



Teologia da tradição oral: uma questão para as religiões afro-brasileiras

Theology of the oral tradition: an issue for the Afro-Brazilian religions

João Luiz Carneiro^[a], Maria Elise Rivas^[b]

^[a] Doutorando em Ciência da Religião (PUC-SP), professor da Faculdade de Teologia Umbandista de São Paulo, São Paulo, SP - Brasil, e-mail: joaocarneiro@ftu.edu.br

^[b] Mestranda em Ciência da Religião (PUC-SP), professor da Faculdade de Teologia Umbandista (FTU), São Paulo, SP - Brasil, e-mail: m.e.rivas@ftu.edu.br

Resumo

A relação sujeito-objeto se diferencia em cada uma das formas de transmissão de conhecimento, seja oral ou escrita, o que – para o estudo da Religião – denota uma unidade (homem religioso) expressa na diversidade (tradição oral e escrita). Tais aproximações e contrastes serão discutidos sob a ótica da Teologia com ênfase nas religiões afro-brasileiras em F. Rivas Neto considerando a Vertente Una do Sagrado, tempo mítico (circularidade), ancestralidade (primordial), senioridade, memória (inconsciente), linguagem simbólica (sentidos) e Comunidade. A Teologia aqui apresentada está em contato direto com a Ciência da Religião, Antropologia, Sociologia, História, Filosofia e essa característica multidisciplinar é chave importante para compreensão do objeto.

Palavras-chave: F. Rivas Neto. Religiões afro-brasileiras. Teologia com ênfase nas religiões afro-brasileiras. Tempo mítico. Tradição oral.

Abstract

The subject-object relationship differs itself in each of the methods of transmission of knowledge, whether oral or written, which – for the studies of Religion – denotes a unit (religious man) expressed in diversity (oral and written tradition). These similarities and contrasts will be discussed from the perspective of Theology with an emphasis on afro-brazilian religions, based on F. Rivas Neto, bearing in mind the Unique Trend of the Sacred, mythic time (circularity), ancestry (primordial), seniority, memory (unconscious), symbolic language (senses) and the community. The Theology presented here is in direct contact with the Science of Religion, Anthropology, Sociology, History, Philosophy, and this multidisciplinary feature is capital to understand the object.

Keywords: *F. Rivas Neto. Afro-Brazilian religions. Theology with an emphasis on Afro-Brazilian religions. Mythical time. The oral tradition.*

A posição da tradição oral no saber teológico das religiões afro-brasileiras

A escrita surgiu em vários locais do planeta e em povos diferentes, como chineses, maias e sumérios (DEFLEUR; BALL-ROKEACH, 1993). O que demonstra que a escrita não é suficiente para legitimar uma cultura como “melhor”, mesmo para a época da ebulição do evolucionismo social, caso contrário os maias estariam certamente neste “topo” cultural por ser uma das escritas mais antigas do mundo.

O que observamos e desejamos apresentar neste artigo não é um confronto entre métodos oral ou escrito, mas perceber o que ocorre entre culturas em uma relação de poder.

Por que as religiões afro-brasileiras calcam sua teologia na tradição oral? Não se trata de falta de habilidade ou tecnologia, mas sim, de um método. Afinal, seja escrita ou fala, nos dois casos o produtor será sempre um ser humano. O ser humano que fala é tão capaz e legítimo quanto o que escreve.

A fala antecedeu qualquer meio de comunicação. As técnicas que empregamos para nos comunicar com os outros são as mesmas que nos comunicamos

conosco, intimamente. Isto é um ponto chave para compreender as regras de pensamento e sua correspondência com as regras de conversação.

Assim, nas duas tradições, escrita e oral, se torna necessária a criação de métodos de comunicação, ou melhor, um meio que permita a realização da transmissão da tradição, seja pela fala ou pela escrita

A tradição oral das religiões afro-brasileiras não “inspira” confiança no povo ocidental, não pelo fato de ser falada, mas por ser um método que está fora do *status quo*. Isto se faz presente num adágio popular que diz: “o que ele fala não se escreve”, desacreditando o método.

