

Universidade do Estado do Rio de Janeiro  
Faculdade de Educação – EDU  
Programa de Pós-Graduação em Educação – ProPEd

Os “fios de Contos” de Mãe Beata de Yemonjá:

Mitologia afro-brasileira e Educação.

Autor(a):

Gloria Cecília de Souza Silva

Orientador(a):

Roberto Luís Torres Conduru



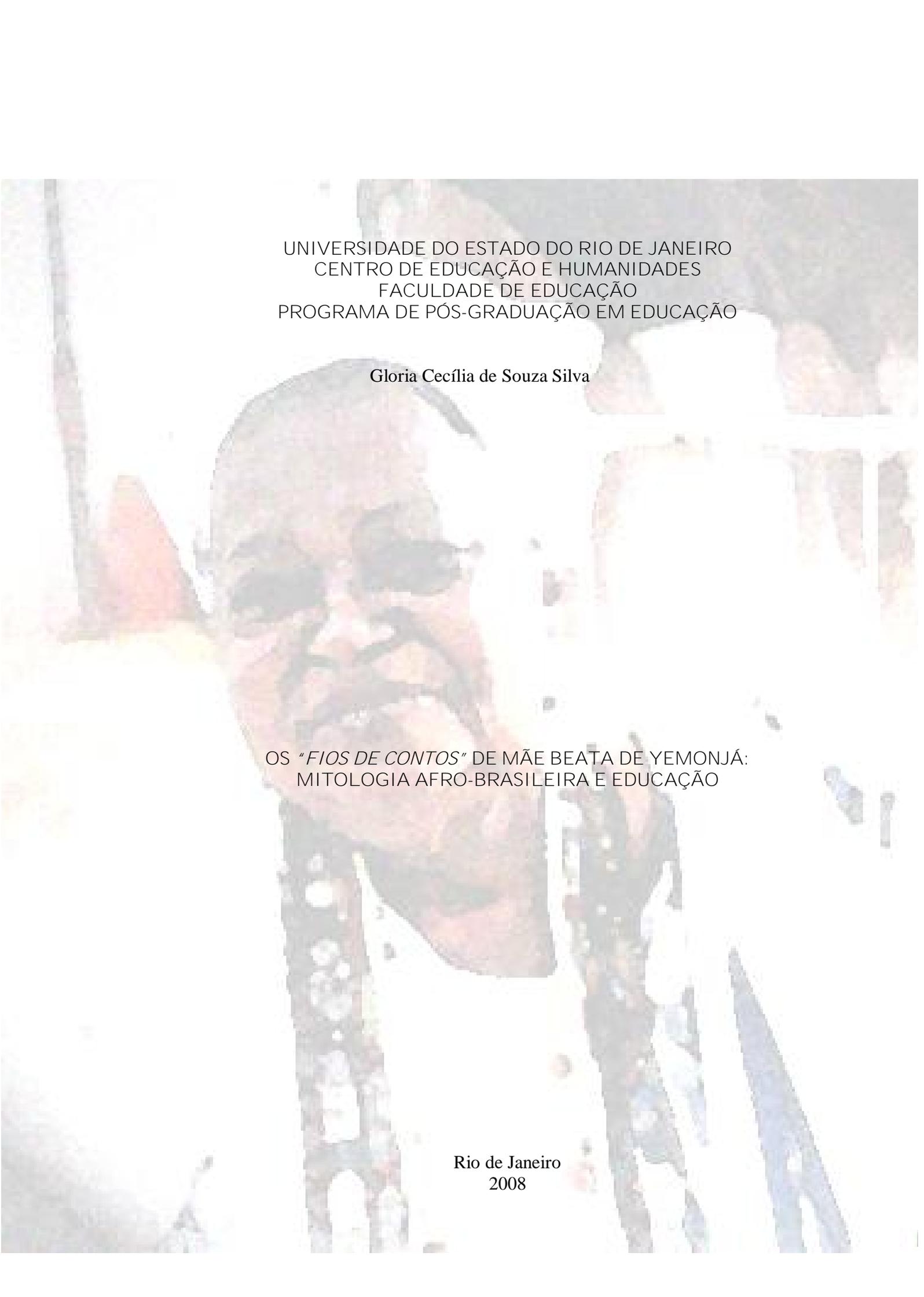
Rio de Janeiro, 25 de agosto de 2008

UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO  
CENTRO DE EDUCAÇÃO E HUMANIDADES  
FACULDADE DE EDUCAÇÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO

Gloria Cecília de Souza Silva

OS “*FIOS DE CONTOS*” DE MÃE BEATA DE YEMONJÁ:  
MITOLOGIA AFRO-BRASILEIRA E EDUCAÇÃO

Rio de Janeiro  
2008



UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO  
CENTRO DE EDUCAÇÃO E HUMANIDADES  
FACULDADE DE EDUCAÇÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO

Gloria Cecília de Souza Silva

OS "FIOS DE CONTOS" DE MÃE BEATA DE YEMONJÁ:  
MITOLOGIA AFRO-BRASILEIRA E EDUCAÇÃO

Rio de Janeiro  
2008

GLORIA CECÍLIA DE SOUZA SILVA

OS “*FIOS DE CONTOS*” DE MÃE BEATA DE YEMONJÁ:  
MITOLOGIA AFRO-BRASILEIRA E EDUCAÇÃO

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado do Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Educação da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, sob a orientação do Professor Doutor Roberto Luís Torres Conduru, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre.

Rio de Janeiro  
2008

UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO  
CENTRO DE EDUCAÇÃO E HUMANIDADES  
FACULDADE DE EDUCAÇÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO

Dissertação: Os "*Fios de Contos*" de Mãe Beata de Yemonjá: Mitologia Afro-Brasileira e Educação.

Elaborada por: Gloria Cecília de Souza Silva

Aprovação pela Banca Examinadora

Rio de Janeiro, 25 de agosto de 2008.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Roberto Luís Torres Conduru  
Orientador da Dissertação  
Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Mailsa Carla Pinto Passos  
Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Prof. Dr. Eduardo de Assis Duarte  
Universidade Federal de Minas Gerais

## Agradecimentos

*Exu! Modupé!  
Yemonjá! Modupé!*

Sabemos que é impossível fazer uma pesquisa sozinhos. Há co-autorias de todo tipo: de ouvir, de falar, de ler e reler, de dar o ombro, o colo, de dedicar o tempo na ajuda...

Assim, foram os amigos e as amigas que estiveram juntos comigo, uns mais próximos, outros mais distantes. Todos numa torcida, que se podia ouvir em coro, a impedir o desânimo nas dificuldades da caminhada: Adriana, Célia Regina, Giovane, Jaime, Jane Maria, José Carlos, José Roberto, Jorge, Júnior, Marcelo, Marcos Antônio, Maria Emília, Mariana, Maria Helena, Nelícia, Rodrigo, Rosana, Sandra, Simone, Valéria. E Daniele de Salles, companheira de curso. Par comigo. Ibejis que somos! A todos, *Modupé!*

A Edimárcio William e a Mariana Ferreira pela Normalização Técnica do trabalho. *Modupé!*

A Alexandre Velloso e a Lindaura d'Oxum que zelam, comigo, cada um a sua maneira, pela minha cabeça, meu ori. Estando, assim, em condições para produzir um trabalho denso e prazeroso. *Modupé! A benção!*

Aos professores e professoras que conheci no Curso de Mestrado. Exigiram reflexão permanente entre a natureza de suas disciplinas e o nosso objeto. Com eles aprendi a conceber a pesquisa como prática social e formativa. *Modupé!*

A todos os que participaram diretamente da pesquisa, como depoentes ou contribuindo de outros modos, concedendo-me tempo, tomando parte nessa construção: Prof<sup>ª</sup>. Ana Chrystina Venancio Mignot, Prof. Muniz Sodré, Prof. Eduardo de Assis Duarte, Prof<sup>ª</sup>. Dilma de Melo Silva, Prof<sup>ª</sup>. Teresinha Bernardo, Prof<sup>ª</sup>. Vânia Cardoso, Prof<sup>ª</sup>. Monique Augras, Prof. Zeca Ligiéro, Adailton d'Ogum, Regina d'Exu e Cristina Warth. E, mesmo sem saber, a menina Amanda do Ilê Omiojuaro. *Modupé!*

