

CULTURA E CONHECIMENTO EM TERREIROS DE CANDOMBLÉ – lendo e conversando com Mãe Beata de Yemonjá¹

**Stela Guedes Caputo
Mailsa Passos**

**Universidade do Estado do Rio de Janeiro
Rio de Janeiro, Brasil**

Resumo

O presente artigo trata da transmissão de valores, conhecimentos e práticas nas redes educativas cotidianas do universo cultural do Candomblé – prática religiosa afro-brasileira. A partir das narrativas que constituem dois livros de Mãe Beata de Yemonjá – *Ialorixá* de um terreiro no município de Nova Iguaçu, no Rio de Janeiro – “Caroço de dendê – a sabedoria dos terreiros: como ialorixás e babalorixás passam conhecimentos a seus filhos” e “Histórias que minha avó contava” – e de conversas com a líder religiosa e seu neto, as autoras buscam compreender como se dão os processos de transmissão cultural nesses contextos, os processos de formação identitária, bem como compreender o lugar que a criança ocupa nesse universo religioso.

Palavras-chave: Práticas culturais afro-brasileiras; cultura e cotidiano; infância e práticas religiosas.

Abstract

The present article describes the transmission of values, knowledge and practices in the educative everyday life nets of the cultural universe of Candomblé – an afro-brazilian religion. Based upon the stories from the books “*Caroço de dendê – a sabedoria dos terreiros: como ialorixás e babalorixás passam conhecimentos a seus filhos*” and “*Histórias que minha avó contava*” by Mãe Beata de Yemonjá – an Ialorixá from a terreiro in the city of Nova Iguaçu, state of Rio de Janeiro, Brazil, and also upon conversations with her and her grandson, we tried to understand how the processes of cultural transmission and formation of identity take place in this context, and also to analyse which is the place of the child in this religious universe.

Key-words: Afro-brazilian cultural practices; Culture and everyday life; Childhood and religious practices.

*A memória guardará o que valer à pena.
A memória sabe de mim mais do que eu;
E ela não perde o que merece ser salvo.*

Eduardo Galeano

Para Mãe Beata e Noam

1. Conversando na cozinha

“Eu só tenho o terceiro ano primário. Sempre quis estudar, mas meu pai achava que mulher não podia aprender a escrever muito para não escrever cartas de amor. Saí da escola, que na verdade, não era bem uma escola. Naquela época, no interior da Bahia, as filhas dos coronéis iam para Salvador, faziam um curso por lá e voltavam professoras. Elas eram a escola. Não tinha mais essas aulas, mas lia nos almanaques que vinham no Biotônico Fontoura e lia tudo o que podia. Escrever também escrevia. Com carvão, com pedra de cal, com varinha na areia. Acho que foi assim que me tornei escritora. Mas isso eu me tornei. Predestinada mesmo estava era para ser Ialorixá². Esse era meu Odu³”. A história é contada por Beatriz Moreira Costa, 76 anos, mais conhecida como Mãe Beata de Yemonjá, na cozinha de sua casa, localizada na rua Francisco Antônio Nascimento, n. 42, em Miguel Couto, na Baixada Fluminense. Pelos fundos da casa se chega ao terreiro de candomblé, Ilê Omiojuarô, fundado por Beata, em 1985.



Imagem1



Imagem 2

Beata se tornou uma das Mães-de-santo mais respeitadas no Brasil e no exterior, tanto pela manutenção de sua comunidade como por sua atuação militante nos mais diversos

espaços dos movimentos sociais. Em 1997, ela realizaria mais um sonho e mais uma conquista, que é coletiva, porque diz respeito às mulheres negras e “de santo”. Foi nesse ano que Beata publicou seu primeiro livro, “Caroço de Dendê – a sabedoria dos terreiros”. Sete anos depois, como nos espaços entre as obrigações nos terreiros, publicaria o segundo, “Histórias que a minha avó contava”.

Naquela mesma conversa, entre biscoitos e xícaras de café, Beata contou com muito orgulho, que é descendente direta de africanos, da família Aro, da cidade de Ketu. Os bisavós vieram da África como milhões de homens e mulheres arrancados de sua terra e transformados em escravos. Trouxeram duas filhas, gêmeas, de três anos, Maria da Conceição e Josefa. A primeira morreu no navio negreiro e foi lançada ao mar. A segunda sobreviveu e chegou ao porto de Salvador onde foi vendida junto com os pais. *“Minha bisavó quando chegou no Recôncavo ficou alegre porque uma quantidade de escravos vendidos foi para Pernambuco, outra para Maranhão e outra para Bahia. O navio negreiro chega no porto em Salvador e lá era o mercado de escravos que dividia tudo. E podiam ir também para todos os Engenhos ... do Recôncavo, da Cruz, Campina, Calolé, Brandão, Engenhoca. Para alegria deles, meus bisavós foram vendidos para o Engenho Novo. Mas só descobriram isso lá”,* diz Beata.

O candomblé com seus mitos, seus rituais, símbolos e sua linguagem sagrada viajou nessa diáspora e foi recriado em terras brasileiras. Sua tradição é mantida e, ao mesmo tempo, ressignificada no cotidiano dos terreiros. A oralidade não é apenas a fala do povo-de-santo, é antes, sua estrutura, sua constituição. Os 81 contos reunidos nos dois livros de Beata são parte dessa tradição oral e que a sacerdotisa ouviu de sua mãe, Maria do Carmo, que ouviu de sua mãe Josefa, a pequena menina feita escrava e que sobreviveu à travessia do Atlântico Negro. São histórias que ela também ouviu não se lembra bem onde e que também pensou em chamar de “histórias de senzalas”. Histórias que foi reunindo por toda a vida e escrevendo em pedaços de papel, cadernos, folhas soltas, à medida que lembrava, à medida que esquecia, que reinventava.

Os contos misturam os elementos fundamentais para o candomblé. Os orixás, a natureza, os animais, os seres humanos, vivos e mortos. Cada um deles traz um ensinamento, “uma moral da história”. Ao narrar essas histórias, seja para seus filhos carnis ou de santo, Mãe Beata mantém viva a memória dos antepassados, como os *griots*, velhos contadores de histórias da África. Beata sugeriu os títulos de seus dois livros, mas não o subtítulo do primeiro: “como ialorixás e babalorixás passam conhecimentos a seus filhos”. *“Foi coisa da editora”,* diz ela. E explica: *“Com os livros partilhei um pedacinho da riqueza imensa e que nunca se esgota representada pelo Candomblé. Mas o livro é apenas um pedaço, tudo o mais acontece nos terreiros e na vida, no dia-a-dia não só dos filhos e filhas-de-santo, mas de todo aquele e aquela que ama o candomblé. É na vida em comunidade que se aprende o candomblé sejam crianças, jovens ou adultos. É preciso ter vivência. Isso o livro não ensina, nem eu ensino nos livros”*.