Compreender o método da tradição oral, das religiões afro-brasileiras, requer uma reformulação de pontos fundamentais presentes no imaginário ocidental. A sociedade moderna tem sua referência histórica nas religiões abraâmicas, que preconizam a tradição escrita, pela qual temos profundo respeito e sabemos ser o norte de milhões de pessoas no planeta.

As religiões abraâmicas, com base no método escrito estão profundamente imbricadas ao sistema ocidental, e por meio da escrita contribuíram com a Teologia, instrumento valioso na discussão da tradição oral neste momento histórico. Porém, a Teologia nem sempre possuiu este viés, pois sua origem se deu entre os gregos, um povo sabidamente politeísta, que buscava uma compreensão do mundo grego por meio da Teologia política, filosófica e física¹. Não apresentava o caráter de estudo sistematizado de Deus ou da religião especificamente, como é aplicada pela Teologia cristã atual.

A reelaboração da Teologia ocorreu com Tomás de Aquino e ganha o *status* de disciplina após o tomismo (LACOSTE, 2004). É como disciplina que ela nos será instrumento imprescindível para abordarmos a epistemologia das religiões de tradição oral.

É por meio da Teologia que levantaremos alguns pontos necessários para que venhamos a entender o método da oralidade, cuja proposta só é possível ser compreendida se resignificarmos alguns fatores intrínsecos às religiões ocidentais e observamos outros pontos de vista distante delas:

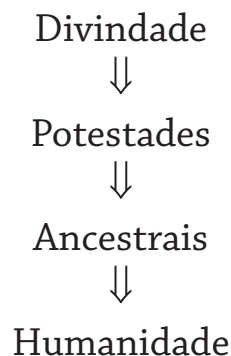
¹ O termo *teologia* aparece pela primeira vez em *A República*, de Platão. Aristóteles também usa o mesmo termo para indicar a metafísica e a essa ciência chamou de “filosofia primeira”; as principais referências se encontram em *Metafísica*, especialmente nos livros Lambda (XII), E e VI.

- 1) Vertente Una do Sagrado
- 2) Tempo mítico (circularidade)
- 3) Ancestralidade (primordial)
- 4) Senioridade
- 5) Memória (inconsciente)
- 6) Linguagem simbólica (sentidos)
- 7) Comunidade

Vertente Una do Sagrado

A discussão sobre o Sagrado é longa e não cabe, neste artigo, uma retomada histórica, mas uma posição sobre de onde estamos falando. Para a Teologia aqui abordada, a ideia do Sagrado remete ao sobrenatural, o transcendente, para além da *natura naturandis* sem deixar de se manifestar nela.

Nas religiões afro-brasileiras existem ritos em quantidade tão expressiva e diversa que, em um primeiro olhar, poderia até mesmo ser questionado se cabem na mesma categoria religiosa. Contudo, Rivas Neto contribui para essa discussão quando apresenta a Vertente Una do Sagrado e demonstra os pontos comuns de todas as religiões afro-brasileiras (RIVAS NETO, 2010a):



Aqui retomaremos a tradição oral e sua relação ritual estreita com os mitos provenientes de narrativas que tem atravessado várias gerações e muitas vezes sendo reatualizadas e ressignificadas numa adaptação temporal-espacial, o que é perfeitamente aceitável e comum nas religiões com base no método da oralidade. Os ritos não apresentam características pré-estabelecidas eles apresentam um eixo baseado em uma cosmovisão. Qualquer

linguagem religiosa Afro-brasileira consegue se encaixar perfeitamente nesse modelo, que é muito mais um continente do que conteúdo teologal.

Tempo mítico

O tempo é construído, nas Religiões Afro-brasileiras, a cada história, em cada contexto, no ângulo de iniciação adequado ao processo de transmissão e partilhado com a comunidade. Isto possibilita uma história comum, o transformar de uma experiência coletiva partilhado com o Orixá, Vodun, Inkice, ou qualquer outra relação do homem com seu(s) Deus(es). O tempo é multirreferencial, assim como as experiências individuais e das coletividades.

Cada história começa e desenvolve no “seu tempo no templo”, ou seja, o tempo é (re)criado na experiência religiosa nuclear daquela comunidade. Com isto afirmamos que, ao observarmos a questão “tempo”, veremos que ela é fundamental para construção dos dois métodos: oral e escrito.