Ao Babalorixá Celso d'Omolu do Ilê Axé Onan Ayê Omi que mediou minha presença no Ilê Omiojuaro, apresentando-me a Mãe Beata de Yemonjá. Disponibilidade. Doação. Generosidade. Torcida. Amizade. *Modupé!*

Ao Prof. Dr. Roberto Luís Torres Conduru que, orientando-me, não permitiu que eu me acomodasse no pseudo-conforto das certezas, solicitando-me releituras e reescrituras, desde o começo. Um jeito de dizer: - Vá siga em frente! Pela confiança depositada, *Modupé!*

O que dizer a Mãe Beata de Yemonjá? Seu Ilê nos acolheu e seu Axé, sua força vital, nos imantou com energia fresca, como as águas de sua Mãe e, nos arremessou para múltiplas vertentes, as encruzilhadas de seu Pai. Presente! *Modupé!*

*A toda a minha família. Todos mesmo.  
Afro-descendentes que somos.  
Aos que já se foram para o Orum e aos que estão no Aiê.  
Com um afeto especial aos meus pais,  
Deodato e Zilka por, incondicionalmente,  
me acompanharem vida a fora.*

*A Oxóssi e a Oxum, muito, pra mim!  
A Benção!*

## RESUMO

SILVA, Gloria Cecília de Souza e (2008). *Os "Fios de Contos" de Mãe Beata de Yemonjá: Mitologia Afro-brasileira e Educação*. Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Educação da UERJ. Rio de Janeiro: FE/UERJ, 2008.

Esta dissertação tem como objeto de estudo os *itan*, narrativas míticas afro-brasileiras. Destaca-se um conjunto de saberes, historicamente, colocado à margem. O que tornou desconhecido, “esquecido” outros modos de conceber o mundo, o conhecimento, a vida. As narrativas míticas, seus personagens e ambiências, foram tomadas como “leituras de mundo”, como “possibilidade epistêmica”. A investigação deu-se na obra literária da ialorixá e escritora Mãe Beata de Yemonjá, formada nas práticas de oralidade do candomblé, culto religioso afro-brasileiro, de onde emanam essas narrativas. Publicou parte delas em dois livros: *Caroço de dendê: a sabedoria dos terreiros, como ialorixás e babalorixás passam conhecimentos a seus filhos* (1997) e *Histórias que minha avó contava* (2004). O que leva uma sacerdotisa a publicar uma sabedoria que aprendeu no cotidiano das comunidades-terreiro que frequentou? Como se dá a inserção dos escritos de Mãe Beata de Yemonjá no campo da Literatura Afro-brasileira? E enfim: é possível um diálogo entre mitologia afro-brasileira e Educação? Estas foram questões norteadoras da pesquisa. Seus registros e análises encontram-se com a seguinte organização: o primeiro capítulo rastreou a formação de Mãe Beata de Yemonjá na tradição oral religiosa afro-brasileira, no candomblé. Seu encontro com a escrita e a leitura, os cruzamentos fabulativos, tecidos entre seus contos e os que leu. A vivência criativa *dos* e *nos* mitos no cotidiano e, a indivisibilidade da ialorixá, escritora e ativista política. No segundo capítulo exprimem-se as vozes dos sujeitos participantes nos processos de edição e publicação dos livros, e dos que reconheceram nos contos um valor extenso à atividade religiosa, um valor literário. Literatura Afro-brasileira. Uma escrita preñe de experiências na oralidade. O terceiro capítulo propõe reflexão e compreensão sobre as concepções, de conhecimento e de ensino-aprendizagem nos mitos. Caráter epistêmico. Modos de conhecer que, como rastros, possam contribuir para a ressignificação sobre práticas-educativas recorrentes em espaços formativos como escolas.

Palavras-chave: Mitologia afro-brasileira – Biografia – Conhecimento – Religião – Educação.