Este texto quer discutir – do ponto de vista da produção e da socialização do conhecimento, principalmente em relação às crianças e jovens, as duas obras literárias de Mãe Beata, em especial, Caroço de Dendê. Para isso, iremos do terreiro aos livros, dos

livros ao terreiro e de novo aos livros e outra vez ao terreiro, para aprender nesses espaços.

2. Noam, neto de Beata

A infância em um terreiro⁴ e a relação com o segredo



Imagem 3

“Eu aprendo errando. Quando a gente erra é bom porque vem alguém e diz como é. Aí a gente repete e dança certo, canta do jeito certo. Mas também se não tiver pé de dança não adianta que não vai fazer direito nunca”, diz Noam Moreira Costa, 16 anos, neto de Mãe Beata. Noam é filho de Oxalá⁵ e fez o santo aos 11 anos. Fazer o santo ou iniciar-se no candomblé significa nascer outra vez e nascer para uma vida completamente dedicada aos orixás. Em geral, não há interdições para a iniciação de crianças no candomblé, porém, há diferenças quanto a idades mínimas para iniciação. No terreiro de Mãe Palmira, outra importante Ialorixá na Baixada Fluminense, crianças podem ser iniciadas a partir de dois anos, sendo que, caso haja determinação de orixá, a iniciação pode ser feita com menos. No terreiro de Mãe Beata as iniciações em crianças com menos de dois anos são mais comuns. Uma de suas netas, por exemplo, foi iniciada com um mês.

Crianças de terreiros crescem entre orixás, entre “as coisas do santo” e se preparam para receber cargos na hierarquia do culto e para, se for o caso, incorporar os orixás. Iniciado há seis anos, Noam se prepara para as duas coisas. No terreiro, é o tempo que a pessoa tem de iniciado que conta, isso significa dizer que devem respeito aos mais velhos, mas são igualmente respeitadas por eles. *A antigüidade iniciática, ou idade iniciática* é superior a idade cronológica. Esse conceito fundamental ao candomblé nos ajuda a pensar uma questão levantada por Kramer, em uma de suas inúmeras contribuições sobre a necessidade de repensarmos a infância: *“Como deixar de ser in-fan (aquele que não fala), como adquirir voz e poder”?* (Kramer, 2000, p.155). Nos terreiros pesquisados, quando um adulto chega para começar a aprender a religião, uma criança já iniciada, pode

perfeitamente ser responsabilizada para lhe passar os ensinamentos. Uma criança toma a bênção a alguém mais velho da mesma forma que um adulto toma a bênção à criança. As expressões são sempre “*Abença meu pai*” ou “*Abença minha mãe*”.

O leitor percebe ao longo dos contos de Mãe Beata que a idéia do segredo (*awô*) é um elemento ritualístico fundamental no universo cultural do candomblé. Isso aparece mais explicitamente no conto *O caroço de dendê*, que narra um mito de origem, e onde se lê: “*No mundo Iorubá, guardar segredos é o maior dom que Olorum⁶ pode dar a um ser humano*” (p.97).

A palavra segredo (no latim *secretum*) se origina do verbo *secernere*, que significa “colocar à parte”. Entrar em um segredo é entrar em uma regra, diria Sodré (1983, p. 138), em um jogo. Em uma correlação de forças que é sempre dual. Existem aqueles que sabem e aqueles que não sabem. Saber é um sinal de iniciação e “este que sabe” é alguém já integrado ao grupo e à cultura. O segredo significa a sua pertença ao grupo. Ser iniciado é ter acesso ao segredo e fazer parte do grupo. É mais, é passar a pertencer a uma nova família, a “família de santo”. Independentemente da idade que se tenha pode-se ser aquele que conhece, que sabe o segredo, tendo-se assim uma relação com o grupo – mesmo quando se é criança – diferenciada.

Na verdade, nos parece que a importância não reside apenas no conteúdo do segredo, mas também em seu caráter ritualístico, porque é saber o segredo e se relacionar com ele que diferencia esse sujeito (que sabe e experiencia) dos outros sujeitos, os não-iniciados, ou os *abiãs*, aqueles que pertencem ao axé, à casa, mas que ainda não “fizeram o santo”. Pode-se dizer que saber e experienciar o segredo desarruma uma certa hierarquia construída no ocidente moderno em relação à criança, que determina que as novas gerações não conhecem, não sabem ainda e estão subordinadas aos conhecimentos e aos desejos do adulto.

No livro, o conto “O menino que tinha muito saber” – que Mãe Beata dedica à filha Estelita – um menino, “dotado de grande sabedoria (...) e muito respeitado por todos” tenta avisar ao pai de um acidente que sofrerá em seguida. Ou seja, o menino conhece e sabe, no conto, algo que o adulto não sabe. O homem não se importa com os poderes do menino de pressentir o que vai ocorrer no futuro, mas, no entanto, sofre as conseqüências de não ter ouvido a criança em sua sabedoria.

A palavra escrita se soma à rede de conhecimentos nos terreiros observados. As formas de pertencimento da criança nas práticas das casas-de-santo revelam uma relação com a infância muito diferente de uma relação baseada no adultocentrismo que marca, em geral, nossa sociedade, hegemonizada pelas formas ocidentais e brancas de *pensar-fazer*⁷. No candomblé, os iaôs⁸ são iniciados há menos tempo e não fizeram a obrigação de sete anos. Os *ebomes* (em ioruba *egbomi* quer dizer “meu mais velho”) já passaram pela obrigação dos sete anos e, em tese, podem até abrir suas próprias casas-de-santo. Essa hierarquia de um tempo contado pela “experiência no santo” é revelada nos rituais. Na roda de candomblé, os mais antigos de iniciação se colocam na frente e puxam a roda. De igual modo, se uma criança tem mais tempo de iniciada, na roda, ela estará à frente de um adulto com menos tempo.

Filho de Mãe Beata, Adailton Moreira, *babá-egbé* – (pai da comunidade) – do Ilê Omiojuarô, fala sobre a interdição ao segredo. “*Não há nenhuma interdição específica às crianças pelo fato de serem crianças. Elas são iniciadas e passam a ter acesso ao segredo como qualquer outro iniciado. Apenas cuidamos e reforçamos, mais com as crianças, quanto ao fato de saberem manter o segredo, que não pode ser dito em brincadeiras, por exemplo*”, diz. Ele não sabe precisar o número de vezes que já recorreu a crianças solicitando a elas para que passem ensinamentos a um adulto não-iniciado ou “feito” recentemente. “*E sempre fico muito tranquilo porque é a iniciação que conta, não a idade cronológica*”, assegura Adailton⁹. Quando se pesquisa em terreiros logo se percebe que as crianças sabem muito bem lidar com o limite do que podem ou não revelar. Nas conversas, quando sentem que as perguntas ultrapassam esse limite, respondem “*Isso é awô (segredo) e só quem pode falar sobre isso é a Mãe-de-santo*”, já disse Noam inúmeras vezes.