Na tradição escrita, o tempo é linear e tem um marco inicial. Nas religiões de tradição oral, o tempo é circular e não tem uma relação objetiva de classificação “passado, presente e futuro”, pelo menos não de forma linear e sequencial. Ele não começa e não termina. O tempo é cíclico e seu “início”, se é que existe, está no tempo mítico, portanto não caminha para seu fim.

A circularidade do tempo é complexa para um pensamento racionalmente condicionado e construído de forma linear. Sendo assim, para que fique mais claro, usaremos o exemplo das estações, que são cíclicas ou circulares. Temos a primavera, verão, outono e inverno e estes ciclos da natureza sempre se repetem, o que possibilita marcar o tempo pelas estações, que estão diretamente ligadas ao poder volitivo dos Orixás segundo a ótica dessa Teologia. A preocupação não se encontra em definir quantas estações, mas a constante mudança dos ciclos das mesmas.

Desta maneira, poderemos observar o que levou antropólogos como José Flávio Pessoa de Barros (1993) a denominar as religiões afro-brasileiras como religiões da natureza, pois elas seguem a circularidade dos processos naturais.

Também Goody denominou este processo de tempo natural, ao qual existem religiões vinculadas. Goody, em sua obra *The interface between the*

Written and the Oral, defende que a ideia de construção do tempo e espaço em vigor no ocidente é resultado da elaboração espaço-temporal estabelecida pelas tradições judaico-cristãs (GOODY, 1987). Essa construção do tempo foi trazida pelo mito de origem das tradições judaico-cristãs, transmitida pelas Escrituras, que se torna a mediadora, que dá a referência espaço-temporal aos fiéis.

Na referência mediada pela tradição escrita, constrói-se o tempo segundo seus próprios bens simbólicos, ou seja, ela é capaz de construir sua própria referencialidade de tempo, promovendo seu controle. Pessoas de lugares, línguas e tempos diferentes dividem o mesmo conteúdo simbólico implícito no tempo histórico de maneira claramente processual. O tempo passa a ser marcado a partir do referencial simbólico e não pelos processos típicos da natureza.

Transforma-se em uma organização social de poder simbólico capaz de gerar novas relações sociais e novas maneiras de relacionamento do indivíduo consigo mesmo e com o outro a partir de um único ponto, a tradição escrita. Questões como o ano tal qual nós conhecemos, festas de aniversário, construção de rotinas diárias são determinadas por esses bens simbólicos.

No universo em que estamos inseridos, como compreender uma religião que não tem um marco de origem? Que não tem uma referência central? Que não se baseia em um tempo comum? Em suma, não tem um mito de fundação ou um fundador.

O *modus operandi* promovido pelas religiões afro-brasileiras rompe com a ideia de uma construção processual e pontual no tempo, mais do que isto, tira da zona de conforto de aceitar um marco único como origem. As religiões afro-brasileiras, considerando sua formação multicultural e o surgimento descentralizado das diversas escolas² pelo Brasil, desenvolveram uma característica policêntrica.

² O conceito de escolas das religiões afro-brasileiras foi desenvolvido por F. Rivas Neto. O autor sustenta, por exemplo, que na Umbanda: “[...] pela diversidade dos seus adeptos, há também uma diversidade de ritos e de formas de transmissão do conhecimento. A essas várias formas de entendimento e vivência da Umbanda denominamos escolas ou segmentos. [...] As várias escolas correspondem a visões, umas voltadas mais aos aspectos míticos e outras mais voltadas à essência espiritual, abstrata. Embora não haja consenso quanto à ritualística, que são várias formas de interpretar e manifestar a doutrina, a essência de todos é a mesma e todos são legitimamente denominados umbandistas”. (RIVAS NETO, F. *Sacerdote, mago e médico: cura e autocura umbandista*. São Paulo: Ícone, 2003. p. 459-460).