## ABSTRACT

The subject of this dissertation is the study of *itan*, afro-brazilians mythical narratives. We put in evidence a knowledge, historically, cast aside. This is why it became unknown, there were “forgotten” other kinds of conceiving the world, knowledge, life. Mythical narratives, their characters and sceneries, were taken here as “world-reading” (Paulo Freire), as “epistemic possibility”. The inquiry was developed throughout the literary works of *ialorixá* and writer Mãe Beata de Yemonjá, raised in the background of the oral practices of *candomblé*, an afro-brazilian cult, from where these narratives arise. Part of it were published in two books: *Caroço de dendê: a sabedoria dos terreiros, como ialorixás e babalorixás passam conhecimentos a seus filhos* (1997) and *Histórias que minha avó contava* (2004). What takes a priestess to publish a wisdom learned on the everyday life of communities (*terreiros*) in which she lived? How is the insertion of Mãe Beata de Yemonjá writings in the field of Afro-Brazilian Literature? And last but not least: is it possible a dialogue between Afro-Brazilian Mythology and Education? The main questions of this inquiry were these. Their registries and analyses have the following organization: In the first chapter, Mãe Beata de Yemonjá’s formation in Afro-Brazilian oral religious tradition, *candomblé*, was scented out. There were considered her encounter with writing and reading practices, fable crossings, interweaved between her short stories and the ones she has read. Her creative experience *of* the myths and *in* the myths on everyday life, as well as the indivisibility between the *ialorixá*, the writer and the political activist. The second chapter, expresses the voices of those who have taken part in the process of edition and publishing of her books, as well as the voices of the ones who recognized in the short stories not only a religious, but a literary value. Afro-Brazilian Literature. Writings full of oral experiences. The third chapter proposes a comprehension about knowledge and education conceptions brought about by the myths. Epistemic character. Modes of knowing that, like trails, can contribute to create new meanings in formative spaces like schools.

Key-words: Afro-Brazilian Mythology – Biography – Knowledge – Religion – Education.

*“ Ofereço-te Exu  
O ebó das minhas palavras  
Neste padê que te consagra”*

**Abdias Nascimento**

*Há relação manifesta ou subterrânea entre o psiquismo,  
a afetividade, a magia, o mito, a religião.  
Existe ao mesmo tempo unidade e dualidade entre  
Homo faber, Homo ludens, Homo sapiens e Homo demens.*

**Edgar Morin**

## Lista de Ilustrações

1. Almanaque Biotônico Fontoura.....	32 e 85
2. Entre(vistas) no Ile Omiojuaro .....	55
3. A vegetação no Ile Omiojuaro.....	60 e 61
4. Presente de Yemonjá .....	66
5. Casa do Caboclo.....	67
6. Olga do Alaketu.....	69
7. Brinquedo de Infância I .....	73
8. Brinquedo de Infância II .....	74
9. Confecção dos Brinquedos I.....	74
10. Confecção dos Brinquedos II .....	75
11. Carço de dendê, o livro .....	90 e 91
12. Histórias que minha avó contava.....	95
13. Orixás – Carybé .....	112

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
<hr/>	
1. BEATA, MENINA E MULHER: TECENDO-SE NA ESCUTA, NA LEITURA E NA ESCRITA DAS RODAS E REDES ANCESTRAIS	25
<hr/>	
1.1 – Do pássaro de ferro ao <i>Caroço de Dendê</i> . ....	26
1.1.1 – Infância em Iguape: ouvindo estórias e catando lenha.....	27
1.1.2 – “Mente-into”: o pássaro de ferro.....	28
1.1.3 – Seis bolos para a “mente não ir” e a sedução da escrita e da leitura..	29
1.1.4 – O tempo! De menina a mulher: lendo, escrevendo, (re)criando. ....	33
1.1.5 – O <i>Caroço de dendê</i> e os quatro cantos do mundo: outras viagens.....	35
1.2 – Ficção e realidade ou quando não existem fronteiras .....	36
1.3 – O mítico na vida e/ou a vida do mítico. ....	54
1.4 – Ialorixá de Candomblé e escritora: diálogos e cumplicidades.....	65
1.4.1 – O Ilê Omiojuaro em movimento: nem tudo é festa.....	65
1.4.2 – “Gestação Iniciática”: uma autobiografia sonhada. ....	72
2. VOZES NA ESCRITA: RESSONÂNCIA DA/NA LITERATURA DE MÃE BEATA DE YEMONJÁ	77
<hr/>	
2.1 – É falando que vem de longe... ..	77
2.2 – Literatura Afro-brasileira: oratura e afirmação de vida social.....	80
2.3 – O acervo <i>ora(l)iterário</i> de Mãe Beata ingressa em outras rodas e redes formativas. ....	89
3. PELOS “FIOS DE CONTOS”: MITOLOGIA AFRO-BRASILEIRA E EDUCAÇÃO	
<hr/>	
3.1 – Exu, as mulheres e os modos de ensinar e aprender.....	100
3.2 – Oxalá e Exu: o velho e o novo nas práticas educativas.....	104
3.3 – Exu: integrar o insólito ou decretar a morte do diálogo.....	111
3.4 – Iemanjá: sabedoria e limite nas relações de aprendizagem.....	114
CONSIDERAÇÕES FINAIS	116
<hr/>	
FONTES DE PESQUISA	119
<hr/>	
GLOSSÁRIO	123
<hr/>	
	132