2.1. O yorubá no terreiro e nos livros

É importante discutir aqui que, embora obviamente no Brasil as crianças de terreiros utilizem em seu dia-a-dia a língua portuguesa nos diferentes *espaçostempos* que freqüentam, a língua yorubá está presente tanto nas narrativas de Mãe Beata, em quase todos os contos, como no universo do candomblé de uma maneira geral. Não propriamente como língua corrente, mas como língua ritualística, o que revela uma forma não só de mantê-la “viva”, mas também de criar/preservar/atualizar uma pertença étnico-social.

Nos terreiros, o yorubá é vivenciado em todo ritual, seja nas cantigas, nos oriqui (*oríki*) – que são as frases de louvação ao orixá – ou nas comidas dadas a essas entidades, como, por exemplo, o Amalá (*àmala*) – a comida predileta de Xangô, feita com quiabo, camarão seco e azeite-de-dendê. Os artefatos encontrados nos terreiros e utilizados nos rituais também são nomeados em yorubá. Diz-se Ibá (*igbá*) para cabaça ou assentamento do orixá, Adjá (*àjá*) instrumento ritual feito uma campainha metálica e Agogô, instrumento rítmico composto de duas campânulas metálicas.

Esta língua também nomeia os cargos adquiridos pelos iniciados e iniciadas: *ebome*, como dissemos, é o cargo da pessoa que já fez a obrigação dos sete anos. Nomeia os ritos sagrados, como o Bori (*ebòorí*) que, literalmente, quer dizer “*dar de comer à cabeça*” e que tem por objetivo fortalecer a cabeça de quem o faz. Já Axexê (*àsésé, àjèjè*) é o ritual fúnebre no candomblé.

É em yorubá que também são denominadas inúmeras características da vida dos filhos e filhas-de-santo. Fala-se, por exemplo, em Euó (*Ewò*) ou Kisila para as interdições estabelecidas pelos orixás ao que o adepto ou adepta pode ou não comer, usar, vestir e fazer. Estas expressões vão circular na vida dos praticantes do culto no espaço do ritual e no espaço cotidiano. Assim, conversando com um adulto, jovem ou criança de candomblé, vamos ouvir essas palavras-sagradas marcar sua comunicação. É comum ouvir “*Isso não fez bem ao meu Orí*”, ou seja, “*Não fez bem à minha cabeça*”.

Em entrevista, José Beniste, autor de vários livros sobre candomblé e professor de

yorubá, nos disse: “*O conhecimento das coisas do santo é passado na medida em que haja participação, pois tudo se aprende fazendo. Não há uma cultura didática, há uma cultura de imitação. Viu, repetiu, aprendeu*”, afirma.

Isso vale também para o aprendizado das palavras em yorubá que circulam nos terreiros e nos livros. As palavras relacionadas aos artefatos, comidas e funções são mais facilmente e rapidamente compreendidas, inclusive, na sua tradução para o português. Já os cantos, muitas vezes são reproduzidos por todos, mas a sua compreensão é dada de forma bastante distinta. Muitos filhos e filhas de santo, adultos, crianças e jovens, dizem saber cantar, saber porque cantam e para que orixá ou momento do ritual o canto se faz necessário, mas não entendem as frases das cantigas em yorubá.

Os terreiros lidam com isso de forma também distinta. Atualmente, alguns não vão entender a tradução do yorubá para o português como uma necessidade para todos os processos. Outros, como o Ilê Omiojuarô, de Mãe Beata, percebem a tradução como parte necessária do conhecimento e da manutenção da tradição. Por isso, há alguns anos, sempre no primeiro sábado de cada mês, acontece uma atividade chamada de “Feijão de Oxossi”, onde, entre outras coisas, são ministradas aulas de yorubá no próprio terreiro e frequentadas por membros da comunidade. “*Compreender a língua atua como parte fundamental em nosso processo de construção de identidade, de pertencimento*”, afirma Adailton Moreira, um dos professores da língua.

Para Noam, aprender no terreiro depende da experiência, do convívio com os mais velhos de santo e da dedicação de cada um, o que, de acordo com ele, vale para o aprendizado da língua, também. “*A maior parte das coisas que aprendi do candomblé foi com minha avó e com meu tio*”, diz. Para ele, conhecer a tradução das cantigas também é importante. “*Preciso entender o sentido do que estou cantando. Já pensou cantar errado para o Orixá? Eu não posso dizer que sei traduzir todas, mas sei quase todas*”, garante.

3. Processos de negociação cultural nas narrativas da diáspora: o particular e o universal

No livro de Mãe Beata, “O caroço de Dendê”, além de termos e expressões em yorubá, as histórias trazem elementos simbólicos, entidades, e todo um conjunto de referências do universo do candomblé. Estão presentes nessas narrativas, símbolos que podem ser considerados particulares de um dado universo cultural, articulados a outros mais comumente considerados “universais”.

Ali estão presentes aspectos de antropomorfização dos animais e um conteúdo moralizador que é bastante recorrente também nas ditas fábulas ocidentais. No caso de “A fofoca do cágado” (2002, p.85), um cágado que tem por hábito invadir a casa alheia e sair contando o que viu ali, entra na casa de um coelho e é posto pra fora a chutes, tendo como castigo rolar uma pirambeira e espatifar-se nas pedras do leito do rio. É salvo por Yemanjá¹⁰ – que lhe emenda os pedaços e lhe orienta “Olhe meu filho, de hoje em diante você fique sabendo que a casa alheia é sagrada. Que isso lhe sirva de exemplo. O falador,

sempre coisa ruim lhe acontece”.

Não procede neste trabalho uma análise da estrutura desses contos. Não é isso que nos interessa aqui. Entretanto é interessante notar como este formato de narrativas tem seu equivalente nos contos ocidentais europeus, sobretudo naqueles classificados como *contos maravilhosos*.

Segundo Simonsen (1987), este tipo de conto, de estrutura complexa, comporta elementos sobrenaturais, originalmente não-cristãos. São narrativas nas quais aparecem encantadores, personagens metamorfoseados, objetos mágicos. Como estamos tratando da idéia de negociações/trocas culturais, parece-nos importante identificar como e onde se dão estes episódios na produção cultural ao qual estamos nos referindo. Identificar estas estruturas nas narrativas de Mãe Beata consiste em desconstruir a idéia de um primitivismo em relação a esta produção, quando contraposta àquelas outras reconhecidas como uma produção cultural ocidental européia.

No conto *A pena de Ekodidé*¹¹, (Beata de Yemonjá, 2002, p.43), uma moça pertencente a uma tribo de virgens – que eram escolhidas por reis e príncipes de outros lugares para desposá-los – “era muito pobre e feia” e prejudicada pela ausência de dotes para um possível casamento é auxiliada por uma linda mulher (que poderia ser considerada uma fada, com poderes mágicos) que lhe entrega waji¹², obi e ekodidé e lhe ordena que coma o obi, passe waji no corpo e que enfeite a cabeça com a pena de ekodidé. A moça espera o dia seguinte e procede – passo a passo – como a mulher lhe havia ordenado. Torna-se linda e encanta ao príncipe quando este chega para escolher uma esposa, surpreendendo a todos. Ao final da história a bela mulher que havia lhe ajudado aparece em sonho e afirma ser Oxum – orixá cuja característica principal é sua beleza e seu poder de sedução.

