pela laringe e pela cavidade bucal conjuntamente. A palavra é inseparável do corpo. Ela está explicitamente ligada à saliva, como demonstram os numerosos rituais em que intervém a utilização da saliva e do cuspir. Nós assinalamos, também, a existência de um ritual extremamente importante, praticado na iniciação, chamado de “abertura para a Palavra”, mas cujo conteúdo não pode ser revelado.

O valor do sagrado

O valor atribuído ao *Sagrado* manifesta-se pela inserção da tradição oral no universo religioso. Os textos orais, notadamente os contos e os provérbios, foram explicitamente investidos no diálogo entre o homem e o universo numinoso (do latim *numen*),

em particular na adivinhação. Esta é feita por meio de um jogo adivinhatório constituído, no Brasil, de dezesseis *cauris*³ que, combinados entre si, permitem obter 256 figuras ou signos diferentes, correspondendo a outras tantas respostas diferentes. Ora, cada signo está ligado a vários contos-parábulas, a cantos e a fórmulas-emblemas que o condensam. São estes contos-parábulas que constituem a trama de interpretação dada como resposta ao consultante pelo adivinho, aqui “pai (ou “mãe”) de santo”. Normalmente, o conto é em português, enquanto a fórmula-divisa ou o canto são formulados na língua africana de origem. Mas, mesmo em português, os personagens dos contos, os nomes dos lugares e das linhagens e, sobretudo, a sua estrutura e o seu conteúdo simbólico conservam a sua identidade africana. Esta utilização dos contos no jogo adivinhatório está ligada direta e explicitamente à tradição *yoruba*, tradição conhecida sobretudo graças a inúmeros trabalhos, notadamente os de B. Maupoil, P. Verger, W. Bascom e W. Abimbola.

Quando se conhece a importância da adivinhação no interior dos “terreiros” (locais de cultos afro-brasileiros), não é mais de se estranhar o fato de que nestes lugares privilegiados foi explicitamente cultivada a memorização de textos orais de origem africana. Isso nos lembra o papel dos mosteiros ocidentais na salvação da cultura greco-latina na Idade Média, por meio das bibliotecas construídas por eles.

O ensinamento explícito de textos orais faz parte, aliás, da formação dada aos “filhos” a às “filhas de santo” (iniciados) no momento da sua iniciação. Esse ensinamento envolve todo um conjunto de textos ligados às atividades rituais: invocações, saudações a diferentes divindades, nomes-emblemas, cânticos, mas também lendas. G. Cossard menciona acidentalmente este fato quando descreve a vida quotidiana destes iniciados e fala das visitas de personagens importantes que eles podem eventualmente receber: “É comum [escreve ela], que o pai de santo ofereça (a seus visitantes) ir visitar os noviços... Os noviços não fazem nenhuma pergunta ao visitante e não falam a não ser que ele faça alguma pergunta. Após abençoá-los, o visitante ensina-lhes um cântico, uma reza ou conta uma lenda, e depois se retira...” (G. Cossard, 1970, p. 169).

Os textos orais são estreitamente ligados às atividades regulares dos “terreiros”. O seu ensinamento também, pois faz parte das “ciências de iniciação”, cujo objetivo final é aprender a entrar em relação apropriada com as forças que sustentam o mundo visível e podem ser colocadas a serviço da vida. O ensinamento da tradição oral, apesar de se

3 *Cauris*: búzios utilizados na África como moeda (N.T.).

cfetuar de uma maneira não sistemática, faz assim parte dos conhecimentos que se revelam indispensáveis aos iniciados e que, uma vez adquiridos, podem sempre ter utilizações práticas.

Manutenção e inovação

São estes dois fatores, a noção propriamente africana da Palavra assim como a inserção dos textos orais num contexto religioso, que foram os agentes mais poderosos da conservação da tradição oral como um conjunto de textos orais. Esses últimos fazem parte integrante de um patrimônio religioso afro-brasileiro e sua conservação se insere na exigência da fiel manutenção da herança religiosa que permitiu aos negros brasileiros sobreviver e se impor em relação a outras culturas, como a dos indígenas e a dos conquistadores portugueses a partir de 1500.