Ancestralidade

A ancestralidade está arrolada ao tempo mítico, não à ancestralidade humana. Essa ancestralidade está relacionada à primordialidade, à memória “sem tempo”, presente no inconsciente individual e coletivo. Ela se consubstancia na cosmovisão das religiões afro-brasileiras, presente na mitologia que as compõem. A ancestralidade adquire um caráter estruturante do “mundo” natural e sobrenatural, muito próximo do que Durkheim propôs ao relacionar mito e rito (DURKHEIM, 1996). O ancestral, neste contexto da tradição oral, é experienciado pelo ritual e vivência com seu sacerdote ou sacerdotisa diretamente vinculado.

É necessário que não confundamos os ancestrais ilustres citados na Vertente Una do Sagrado com a ancestralidade ou ancestrais. Os ancestrais ilustres são seres que já viveram na Terra, ou seja, ancestrais humanos que habitam os espaços sobrenaturais.

Interessante observar que essa visão de ancestralidade não é exclusiva da tradição oral. Nas Escrituras Sagradas, a abordagem sobre o tema é evidente. Contudo, a maneira de (re)conhecer e interagir com esse elemento é diferente em cada uma das tradições por possuírem métodos próprios.

Senioridade

Existe uma diferença sensível entre ancestralidade e senioridade para a compreensão da Teologia a partir da tradição oral. Como abordado anteriormente, o primeiro está ligado à ideia de primordialidade, tempo mítico e ao segundo podemos relacionar a manifestação do primeiro considerando o contexto biopsicossocial.

O sênior é o ser humano que viveu, adquiriu experiência e pode vir a ocupar papéis importantes de mediação entre a comunidade e sua Tradição, sem deixar de reconhecer o papel central e determinante do sacerdote ou sacerdotisa na sociedade-terreiro em questão.

Existe uma lógica interessante nesse processo. Afinal, como ter acesso à tradição oral sem experiência vivida? Como acessar, construir e desenvolver a memória desconsiderando o fator iniciação ao longo do tempo?

Memória

Um dos grandes desafios para entender a Teologia de tradição oral, certamente, é compreender o que é a memória e quais são seus mecanismos de funcionamento. Apesar dos avanços, muitas lacunas ainda estão abertas, pois existe um problema de base que é o conceito de memória e suas múltiplas variações de acordo com o recorte metodológico escolhido. Algumas referências são importantes direcionadores para reflexão sobre as religiões afro-brasileiras.

Para Freud, ainda em 1896, o aparelho psíquico é estruturado em registros que possuem a memória como componente, que graças ao fator tempo sofre transcrições e que

[...] cada transcrição subsequente inibe e lhe retira o processo de excitação [...] Explico as peculiaridades das psiconeuroses com a suposição de que essa tradução não se fez no caso de uma determinada parte do material (FREUD, 1969, p. 317).

Portanto, a memória – tão importante para essa estrutura – é sensível aos processos de registro e retenção da informação, que podem gerar doenças na justa medida em que ocorre uma equivocada tradução pela memória na mente. Na tradição oral, tal memória é (re)vivida sadicamente pelos rituais onde, dentro da raiz³ da sua casa, o sacerdote transmite os conhecimentos – calcados na memória experienciada – aos seus filhos espirituais.

Ainda compondo o cenário teórico, classicamente é bem compreendido que Jung trouxe outras perspectivas, colocando não só o inconsciente, mas também a dimensão coletiva e arquetipal da memória. O culto às potestades divinas e ancestrais ilustres⁴ expressa religiosamente a abordagem junguiana, quando os conteúdos psíquicos, por mais que sejam reelaborados no tempo-espaço linear, são os mesmos no tempo mítico.

³ Raiz é um termo muito utilizado no jargão religioso das religiões afro-brasileiras que remete ao conceito de Escola discutido na nota de rodapé anterior.

⁴ Abordado no item sobre a Vertente Una do Sagrado.

Piaget investigou a importância da memória no desenvolvimento cognitivo na fase infantil, distinguiu a “falsa memória” (baseada principalmente na sugestão) da “memória errônea” (experiências gravadas ou recordadas incorretamente). Estas distinções marcam claramente a diferença entre o iniciado – o que acessou corretamente e vive a memória de sua tradição – e o cidadão religioso destas comunidades-terreiro que não têm essa percepção iniciática.

Outra percepção sobre o tema que merece ser emergido vem da psicóloga norte-americana Carol Tavris (1993, p. 1).