Nessa história, arquétipos já conhecidos de outras narrativas – aqui estão: o mito do Patinho Feio, o da Cinderela (negada pelo pai e que espera alcançar a redenção através do casamento com o príncipe); o da fada madrinha (um pouco fada, um pouco feiticeira); os objetos e animais presentes na vida cotidiana que a partir de uma determinada combinação e de um uso específico adquirem poderes mágicos – entretanto estes arquétipos estão carregados de referências das culturas religiosas africanas, como, por exemplo, na figura da fada-madrinha.

Isso significaria então a apropriação de um determinado modelo e a tradução do mesmo para um outro universo cultural com o objetivo de inculcar de um determinado conjunto de crenças?

Estamos tratando de arquétipos que via de regra são considerados como pertencentes ao universo cultural europeu, entretanto não se pode afirmar de maneira simplista que estas estruturas são de origem européia, pelo menos por dois motivos. Primeiramente, a noção de origem não cabe no tipo de discussão que se deseja: a busca de uma origem, de uma raiz, no que diz respeito a práticas culturais é uma aventura quase impossível de ser realizada. Ao chegarmos no ponto que pensávamos ser uma “origem”, uma outra origem já nos aparece. Preferimos entender esta questão da maneira como nos orienta Hobsbawn (2002), para quem tradições são inventadas através de formações discursivas que dão visibilidade a alguns aspectos em detrimento de outros.

Em segundo lugar, neste caso específico, se nos deixarmos envolver por uma busca de origem dessas estruturas, veremos que os especialistas divergem em relação à origem dos contos populares e de seus arquétipos e mitos em um punhado de diferentes teorias – pelo menos cinco, segundo Simonsen (1987, p.27). O que nos indica que as hipóteses de uma eventual origem são tão diversas que estas próprias teorias demonstram uma multiplicidade de origens. Repetimos que não é absolutamente nossa intenção recortar um momento original, e por isso mesmo nosso ponto de vista se aproxima daquela que os especialistas chamam de “teoria etnográfica” – aquela que afirma que estes contos não nascem em um local único, porém em vários locais ao mesmo tempo, em culturas muito distantes geograficamente, com frequência. (Simonsen, *op. cit.*).

4. Cultos afro-brasileiros: identidades, identificações



Imagem 4

Como as outras manifestações religiosas afro-brasileiras, o candomblé tem uma forte ligação com os elementos da natureza e dá uma grande importância à família e à ancestralidade. Contudo, são os Orixás que irão definir todo o contexto da vida do adepto ou adepta seja ele ou ela de que idade for. Assim, para entender um pouco melhor o que são os Orixás, vale uma pequena pausa.

De acordo com Santos (1975, p.103) alguns autores sustentam que os orixás são ancestrais divinizados, chefes de linhagens ou de clãs que, através de atos excepcionais durante suas vidas, transcenderam os limites de sua família ou de sua dinastia e de ancestrais familiares e passaram a ser cultuados por outros clãs até se tornarem entidades de culto nacional. A autora ressalta, no entanto, que não é seu propósito discutir uma possível hipótese de uma longínqua gênese humana dos Orixás. O conselho da pesquisadora nos parece bem adequado:

Abriu uma discussão sobre a origem humana das divindades seria debater a gênese das teogonias, penetrar no domínio da teologia, do gnosticismo ou da

psicologia e, em todo caso, abrir um interrogante que atinge todas as religiões. São os deuses uma realidade extra-humana inapreensível ou projeções de nossas necessidades individuais e/ou coletivas? Insistimos em que não cabe aqui tomar posição a respeito. (Santos, 1975, p.103).

Santos faz questão apenas de frisar que os orixás estão associados à origem da criação e que sua própria formação e seu axé foram emanações diretas de Olórun. Já os ancestrais (os egúns) estão associados à história dos seres humanos. “*Pertencem a categorias diferentes: os orixás estão especialmente associados à estrutura da natureza, do cosmo; os ancestrais, à estrutura da sociedade*”. (op.cit., p.102). Mãe Beata resume bem a questão: “*Os Orixás são tudo, estão em mim e em você*”.

Muitas práticas culturais foram utilizadas como forma de socialização da diáspora africana no Brasil. Se os folguedos, as manifestações religiosas, “a brincadeira” eram permitidos pelo “senhor branco colonizador”, as populações negras utilizavam estas práticas para reviver os ritos, cultuar os deuses e manter-se “identificados” (Sodré, 1983,p.132), compartilhando uma origem comum. Os cultos religiosos foram, ao longo da História das populações africanas no Brasil, sendo lugar de negociação, de resistência – e como diria Certeau (1994) – de *táticas*.

As narrativas de “Caroço de Dendê” evidenciam estas *táticas*. Em vários momentos do livro é possível se notar a produção de uma dinâmica lembrança x esquecimento, produzindo a idéia de um passado comum articulado a um futuro coletivo. Por exemplo, o conto “Okó”¹³ diz que “quando o mundo foi criado, ainda não existia nada plantado” e que um homem que se chamava Okó e que nada fazia, recebeu de Olorum, a incumbência de plantar, já que no mundo recém-criado faltavam as plantações.

Sem saber o que fazer, Okó lembrou-se de ter visto na estrada uma única palmeira e um menino sentado embaixo dela. Lembrou-se de ter perguntado certa vez ao menino, que estava sempre com um pedaço de pau cavando a terra, o que estava fazendo, ao que o rapazinho respondera com uma outra indagação: “Você não sabe que terra mexida e plantada dá frutos?”. O homem voltou a perguntar: “Plantada como?” O menino respondeu ser possível arrumar sementes e diante da descrença de Okó, pois não havia árvore e por conseguinte seria impossível ter sementes, exclamou confiante: “Olhe que para Olorum nada é difícil!”.

Encontrando mais uma vez o menino, que continuava a cavar o buraco cada vez mais fundo e de onde surgia uma terra mais úmida e avermelhada, o orixá juntou-se a ele. Neste encontro os dois constroem ferramentas com pedras e pedaços de madeira; o menino acaba por descobrir o fogo e cria o ferro a partir daí. Ao final da história revela-se que o menino é Ogum¹⁴, o criador do ferro.

Os dois têm então uma grande importância na criação do mundo, mas não só: o fato desse encontro entre os dois orixás ter promovido a descoberta do fogo, a invenção de processos de fusão, que possibilitam a construção de ferramentas, diz também sobre a criação/re-criação de meios de subsistência e conseqüentemente de produção de uma cultura comum, que funciona, sobretudo, como uma maneira de vislumbrar um futuro

comum, uma existência em comunidade. Passado e futuro são *linkados* neste mito de origem, produzindo uma dinâmica que tem os orixás – figuras arquetípicas que trazem em seus mitos ensinamentos sobre a existência humana – como símbolos de uma origem compartilhada e da viabilização de um futuro comum.