## 1. INTRODUÇÃO

*“A imaginação é uma força de que não se pode abrir mão,  
pois dinamiza o espírito científico inventivo”.*

Hilton Japiassu

Há sete anos descobri os *itan*, como se chamam os contos míticos do grupo jeje-nagô, nas narrativas compiladas por Reginaldo Prandi em seu *Mitologia dos Orixás* (2001). Nesta compilação,<sup>1</sup> o autor reúne 401 narrativas relacionadas às divindades do panteão africano que chegou ao Brasil com o movimento da diáspora africana<sup>2</sup>. Desde o primeiro contato com os registros escritos das narrativas míticas, passei a compreender que estava diante de um rico acervo com múltiplas possibilidades de acesso e abordagens.

A graduação em História e as especializações no campo da Educação produziram em mim inquietações sobre as relações de poder instituídas no interior das escolas que tendem a desqualificar concepções de mundo diferentes das hegemônicas<sup>3</sup>. Nosso exercício é o de refletir os conteúdos éticos e estéticos que emanam dessas narrativas e como, a partir deles, poderíamos repensar práticas educativas presentes em espaços formativos como escolas.

Deste modo privilegiei a temática cultural afro-brasileira ou, podemos dizer, a inserção da cultura afro-brasileira no campo da pesquisa educacional. Tratei aqui, então, da investigação da mitologia afro-brasileira por meio da transmissão oral e da sua escrita.

---

<sup>1</sup> O autor apresenta nesse trabalho fontes que remontam ao século XIX e XX. Mais a frente retornaremos a esta referência.

<sup>2</sup> Entendemos diáspora como o deslocamento compulsório dos africanos durante o comércio de escravos para as Américas entre os séculos XV e XIX.

<sup>3</sup> Como instituição, a escola foi, no Brasil, historicamente marcada pelo projeto civilizatório imposto pelo processo de colonização judaico-cristã desde o século XVI, revitalizando-se, progressivamente, até o século XIX, com legislações que dificultavam o acesso do negro em suas dependências, como verificamos na apresentação das Diretrizes Curriculares para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana, organizadas pela Secretaria Especial de Políticas de Promoção de Igualdade Racial/SEPPIR: “O Brasil, Colônia, Império e República, teve historicamente, no aspecto legal, uma postura ativa e permissiva diante da discriminação e do racismo que atinge a população afro-descendente brasileira até hoje. O Decreto nº. 1.331, de 17 de fevereiro de 1854, estabelecia que nas escolas públicas do país não seriam admitidos escravos, e a previsão de instrução para adultos negros dependia da disponibilidade de professores. O Decreto nº. 7.031 – A, de 6 de setembro de 1878, estabelecia que os negros só podiam estudar no período noturno e diversas estratégias foram montadas no sentido de impedir o acesso pleno dessa população aos bancos escolares.” P.7, 2004. No século XX consolidaram-se a organização de movimentos, nem sempre consensuais, pela inclusão do negro em atividades sociais, econômicas e políticas, que alcançaram várias conquistas legais de caráter afirmativo. No que diz respeito à Educação, somente no século XXI esses movimentos viram contempladas a obrigatoriedade do Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira com a Lei 10.639 de 9 de janeiro de 2003, hoje alterada sob a lei 11.645/08 que inclui a obrigatoriedade do ensino de culturas indígenas.