A mente não recorda todo o detalhe de um acontecimento, mas apenas alguns dados; preenchamos o resto baseados no que “deve ter sido”... “Para um acontecimento ficar guardado a longo prazo, uma pessoa tem de o perceber, codificar e ensaiá-lo – falar sobre ele – ou ele decai. [...] A pesquisa mostra também que mesmo experiências emocionais que estamos certos nunca esqueceremos – o assassinio de Kennedy, a explosão do Challenger – tornar-se-ão vagas na memória, e os erros assaltarão o relato do que permanece.

Com essa colocação, podemos afirmar sobre a importância da contínua vivência da memória religiosa coletiva transmitida pelo sacerdote na tradição oral. Mais do que acessar, a absorção da tradição pela comunidade se dá nesse fluxo contínuo “Mestre/Discípulo”. Caso a mente não seja retroalimentada ritualisticamente com frequência pelo seu pai ou mãe de santo, o praticante aos poucos vai substituindo esse conteúdo decaído ou classificadas em Piaget como “memória errônea”.

Neste grupo de conceitos pertinentes ao artigo, lembramos também as palavras de Paul Ricoeur, que fez a ligação entre memória, esquecimento, história e cidadania: “O escritor-historiador faz a história. O leitor faz a história e, fazendo a história, ele transforma o fazer do historiador em fazer de cidadão” (RICOEUR, 2002). Uma ideia que transita muito bem pelas religiões afro-brasileiras na justa medida em que a relação sujeito-objeto na produção de bens simbólico-religiosos é totalmente mutável para essa tradição.

Linguagem simbólica⁵

A base de transmissão pela qual optamos é a defendida por Debray, a diacrônica e caminhante, que ele qualifica como uma trama, que vai além de um drama e estabelece a ligação entre os vivos e os mortos (DEBRAY, 1993).

Dito de outra forma, a transmissão a qual nos referimos não se trata de um simples ato de comunicação, circulando uma informação no espaço em um momento específico, mas, sim, a capacidade manter uma informação no tempo, isto é, construir algo duradouro, passível de memorização, uma tradição, uma memória por meio de reatualizações (DEBRAY, 1993).

Nesse momento, o mito, por intermédio do rito, ganha uma significação especial para o ato da transmissão, pois ele se torna capaz de abrir um “espaço” adequado para a constituição do resgate da tradição e da memória. É nesse momento que entramos com outro ponto, a linguagem simbólica e “os comportamentos e os signos adquirem um excedente simbólico e são relacionados como sinais de outra realidade” (THEISSEN, 2009, p. 16).

Como exemplo importante para ilustrar a linguagem simbólica, podemos citar a transmissão ritual na camarinha⁶. Nela, a linguagem ganha um novo significado, pois a fala não é parte do processo, e, sim, a linguagem silenciosa e ritual que é absorvida pelos canais sensoriais que, neste momento de interdição, se tornam os principais condutos da transmissão.

Cada detalhe no roncó⁷ é absorvido pela visão, pelo olfato, audição, gustação e tato. A Yawô⁸ é sensibilizada(o) pela linguagem simbólica que

⁵ Capítulo escrito tomando como base a comunicação da profa. Maria Elise no IV Congresso Brasileiro de Umbanda do Século XXI (RIVAS, M. E. Tradição oral: o silêncio da camarinha, a fala do inconsciente. In: CONGRESSO BRASILEIRO DE UMBANDA DO SÉCULO XXI/, 4., CONGRESSO INTERNACIONAL DAS RELIGIÕES AFRO-AMERICANAS, 1., 2011, São Paulo. *Anais...* São Paulo: Congresso Brasileiro de Umbanda, 2011).

⁶ Ritual afeto ao Candomblé e à Umbanda Omolocô em um sistema de transmissão que anula a fala como meio de comunicação e introduz outros meios sensíveis, concretos como forma de atuar no inconsciente do filho de santo ou adepto. A linguagem inarticulada, que se abstém do som humano, assume outras dimensões da comunicação mítica, ritual e do próprio *ethos* que se traduz nos arquétipos dos Orixás no êxtase do ritual – a saída de santo.