Um dos aspectos mais significativos da obra de Mãe Beata não diz respeito somente ao conteúdo das narrativas, mas também à forma de veiculação das histórias, ou melhor, no suporte através do qual as narrativas, escritas, são veiculadas. Nessa coletânea a escrita é utilizada como suporte da memória, de registro das narrativas. Isso se repetirá com a segunda publicação de Beata, “Histórias que a minha avó contava”. Entretanto, não podemos esquecer que a oralidade é o universo que funda essas histórias.

Se a escrita serve de instrumento para a atualização/criação/preservação de memória, ela dialoga todo o tempo com as narrativas orais que deram origem ao texto. Na obra, a lógica escriturística dialoga com a lógica de uma cultura oralizada, a escrita intervém no espaço da oralidade: dá-lhe uma outra ordem e dela se alimenta, já que a oralidade é aqui o tema e o objeto, dessa forma, escrita e oralidade não são dois termos que se opõem, mas que antes se imbricam.

Não se pode negar, porém, que traduzir para o escrito aquilo que circulava oralmente modifica a narrativa de maneira contundente em alguns aspectos. Estar em um livro amplia a circulação das histórias tanto horizontalmente quanto verticalmente: o número e a diversidade de sujeitos aos quais se torna possível o acesso às histórias é inegável. As narrativas podem ainda – uma vez colocadas no suporte livro – circular por espaços diferenciados, não somente o universo dos terreiros.

Sendo assim, estarem organizadas em um livro ressignifica a dinâmica entre o que é particular e o que poderia ser chamado de universal, deflagrada a cada vez que essas narrativas são veiculadas. Isso reconfigura também uma possível dicotomia “arcaico x moderno”, confundida e hibridizada pelos processos de tradução pelos quais passam as histórias a cada vez que um “outro”, um leitor de universo cultural distinto, as conta e reconta, as interpreta, as lê e relê.

Além disso, uma obra que se torna uma produção editorial está imediatamente sujeita a questões de mercado e a uma potencialização de produção de sentidos. Um fenômeno desse tipo reconstrói, inclusive, a idéia de territorialidade. Transformar um conjunto de narrativas orais em livro se não permite, pelo menos facilita a re-territorialização tanto daquele que narra quanto daquele que “lê”, potencializando os mecanismos de identificação.¹⁵

No que diz respeito às construções identitárias é interessante ainda constatar aquilo que Hall (2003,p.29) sinaliza, ou seja, *na situação da diáspora, as identidades se tornam múltiplas*. Isso significa dizer que não existe, no que diz respeito à produção cultural, uma pureza original, mas sim uma rede de empréstimos de referências, de modelos e inclusive de identificações.

Lembremos que para Weber o que define um grupo étnico, mais que um dado de cunho objetivo, é uma crença de caráter subjetivo em uma origem comum (Poutignat & Streiff-Fenart,1998). É este conjunto de crenças compartilhado nos terreiros e transmitido através das narrativas mítico-religiosas orais e escritas que reforça este sentimento de pertença nas

crianças e jovens dos povos de santo.

Beata narra inúmeras histórias dos Orixás, o centro da vida dos praticantes de candomblé, motivo de orgulho, de referências, de admiração e devoção. São vários contos dedicados a Exu, Xangô, Ogum e outros. Muitos que demonstram o compromisso dos Orixás com a humanidade. Além disso, várias práticas dos rituais e cotidianas também estão representadas nos livros. O conto “O cachimbo da Tia Cilu”, (Mãe Beata, 1997, p.31) é um bom exemplo. Nele, Beata diz que num lugarejo, uma velha muito bondosa jogava búzios e rezava todas as crianças do lugar, a quem chamavam de Tia Cilu. Perto da senhora morava uma outra que só tinha um filho que vivia viajando porque era mascate. Certa vez, voltando de viagem, de madrugada, o filho dessa outra senhora viu Tia Cilu, na chuva, pitando seu cachimbo. Ele tomou a benção e tia Cilu o abençoou, desejando-lhe virtude. Ao bater à porta e ser atendido pela mãe ele contou que viu Tia Cilu àquela hora da madrugada na beirada da porta. A mãe se assustou e disse que aquele era o último dia do axexê de Tia Cilu. O rapaz começou a chorar. Ao final, Beata escreve: *“Este conto mostra uma verdade: para nós, iniciados, não existe a morte. Somos ancestrais, e Tia Cilu era uma ancestral”*. (p.32).

Quantas práticas importantes para os adeptos de candomblé estão contidas nessa pequena história? O jogo de búzios, a rezadeira, o axexê, que é o ritual fúnebre no candomblé, a ancestralidade que atravessa a morte. Outro exemplo é a história “Eny em ioruba é esteira”, desta vez, no livro “Histórias que a minha avó contava”. Nesse outro conto, Beata resgata a importância da esteira na tradição do candomblé afirmando que estas devem ser muito respeitadas, não podendo ser arrastadas nem pisadas sem necessidade. Salienta que existem eguns (os espíritos dos mortos) que podem aparecer como esteiras que se levantam e saem dançando ou correndo atrás das pessoas.

As esteiras são artefatos presentes no dia-a-dia dos terreiros. São nelas que os filhos e filhas-de-santo sentam-se durante os rituais e festas nos terreiros. Também são nelas que o iniciado senta-se para as obrigações. Há, inclusive, a expressão “irmão-de-esteira” que define, em alguns terreiros, a pessoa que senta junto de outra para uma obrigação. Já os *eguns* são os ancestrais que assumem formas corporais usando, para isso, uma roupa ritual, um traje sagrado. No conto, o egun não iniciado, tomaria uma esteira no lugar da roupa para assustar as pessoas que não respeitaram esse importante objeto no terreiro.

O cotidiano tão familiar aos filhos e filhas-de-santo circula também nos livros de Beata que, voltando ao terreiro ou indo para além dele, aumenta essa rede de conhecimentos e práticas.

Noam, mais uma vez, nos ensina: *“No candomblé eu sei que tenho valor, sei que sou parte desta comunidade. Não importa o preconceito, se me aceitam ou não. Aqui eu sou mais forte. Se dependesse dos outros eu não usaria brincos, não usaria minhas contas, não seria nem negro. Mas eu sou e tenho orgulho disso. E é o candomblé que me faz ser assim. No livro, leio as histórias e reconheço o meu mundo. O livro fala do meu mundo”*, diz o menino, filho de Oxalá.

5. Beata, Bakhtin, Benjamin

“A palavra é o nosso fogo. Nosso axé. Sem ela não somos nada. Por isso é a oralidade que ensina. A oralidade é o fundamental, foi com ela que chegamos até aqui. A vida inteira eu mantive meu axé através da palavra. Só comecei a publicar agora, a escrita vem para complementar isso. Imagina se nós negros tivéssemos dependido da escrita para não perder nossa fé, nossa cultura, nossa história? A abolição não garantiu nosso direito de ler e escrever. Sobrevivemos graças à nossa oralidade. Mas mesmo na escrita, a palavra tem que ser carregada de axé e da nossa história, se não se perde e o candomblé nunca vai ser perder. Por isso precisamos contar e nos contar”, diz Mãe Beata, já quase no finalzinho de uma de nossas conversas, em baixo do pé de Irôco, a árvore-orixá, no quintal do seu terreiro.