No entanto, esta ligação com o religioso, se diminui o temor de perdas irreparáveis de textos preciosos, paradoxalmente, torna difícil o acesso dos pesquisadores a esses textos, em razão do segredo que os envolve. Aliás, este segredo é reforçado pelo fato de seu detentor, aqui o "pai" ou a "mãe de "santo", pretender se prevalecer de seus conhecimentos para afirmar seja a autenticidade africana do culto que ele pratica, seja sua supremacia em "conhecimentos" e "poderes" mágico-religiosos em relação aos outros grandes iniciados. É sabido que os cultos afro-brasileiros são autônomos e concorrentes entre si: seus responsáveis se gabam facilmente da sua maior fidelidade ao passado ou ainda do maior número de seus adeptos; às vezes, eles disputam os fiéis e se criticam mutuamente. Neste contexto competitivo, entendemos por que os detentores do saber não estão dispostos a divulgar seus conhecimentos. Aliás, a maneira de ensinar em vigor nos terreiros não favorece a divulgação do saber fora dos muros sagrados. Como se trata de conhecimentos ligados à iniciação, eles são reservados a um grupo restrito de indivíduos e são transmitidos, como na África, de uma maneira não sistemática, por ocasião de um evento ou de uma experiência: cada incidente da vida pode sempre ocasionar vários desenvolvimentos, contar um conto, uma lenda ou um mito, mas sempre no quadro restrito dos adeptos do culto. O acesso a esses conhecimentos é então muito difícil para um pesquisador estranho ao terreiro. Isto explica, em grande parte, a lentidão da coleta e o número reduzido de textos colhidos até hoje. Todavia, é preciso salientar que está ocorrendo uma mudança de atitude nestes últimos anos.

Pais e mães de santo, grandes iniciados, cientes da utilidade e até mesmo da necessidade de uma maior abertura ao mundo exterior, não hesitam em divulgar certos conhecimentos e aceitam, assim, divulgar contos e mitos ligados à adivinhação.

Esta ancoragem no contexto religioso contribuiu fortemente para a manutenção de textos orais (contos, cantos, provérbios, emblemas, nomes de iniciados, etc.) numa formulação e num conteúdo próximos da tradição africana de origem. Por outro lado, fora deste quadro restrito, desenvolveu-se uma tradição oral mais francamente marcada pela inovação. Ela comporta textos, sobretudo contos, que são quer uma nova elaboração de narrativas africanas de todas as origens, misturadas, de tal maneira que é muito difícil estabelecer sua origem exata, quer de textos que, sem dúvida foram criados num contexto brasileiro. O conteúdo destes últimos, de fato, está estreitamente ligado aos fatos da vida quotidiana dos negros no Brasil, seja da época da escravidão, seja da época atual. O acesso a estes textos não coloca teoricamente nenhum problema, com exceção daqueles ligados à investigação sobre a tradição oral.

Muito provavelmente, os primeiros textos orais foram introduzidos e memorizados por amas-de-leite negras. Estas, segundo de G. Freyre, desempenharam um papel incomparável na difusão da tradição oral africana no Brasil: é com a ajuda dos contos africanos que os pequenos brancos, filhos de senhores de escravos, adormeciam à noite. “As negras, ele escreve, foram as grandes contadoras de história aqui.” E precisa:

Os Africanos têm suas castas de “contadores”... Tem o *akpalô* que narra os *alô* ou contos; tem o *arokin*, que narra as crônicas do passado. O *akpalô* é uma instituição africana que floresceu no Brasil na pessoa das velhas negras que passavam o seu tempo contando histórias. Velhas negras que iam de engenho em engenho contando histórias a outras pretas, amas-de-leite de outros bebês brancos, (como) nos engenhos da Paraíba: elas contavam histórias, e depois iam embora. Elas viviam disto.. Por intermédio destas velhas negras e destas amas-de-leite, histórias africanas, sobretudo de animais -- animais vivendo com as pessoas, falando, casando-se ou comendo com elas --, somaram-se à lista daquelas das portuguesas, que as avós coloniais contavam a seus netos... (G. Freyre, 1952, pp. 316-317).