⁷ Quarto de santo ou camarinha.

⁸ Sujeito que passa pela Iniciação.

atuará em sua percepção, e entendamos aqui percepção, sob a forma de *percipuum* de Pierce, dentro de uma das suas categorias que aborda a

qualidade de sentimento vaga e indefinida que [...] soma a consciência de quem percebe, envolvendo-a no lusco-fusco da imprecisão, imediatividade qualitativa [...] mero tónus de consciência porosa e desarmada, que se dilata e dissolve, absorvida entre o percepto e o sentimento que tem como variável sua intensidade do imperceptível até a vaga de infinito difuso, sem começo nem fim (SANTAELLA, 1995, p. 69).

Assim, vemos a Yawô no espaço sagrado na camarinha ser subtraído do valor de espaço comum e da percepção ordinária. Tudo ganha novo significado. O rito na camarinha se constitui de significações próprias, conjunções de símbolos que se arranjam na presença do sacerdote ou sacerdotisa (pai ou mãe de santo), Yawô (filho/a de santo) e do Orixá cultuado.

“Todos os ritos são agregados de símbolos que se relacionam, formando uma rica e refinada trama específica” (PESSOA DE BARROS, 2003, p. 2). Os ritos na camarinha não são diferentes dessa premissa e são carregados de significados, valores, normas, crenças e sentimentos. A rica linguagem simbólica gera um sistema próprio de sinais que “altera a relação cognitiva, emocional e pragmática [...]” (THEISSEN, 2009, p. 14).

O sistema de significados na camarinha é operante no sentido de não refletir tão somente aquilo que os sentidos comunicam, mas possibilita falar do invisível, do transcendente de outro tempo que não tem tempo. Possibilita o resgate de uma memória atemporal contida no mito do Orixá.

A memória, para ser acionada, é sensibilizada na camarinha, na “feitura de cabeça”, proporcionando interpenetrar no inconsciente individual e conectá-lo à memória coletiva ancestral, o inconsciente coletivo, à Tradição do Orixá.

A camarinha é um rito que, como todos os outros, “concretiza” o mito por meio da linguagem simbólica. Já o símbolo ocupa lugar privilegiado, pois é a própria expressão da vivência religiosa na camarinha. Ele ordena a expressão, constitui o visível do enredo ligada à linguagem fundante mitológica.

Na camarinha, por meio de símbolos específicos, símbolos focais, que serão o norte da ação ritual, recria-se a cosmovisão e abre-se o caminho ao transcendente, a primordialidade presente no mito, sensibilizando a memória individual.

No plano fenomênico, os símbolos, usados nos ritos na camarinha, ganham importância vital como meio de acionar a experiência religiosa. Segundo Croatto (2002), as linguagens religiosas se dão no plano fenomênico aliando a vivência religiosa e a experiência religiosa. Elas recriam a interface do plano visível, sensível e imanente com o plano invisível e transcendente.

A heterogeneidade dos símbolos presentes nas camarinhas depende do Orixá cultuado pela Yawô, porém um mesmo símbolo pode apresentar múltiplas significações, na medida em que for utilizado para a constituição ritual, como construção de sentido “incondicional”.

Dessa forma, o símbolo tem um caráter polissêmico e possibilita encadear e desencadear uma rede de significações e conexões no processo ritual na camarinha. Em todas as possibilidades de significação o símbolo sempre terá por finalidade representar a força viva do Orixá, seu poder volitivo, constituindo, assim, seu caráter de hierofania.

Comunidade

O tema comunidade está, neste contexto, altamente permeado pela ideia de senso coletivo e não necessariamente restrito ao público que ocorre os terreiros, mas toda a sociedade de alguma forma.

Neste sentido, é importante compreender o conceito de esfera pública e como a tradição oral interage com ele.

A estrutura de esfera pública em seu contexto histórico emerge com uma série de dificuldades para conciliar interesses tão diversos. Um autor importante para reflexão, neste sentido, é Habermas quando

[...] trata a esfera pública como uma estrutura comunicacional que está firmada, estruturada no mundo da vida por meio da sociedade civil. Este espaço público político é ainda descrito como uma espécie de caixa onde reverbera os problemas a serem elaborados pelo sistema político encontrando aí uma repercussão (CARNEIRO, 2010, p. 48).