Aqui nos lembramos do que ensina Bakhtin (2002), que nenhuma palavra é neutra, toda ela está sempre carregada de historicidade e de uma experiência social, é sempre fruto da expectativa daquele que enuncia em torno de sua “platéia social”. Desta maneira é sempre *dialógica*, carregada de intenções e de tensões. No “Caroço de Dendê” não é diferente.

Chama-nos a atenção o fato de que as narrativas de Mãe Beata, de inquestionável cunho educativo, têm características bastante diversas dos textos narrativos ocidentais modernos, de instrução. É evidente sua intenção em inserir o leitor no universo moral/cultural/religioso, mas os textos de Mãe Beata não têm um tom explicativo e sim poético-literário. As histórias não são narradas desvelando a realidade, elucidando, mas antes disso, metaforizando, imprimindo um tom onírico às histórias, nitidamente com a intenção de produzir uma identificação das crianças e jovens com os personagens e aproximar as novas gerações da ancestralidade¹⁶, outro elemento fundamental e estruturante no universo cultural-religioso afro-brasileiro

É impossível não notar que os relatos de Mãe Beata pressupõem este “auditório social” (Bakhtin, 2002) no qual se deseja inculcar valores, se não pelo método da explicação, como já dissemos, basicamente pela produção de uma identificação do leitor com as personagens. Boa parte dos contos narram histórias de crianças abandonadas ou meninos sábios, crianças que ao nascerem resgatam os pais e as mães para a religiosidade ou para a espiritualidade, refletindo a importância de que as novas gerações ocupem-se em preservar os preceitos e os saberes do Candomblé.

Benjamin afirma que a experiência que anda de boca em boca é a fonte onde beberam todos os narradores. Diz ele:

“E, entre os que escreveram histórias, os grandes são aqueles cuja escrita menos se distingue do discurso dos inúmeros narradores anônimos. Entre estes últimos, aliás, há dois grupos que certamente se cruzam de maneiras diversas. Só para quem faz idéia de ambos é que a figura do narrador adquire plena materialidade”.(Benjamin, 1983, p.58).

O primeiro grupo, para Benjamin, é formado por aqueles que viajam e, vindo de longe,

têm sempre histórias para contar. Do segundo, fazem parte aqueles que ficaram em casa, vivendo honestamente de seu trabalho e, assim, conhecem as histórias e tradições de sua terra.

É possível que Mãe Beata transite tranqüilamente entre os dois grupos. Sendo que, inicialmente, as palavras lhe foram transmitidas por viajantes aprisionados em suas terras e obrigados e obrigadas a um exílio escravizado. Imaginemos Josefa, avó de Beata, a menina que sobreviveu ao atravessar o Atlântico e que foi vendida junto com os pais ao chegar à Bahia. Histórias já ouvidas na África, histórias ouvidas no navio, histórias que viajaram para serem espalhadas e recolhidas e recriadas em outras tantas histórias das senzalas no Recôncavo Baiano. Beata entra e sai do segundo grupo porque já nasceu no Brasil. Primeiro no Recôncavo, depois em Salvador e finalmente, na Baixada Fluminense, onde vive há quase 30 anos. Ali ela conhece também as tradições do lugar, ali ela recria as tradições de seu povo, da mãe Maria do Carmo, da avó Josefa, da bisavó da qual não se lembra o nome, mas sabe que foi essa que viu uma das filhas ser lançada ao mar. Ela sai desse grupo porque viaja hoje por muitos lugares no mundo inteiro e de lá do mundo inteiro, volta com novas histórias. “*Em Manhattam as folhas são enormes. As mesmas folhas de nossos rituais só que maiores, bem maiores e com outros nomes. Em Cuba achei a ‘santeria’ mais livre. Não é que são errados, cada um faz como entende. Acho que nosso candomblé é mais rígido, só isso*”, disse Beata sobre algumas de suas viagens.

A orientação para o interesse prático, diz Benjamin (1983,p.59) é um traço característico de muitos narradores natos. Essas instruções, claras ou ocultas, que consistem numa lição de moral ou norma de vida mantém, para Benjamin, relação com qualquer narrativa verdadeira. Em todo caso, para este autor, o narrador é alguém que dá conselhos.

“Mas se hoje ‘dar conselhos’ começa a soar nos ouvidos como algo fora de moda, a culpa é da circunstância de estar diminuindo a imediatez da experiência. Por causa disso não sabemos dar conselhos nem a nós, nem aos outros. O conselho é de fato menos uma resposta a uma pergunta do que uma proposta que diz respeito à continuidade de uma história que se desenvolve agora. Para recebê-lo seria necessário, primeiro de tudo, saber narrá-la. (Sem levar em conta que uma pessoa só se abre a um conselho na medida em que verbaliza sua situação). O conselho, entretecido na matéria da vida vivida, é sabedoria. A arte de narrar tende para o fim porque o lado épico da verdade, a sabedoria, está agonizando. Mas este é um processo que vem de longe. Nada seria mais tolo do que querer vislumbrar nele apenas um ‘fenômeno da decadência’ – muito menos ainda ‘moderno’. Ele é antes uma manifestação secundária de forças produtivas históricas seculares que aos poucos afastou a narrativa do âmbito do discurso vivo, ao mesmo tempo que tornava palpável uma nova beleza naquilo que desaparecia”. (Benjamin, 1983,p.59).

Seja na roda de crianças e jovens que Beata reuniu durante toda a vida para contar

histórias, seja nos livros publicados por ela, sua narrativa mostra como uma prática cultural religiosa, e as maneiras pelas quais ela é transmitida, sustentam modos de conhecer específicos, entre os quais – e a partir dos quais – elementos universais e locais encontram-se, convergem, entrelaçam-se, desfazendo dicotomias como o bem e o mau, o sagrado e o profano, o terreno e o divino. Na arte de narrar de Mãe Beata, a beleza da sabedoria, ao contrário de desaparecer, é mantida, recriada, renascida.

6. Religião e sentido pedagógico

Dukheim (1978) afirma que toda religião é de cunho eminentemente social. Entretanto, apesar de todas as culturas terem a dimensão da sacralidade, aquilo que é ou não sagrado se modifica de uma para outra, ou seja, se a noção do sagrado é universal, os elementos relacionados culturalmente à dimensão do sagrado são criados, simbolizados e representados de formas diferentes dependendo do contexto cultural.