Os textos foram elaborados no seio de “nações”, organizações africanas que se desenvolveram pouco a pouco e que reagrupavam os escravos originários dos mesmos países (nações “Angola” “Congo” “Nagô” “Ketu”, etc.). Foram os Brancos que incitaram à criação dessas “nações”, com vistas a perpetuar as diferenças étnicas, as lutas entre as etnias, a fim de impedir o desenvolvimento de uma consciência de classe entre todos os negros escravos. Ao que parece, às vezes eles tiveram êxito porque, na luta

pela supremacia que nasceu entre as “nações”, ocorreu, às vezes algo estranho no que se refere à tradição oral: certas nações tomaram posse dos textos orais de uma outra nação para manipulá-los a fim de denegri-la. Parece que isto foi notadamente o caso dos contos angolenses, em que o personagem *Quimungo* (rinoceronte) foi substituído pelos *yorubas* por *Quibungo* (cão selvagem, lobo) em sinal de desprezo pelos angolanos. Não conseguimos verificar este fato assinalado e sublinhado por S. Carneiro (1937, p. 288). Entretanto, parece-nos certo que estas “nações” foram o cadinho que permitiu o nascimento de novos contos, inéditos pelo seu conteúdo, apesar de construídos sobre o modelo ancestral africano. São contos de vingança ou compensação destinados a responder a novas situações criadas pela escravidão. Não se trata mais de contos “africanos”, mas de contos afro-brasileiros. E são estes contos que encontramos hoje entre os descendentes das antigas “nações”. E nesse tipo de conto que a inovação foi a mais importante.

Como se pode constatar, a tradição oral afro-brasileira longe de se enfraquecer em razão do dilaceramento operado pela escravidão e pelas condições particularmente desfavoráveis para a sua manutenção, soube guardar uma vitalidade extraordinária. Ela guarda esta vitalidade, por um lado pela determinação dos negros que a escolheram como um dos meios mais eficazes para guardar a sua própria identidade e afirmar a sua dignidade de homens, e, por outro lado, por sua dupla ancoragem: a noção africana da Palavra e a sua inserção no universo religioso afro-brasileiro. A urgência de sua coleta não se impõe, portanto, por causa de um risco de desaparecimento, mas pelo fato de que nós estamos ainda muito longe de conhecer todas as suas riquezas e desenvolvimentos.

Bibliografia

- Abimbola, W. *Ijinlè Ohìrn Enu Efd*. Glasgow, Collins, 1968.
- _____. *Ifa. An exposition of literary corpus*. Ibadan, Oxford Univ. Press of Nigeria, 1976.
- _____. *Ifa divination poetry*. New York, Nok Publishers, 1977.
- Bascom, W. *Ifa divination. Communication between Gods and Men in West Africa*. Bloomington London, Indiana Univ. Press, 1969.
- _____. *Sixteen Cowries. Yoruba Divination from Africa to the New World*. Bloomington-London, Indiana Univ. Press, 1980.

- Binon Cossard, G. *Contribution à l'étude des candomblés ou Brésil. Le candomblé Angola*. Paris, Faculté des Lettres et Sciences Humaines, 1970. (Thèse de 3^e cycle).
- Bonvini, E. "L'Afrique au Brésil", *Recherche, Pédagogie et Culture*, v. 52, pp. 50-56, 1981.
- Carneiros S. *Os mitos africanos no Brasil*. São Paulo, Editora Nacional (Brasília 103), 1937.
- Freyre, G. *Maîtres et esclaves. La formation de la société brésilienne*. Paris, Gallimard, 1952.
- Gleason, J. *A recitation of ifa oracle of the Yorubas*. New York, Grossman Publishers, 1973.
- Hampate Ba, A. "La tradition vivante". In: *Histoire générale de l'Afrique. 1. Méthodologie et préhistoire africaine*. Paris, Jeune Afrique/Unesco, 1980.
- Rodrigues, N. *Os africanos no Brasil*. 5 ed., São Paulo, Editora Nacional (Brasília 9), 1977.
- Santana Braga, J. *Contos afro-brasileiros*. Salvador, Fundação Cultural do Estado da Bahia, 1980.
- Santos D. M. dos. *Contos negros da Bahia*. Rio de Janeiro, G.R.D., 1961.
- _____. *Contos de Nagô*. Rio de Janeiro, G.R.D., 1963.
- _____. *Contos crioulos da Bahia narrados por Mestre Didi*. Petrópolis, Vozes, 1976.
- Verger, P. *Notes sur le culte des orisa et vodun à Bahia, la Baie de tous les Saints, au Brésil et à l'ancienne Côte des Esclaves en Afrique*. Dakar, Ifan (mémoires, 51), 1957.
- _____. *Lendas Africanas dos Orixas*. Bahia, Corrupio, 1985.