Para o próprio Habermas, “esfera” ou “espaço público” é como um “fenômeno social elementar, do mesmo modo que a ação, o ator, o grupo ou a coletividade” (HABERMAS, 2003b, p. 91). Cabe ressaltarmos também que o espaço público não é a qualquer custo imposto entre os conceitos tradicionais desenvolvidos com o intuito de estabelecer uma ordem social. A esfera pública não é uma organização institucionalizada, tão pouco é detentora de uma estrutura normativa que separará responsabilidades e competências.

A esfera pública constitui uma estrutura de comunicação do agir tendo como finalidade o entendimento. Mais do que isso, relaciona-se com o espaço social gerado no mesmo agir comunicativo, porém sem as funções e conteúdos comunicacionais cotidianos. Quem participa da ação comunicativa está de frente com fatos onde os próprios atores auxiliam nesta criação por meio das interpretações negociadas com argumentos que levam em consideração posturas cooperativas. A tradição oral, como método de transmissão, é cooperativa na essência, pois sem o “nós” é impossível construí-la. Essa postura é diferente dos atores que estão orientados ao sucesso, posicionadas em um ângulo egoísta, e que buscam observarem-se ao mesmo tempo como algo que aparece no mundo objetivo.

O espaço onde se desenvolvem situações de fala é inaugurado por meio das relações interpessoais que surgem no exato momento em que participantes de uma comunicação tomam posição sobre a fala do outro, assumindo as obrigações ilocucionárias.

Habermas esclarece que estes encontros são intersubjetivos de fato, dito de outra forma, não é um “outro imaginário” e não se limita a contatos de observação mútua, mas “[...] se alimenta da liberdade comunicativa que uns concedem aos outros (onde) movimenta-se num espaço público, constituído através da linguagem” (HABERMAS, 2003b, p. 93). Esta liberdade comunicativa é a capacidade que o Outro tem de dizer sim/não por suas próprias forças, sem imposições ideológicas ou coercitivas.

A estrutura da esfera pública pode ser contornada de uma maneira abstrata e perene construída por encontros simples e pontuais, fundamentada no agir comunicativo; potencialmente expansíveis a um grande público presente:

Existem metáforas arquitetônicas para caracterizar a infraestrutura de tais reuniões, organizações, espetáculos, etc.: empregam-se geralmente os termos “foros”, “palcos”, “arenas”, etc. Além disso, as esferas públicas

ainda estão muito ligadas aos espaços concretos de um público presente (HABERMAS, 2003b, p. 93).

Quanto mais afastados da presença física dos participantes⁹, tanto mais clara é a abstração que acompanha a passagem da estrutura espacial das interações simples para uma ampliação consubstanciada na esfera pública. As giras públicas de um terreiro ou o contato Mestre/Discípulo na camarinha representam os espaços descritos por Habermas.

As estruturas comunicacionais nesta generalização reúnem conteúdos e tomadas de posição sem a preocupação de estarem arraigados em contextos densos das interações simples de determinados indivíduos e elementos relevantes para a decisão. Igualmente não pode ser olvidado que a generalização do contexto, a inclusão, entre outros, exige um grau maior de explicação sem fazer uso exclusivo de códigos específicos, linguagens especializadas comuns nos sistemas. Dito de outra forma, quanto mais arquetipal, mais penetração o conteúdo tem na sociedade por meio da esfera pública.

Em processos de comunicação não se é trabalhado a difusão de conteúdos e tomadas de posição definitivas por meios de transmissão efetivos, apesar de que a ampla circulação de mensagens compreensíveis suficientemente capazes de chamar a atenção do maior número de pessoas (compreensibilidade geral) assegura a inclusão dos participantes. No entanto, as regras de uma prática comunicacional têm um significado fundamental para a estruturação de uma opinião pública.