Se as práticas religiosas estão sempre enredadas na vida social, elas vão – através de atos formalizados que são os rituais – organizar, regular e estabelecer as relações entre os sujeitos. É desta forma que os mitos – narrativas de representações dos membros de uma sociedade, vão ser difundidos pelos grupos sociais/religiosos/culturais para a manutenção dos seus valores. O mito tem assim como função explicar a existência e garantir a perpetuação das sociedades da maneira como seus sujeitos a desejam e a querem preservar, por meio de respostas que eles dão a algumas questões fundamentais do homem. (Cassirer, 1975)

Pode-se compreender então que toda religião carrega uma teleologia pedagógica, educativa, formadora, para a qual o ritual serve de instrumento e a transmissão dos mitos é a garantia de preservação não só das relações, mas da memória do grupo e da cultura. É o mito que vai ligar o presente ao passado e produzir uma idéia de futuro, garantir a união do coletivo, relacionando os sujeitos à comunidade; enfim, ordenar o que está em desordem (Segalen, 2002, p.46), tanto sincronicamente quanto diacronicamente.

No caso da diáspora africana no Brasil, foram as experiências religiosas recuperadas, atualizadas e transmitidas através das gerações que não só mantiveram muito das outras práticas culturais desses povos desterritorializados, como também mantiveram as pessoas unidas, compartilhando não somente crenças e identidades.

O candomblé é uma religião afro-brasileira, com base filosófica, mitos e rituais específicos e que conta hoje com muitos seguidores, embora tenha sido por muito tempo perseguida até mesmo pela força policial, principalmente pelas origens culturais e étnicas de seus adeptos: as populações negras trazidas para o Brasil pelo tráfico escravista, e seus descendentes.

Esta história de perseguição, resistência e luta aparece também nos relatos dos livros em questão, embora nem sempre de maneira explícita, mas através de metáforas, através das narrativas míticas, cuja compreensão exige muitas vezes uma leitura mais apurada, ou pelo menos alguma inserção no universo do candomblé. É por isso que Noam fala em “*meu*

mundo”. Um mundo que lhe é próprio e que ele vivencia nos terreiros e, nas agora mais frequentes, publicações afro-descendentes, como de Beata, sua avó.

7. A mulher e o seu nome

O último senso do IBGE¹⁷ revelou que as mulheres negras constituem a parte mais desprivilegiada da população brasileira. Estatisticamente elas representam a população cuja renda é mais baixa e tem os menores índices de escolarização – dados que demonstram os mecanismos de exclusão a que estão/estiveram sujeitas no Brasil. O fato de uma mulher negra ser a narradora dos contos e, por conseguinte, mais uma vez responsável pela memória e pela preservação dos laços identitários de uma comunidade, ressignifica a imagem social de toda uma parcela da população historicamente silenciada e, sobretudo, colocada à margem no que diz respeito à produção do conhecimento e de uma disseminação de saberes socialmente legitimados.

No candomblé, como vimos, a memória vem sendo preservada fundamentalmente através das narrativas orais – por ser esta uma religião de grupos oriundos de populações de culturas oralizadas. Mas os contos de *Caroço de Dendê* estão colocados no suporte da escrita, em um livro. Ao escrevê-las, Beata não diminui o espaço da fala e da voz, mas conquista também mais um importante espaço para a expressão afro-brasileira, o espaço da escrita, hegemonicamente branca em nossa sociedade.

Essa ação tática é também observável na utilização de palavras, principalmente nomes próprios de origem yorubá¹⁸, comuns no universo da religião do candomblé, o que ratifica a análise de Ortiz (1978) com relação à inserção desses cultos na sociedade brasileira. Segundo o autor, o candomblé

significaria (...) a conservação da memória coletiva africana no solo brasileiro. (...) é um produto afro-brasileiro resultante do 'bricolage' desta memória coletiva. (...) Para o candomblé a África continua sendo a fonte privilegiada do sagrado, o culto dos deuses negros se opondo a uma sociedade brasileira branca ou embranquecida. (p.13 e 14).

O último conto de *Caroço de Dendê* se chama “Conto dedicado à minha mãe, do Carmo”. Nele, Mãe Beata narra as circunstâncias de seu nascimento, em uma encruzilhada.

“A minha mãe era muito boa. Ela queria muito ter uma filha e um dia ela engravidou (...). Um dia, do Carmo teve muita vontade de comer peixe. Ela pegou o jejeré e foi pescar no rio que passava dentro do engenho. Quando ela estava pescando, a bolsa d’água se rompeu. Ela saiu da água e, quando ia atravessando a estrada, eu nasci, ali mesmo. Uma menina”. (1997,p.121). Beata conta que chamaram uma velha parteira, de nome Tia Afalá, que cuidou de sua cabeça dizendo que ela deveria ser iniciada no candomblé, sendo filha de Exu e de Yemanjá.

“E isso aconteceu. Hoje eu sou uma omorixá¹⁹ e uma lutadora de minha religião e de

minha raça. Meu nome: Beata de Yemonjá.”. (p.122).



Imagem 5



Imagem 6

Pensamos que este conjunto de elementos que trouxemos para a análise garante a nossa compreensão dos livros em questão como um espaçotempo de saberes e de memória, com um valor educativo e cultural inestimável. Imaginamos que ao nos debruçarmos sobre estes saberes, práticas e histórias nos terreiros podemos todos recuperar a nossa própria. Que nos ajude a sabedoria de Beata e de Noam, seu neto.

Notas

- ¹ Esse artigo insere-se nos contextos das pesquisas desenvolvidas pelas autoras, respectivamente, ‘As redes de conhecimento nas práticas culturais de sujeitos afro-descendentes: imagens, sons e práticas educativas (financiamento CAPES, Bolsa PRODOC) e Narrativas, memórias e imagens da diáspora: práticas culturais afro-brasileiras em escolas públicas do Rio de Janeiro e seus praticantes (financiamento FAPERJ, edital Primeiros projetos), desenvolvidas no PROPEd (Programa de Pós-graduação em Educação; www.proped.pro.br), da UERJ, na linha de pesquisa “Cotidiano e cultura escolar”.
- ² Autoridade máxima de um terreiro. Também é chamada de Mãe-de-santo. Quando se trata de um homem diz-se Babalorixá.
- ³ Destino.
- ⁴ Quando se pesquisa e se escreve sobre práticas afro-descendentes é preciso ter muito cuidado para não se generalizar e achar que tudo acontece da mesma forma em todas. Com relação às crianças, por exemplo, existem muitas diferenças. E mais: mesmo em terreiros de candomblé, aprendemos que cada casa é uma casa e, muitas vezes, o que acontece em uma não é necessariamente praticado da mesma forma em outra. Falaremos aqui de práticas observadas no terreiro de Mãe Beata.
- ⁵ O mais poderoso dos orixás no candomblé brasileiro. Associado à origem e à criação.
- ⁶ Olorum na cosmogonia nagô é a entidade suprema que detém os poderes que tornam possível toda a existência.
- ⁷ Em vários grupos de pesquisa ligados ao Laboratório Educação e Imagem estamos usando desse modo esses termos para indicar os limites do que aprendemos, de modo dicotomizado, na ciência moderna. Esse modo tem representado limites ao desenvolvimento de pesquisas nas redes cotidianas. Outros termos aparecerão assim grafados.
- ⁸ A palavra Ìyàwó significa esposa. Nos primórdios do Candomblé no Brasil, quando a iniciação era restrita às mulheres, foi esta a denominação escolhida para definir as pessoas recém-iniciadas. Posteriormente, com a participação de homens nos ritos de iniciação, a palavra Ìyàwó continuou a ser mantida tanto para homens como para as mulheres. (BENISTE, 2006, p.283).
- ⁹ Adailton fala de seu terreiro, mas diz que, em geral, a relação com as crianças de terreiros não difere muito no candomblé. Mãe Beata concorda.

- ¹⁰ Yemanjá é a divindade considerada a Mãe, amorosa e compreensiva. Zeca Ligiéro (2000) lembra como é comum que ela apareça nos mitos recolhendo filhos rejeitados, cuidando dos desprotegidos. No Brasil, foi sincretizada com Nossa Senhora.
- ¹¹ Ekodidé é uma pena vermelha utilizada pelos filhos de Oxalá nos processos de iniciação. Oxalá é o arquétipo do Pai, representa o princípio masculino e criador. Mais sobre o tema pode ser encontrado no livro “Porque Oxalá usa Ekodidé”, escrito por Mestre Didi e editado por Pallas Editora.
- ¹² Waji significa anil, obi, noz de cola.
- ¹³ Oko é a Terra, orixá masculino rezador e plantador.
- ¹⁴ Ogun é o orixá conhecido como um grande guerreiro.
- ¹⁵ É importante esclarecer que quando nos referimos ao produtor e ao leitor estamos tratando de uma “comunidade produtora” e de uma “comunidade leitora”.
- ¹⁶ Ancestralidade, entendida como um “princípio fundador”. Sem ela “não há e não se dá a História”, como lembra Muniz Sodré (1983, p.174)
- ¹⁷ O senso a que nos referimos foi realizado no ano de 2002.
- ¹⁸ Carvalho (2003, p.2) esclarece que “em todas essas formas de culto, o desejo de preservar (...) implicou em um esforço incessante por tentar parar o tempo, que ameaça desintegrá-lo. Já desde o princípio do século XX, os adeptos não falam mais o idioma yoruba no cotidiano e por isso lutam para manter intactos os textos dos cânticos, da mesma maneira que se procura preservar os acervos rítmicos dos tambores. Esse esforço para impedir o desgaste da memória coletiva implica no desenvolvimento de mecanismos rituais e de etiqueta social para ativar a lembrança e retardar o esquecimento”.
- ¹⁹ Filha de Orixá.

Referências

- AGIER, M. (2001). Distúrbios identitários em tempos de globalização. In: *Mana – estudos de antropologia social*. Volume 7 – nº 2. Rio de Janeiro : Programa de Pós-graduação em Antropologia Social / Contracapa.
- BAKHTIN, M. (2002). *Marxismo e filosofia da linguagem – problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem*. São Paulo : Hucitec.
- BENISTE, J. (2006). *Mitos Yorubás – o outro lado do conhecimento*. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil.
- BENJAMIN, W.(1983).O narrador. In: *Benjamin, Habermas, Horkheimer, Adorno. Os Pensadores*. São Paulo : Abril Cultural.
- BOSI, A. (1992). *Dialética da colonização*. São Paulo : Companhia das Letras.
- CAPUTO, S.G. (2006). Educação em terreiros de candomblé – contribuições para uma educação multicultural crítica. In: CANDAU, Vera (org). *Educação Intercultural e Cotidiano Escolar*. Rio de Janeiro : 7 Letras.
- CASSIRER, E. (1994). *Ensaio sobre o homem*. São Paulo : Martins Fontes.
- CERTEAU, M. de. (1996) *A invenção do cotidiano*. Petrópolis : Vozes.
- CHARTIER, R. (1990). *A história cultural – entre práticas e representações*. Rio de Janeiro : Bertrand Brasil.
- COELHO, N.N. (1987). *O conto de fadas*. São Paulo : Ática.
- DURKHEIM, E. (1978a) As formas elementares da vida religiosa. In: *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural.
- GEERTZ, C. (1989). *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro : LTC.

- GILROY, P. (2001). *O Atlântico Negro*. Rio de Janeiro : UCAM/CEAA/Editora.
- HALL, S. (2002). *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro : DP&A.
- _____. (2003). *Da diáspora – Identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte : Editora UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil.
- HOBBSAWM, E. & RANGER T.(2002). *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- KRAMER, S. (2002). *Autoria e autorização: questões éticas na pesquisa com crianças*. Cadernos de Pesquisa, n.116.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1970). Raça e história. In: *Raça e ciência I*. Coleção Debates, nº 25. São Paulo : Perspectiva.
- LIGIÉRO, Z. (2000). *Iniciação ao candomblé*. Rio de Janeiro : Editora Nova Era.
- LOPES, N. (2004). *Enciclopédia brasileira da diáspora africana*. São Paulo : Selo Negro.
- ORTIZ, R. (1978). *A morte branca do feiticeiro negro: umbanda, a integração de uma religião numa sociedade de classes*. Petrópolis : Vozes.
- PASSOS, M.C. (2004) *O jongo, o jogo, a ONG: um estudo etnográfico sobre a transmissão da prática cultural do jongo em dois grupos do Estado do Rio de Janeiro – (mimeo) – tese de doutorado*. Rio de Janeiro : PUC, Departamento de Educação.
- POUTIGNAT, P. & STREIFF-FENART, J. (1998). *Teorias da Etnicidade*. São Paulo : Unesp.
- SANTOS, E.J. dos. (1993). *Os Nagôs e a Morte*. Rio de Janeiro : Vozes.
- SEGALIN, M. (2002). *Ritos e rituais contemporâneos*. Rio de Janeiro : Editora FGV.
- SIMONSEN, M. (1987). *O conto popular*. São Paulo : Martins Fontes.
- SODRÉ, M. (1983). *A verdade seduzida – por um conceito de cultura no Brasil*. Rio de Janeiro : Editora Codecri.
- YEMONJÁ, M.B. de. (1997) *Caroço de dendê – a sabedoria dos terreiros: como ialorixás e babalorixás passam conhecimentos a seus filhos*. Rio de Janeiro : Pallas.
- _____. (2004). *Histórias que minha avó contava*. São Paulo : Terceira Margem.

Correspondência

Estela Guedes Caputo, Programa de Pós-Graduação em Educação da UERJ, membro do Grupo de Pesquisa/CNPq ‘Cotidiano escolar e currículo’ e do Laboratório Educação e Imagem, Rio de Janeiro, Brasil.

Mailsa Passos, Programa de Pós-Graduação em Educação da UERJ, membro do Grupo de Pesquisa/CNPq ‘Cotidiano escolar e currículo’ e do Laboratório Educação e Imagem, Rio de Janeiro, Brasil.

E-mail: mailsa@globocom

Texto publicado em [Currículo sem Fronteiras](#) com autorização dos autores.