Se a esfera pública se manifesta idealmente desta forma, por outro lado não pode ser negada a contaminação dela por elementos ideológicos que desestruturam sua atividade fim. Por exemplo, existe no imaginário ocidental que a oralidade é um processo que ainda não foi absorvido pelas sociedades mais evoluídas, no caso a europeia, tecnologicamente, ou seja, é falta de tecnologia ou habilidade de povos considerados primitivos. Assim, fica a margem da sociedade aqueles que não estão inseridos no *status quo* vigente, que no nosso caso é o domínio da escrita. Embora a escrita seja um instrumento de muita importância na transmissão do conhecimento, ele não é o único.

⁹ Integrando também, por exemplo, a presença de diversos interessados em lugares distantes, de ouvintes ou até mesmo espectadores, o que é possível por meio da rede mundial de computadores (internet).

Sendo assim, o papel da tradição oral é diverso nas diferentes camadas sociais que se relacionam no terreiro. Quanto mais próximo do sacerdote, da Tradição, maior é o nível de assimilação direta do conteúdo simbólico-religioso. Quanto mais distante o nível de assimilação é coletivamente mais inconsciente.

Sendo mais específico, o trânsito do conteúdo inconsciente-consciente no adepto religioso ativo é contínuo, logo sua memória ancestral vem frequentemente a tona. Quanto mais distante da tradição, tomando como referencial o corpo de conhecimento mítico das religiões afro-brasileiras, mais o conteúdo vai se atenuando e penetrando na sociedade de maneira fluida, até ficar totalmente diluído no imaginário coletivo, portanto inconsciente.

Referências

CARNEIRO, J. L. A. **Cidadão religioso e cidadão secular**: uma possibilidade de diálogo na esfera pública em Habermas. 2010. 118 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Gama Filho, Rio de Janeiro, 2010.

CROATTO, S. **El estudio de la religion**. Madrid: Trotta, 2002. Enciclopédia Iberoamericana de Religions.

DEBRAY, R. **Curso de midiologia geral**. Petrópolis: Vozes, 1993.

DEFLEUR, M. L.; BALL-ROKEACH, S. **Teorias da comunicação de massa**. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1993.

DURKHEIM, É. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: M. Fontes, 1996.

FREUD, S. **Carta 52 in obras completas**. Rio de Janeiro: Imago, 1969. v. 1.

GOODY, J. **The interface between the written and the oral**. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

HABERMAS, J. **Mudança estrutural da esfera pública**: investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003a.

HABERMAS, J. **Direito e democracia**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003b.

LACOSTE, J. **Dicionário crítico de Teologia**. São Paulo: Loyola, 2004.

PESSOA DE BARROS, J. F.; VOGEL, A.; MELLO, M. A. S. **A Galinha d'Angola: iniciação e identidade na Cultura Afro-brasileira**. Rio de Janeiro: Pallas, 1993.

RIVAS, M. E. Tradição oral: o silêncio da camarinha, a fala do inconsciente. In: CONGRESSO BRASILEIRO DE UMBANDA DO SÉCULO XXI/, 4., CONGRESSO INTERNACIONAL DAS RELIGIÕES AFRO-AMERICANAS, 1., 2011, São Paulo. **Anais...** São Paulo: Congresso Brasileiro de Umbanda, 2011.

RIVAS NETO, F. **Sacerdote, mago e médico: cura e autocura umbandista**. São Paulo: Ícone, 2003.

RIVAS NETO, F. **Espiritualidade e ciência na Teologia das religiões Afro-brasileiras**. São Paulo: FTU, 2010a.

RIVAS NETO, F. Introdução à medicina complementar. 2010b. Disponível em: <<http://sacerdotemedico.blogspot.com/2010/03/introducao-medicina-complementar.html>>. Acesso em: 17 jun. 2011.

RIVAS NETO, F. **Exu: o grande Arcano**. São Paulo: Ayom, 2011.

SANTAELLA, L. **A teoria geral dos signos: semiose e autogeração**. São Paulo: Ática, 1995.

TAVRIS, C. **Hysteria and the incest-survivor machine**. Sacramento Bee: Forum, 1993.

THEISSEN, G. **A religião dos primeiros cristãos: uma teoria do cristianismo primitivo**. São Paulo: Paulinas, 2009.

Recebido: 18/12/2011

Received: 12/18/2011

Aprovado: 20/01/2012

Approved: 01/20/2012