O debate acerca da inclusão de afro-descendentes e da cultura afro-brasileira em espaços institucionais de ensino nunca esteve tão aflorado. As recentes conquistas relativas à política de cotas para negros e afro-descendentes em universidades públicas e a obrigatoriedade do ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana na Educação Básica, pública e privada, aguçaram as discussões. As mesmas estão longe de serem consensuais, mas ampliaram significativamente a visibilidade da questão étnico-racial, no Brasil, contribuindo para desconstruir a idéia de democracia racial<sup>4</sup>.

Nas universidades, se consolidam projetos de pesquisa relacionados com a temática da inclusão de negros, afro-descendentes e culturas afro-brasileiras. Este é sem dúvida um momento fecundo para a revisão, a ressignificação dos modos de como praticar, fazer e escrever a história da luta por uma visibilidade que redimensione a complexa e decisiva participação da população negra na história do país. Participação que não dispensaria nenhum de seus habituais adjetivos: econômica, política, cultural, enfim, social. Adjetivos entrelaçados, construídos em rede, com a participação de todos os brasileiros, de todas as brasileiras. Negros/as e não-negros/as. O caso é que, durante séculos, se naturalizou um discurso que insistiu em ocultar e dificultar a participação ativa do negro e de seus descendentes. Mais grave ainda: circunscreveu a história do negro nos limites da escravidão e “folclorizou” suas culturas atribuindo-lhes sentido exótico. Talvez, aqui, esteja o mais refinado projeto/processo de desqualificação de grupos étnicos de procedência africana que chegaram ao Brasil com o movimento da diáspora. Gerações de afro-descendentes aprenderam e, ainda aprendem sobre si mesmos, desde as formas mais sutis até as mais evidentes, que as culturas de origem africana são inferiores, desprovidas de sentido.

Del Priori e Venâncio (2004) nos ajudam a compreender que todo investimento na direção de diminuir nossa ignorância sobre nossos ancestrais pode contribuir, efetivamente, para se ampliar as possibilidades da (re)construção de identidades individuais e coletivas:

(...) a autoconsciência do país em relação a seu passado está por se fazer. Nela estaria uma das chaves para reconstruir a imagem e a visibilidade de grupos inteiros cujos descendentes ainda desconhecem sua própria história. Grupos cujos ancestrais, ainda hoje, estão em busca de um lugar em nossa memória histórica. (DEL PRIORE & VENÂNCIO, 2004, p.07)

---

<sup>4</sup> A implantação da política de cotas nas universidades foi, de uma maneira geral, votada em Conselhos Universitários com implementação por meio de lei, resolução ou editais: UERJ/UENF, Lei Nº. 4.151/2003; UNB, Resolução Nº. 38/2003; UNEB, Resolução Nº. 196/2002; UEA, Lei Nº. 2894/2004; UFAL, Edital Nº. 01/2004; UFPR, Resolução Nº. 37/2004; UNIFESP, Resolução, Nº. 23/2004; UEL Resolução Nº. 78/2004; UEMS, Resolução Nº. 38/2003; UEMG, Lei Nº. 15.259/2004; UFBA, Resolução Nº. 01/2004; UNIMONTES, Lei Nº. 15.259/2004. Maiores informações em <<http://www.politicasdacor.net/jurisprudencia>>

Hoje estamos comprometidos com a tarefa de contribuir para a alteração qualitativa desse quadro, recolocando questões concernentes às culturas afro-brasileiras, precisamente sobre as narrativas míticas em suas dimensões oral e escrita<sup>5</sup>. Acreditamos que o olhar, o ouvir, o falar e, de uma vez: sentir a pulsação dos saberes contidos na mitologia afro-brasileira poderá nos fazer *desaprender* o que foi ensinado para a instituição de desigualdades.

Ao falarmos de mitologia afro-brasileira, tratamos de algo que antecede a sua apresentação sob forma escrita, de algo em movimento nas casas de cultos religiosos de matriz africana. Falamos, especialmente, neste caso, de Candomblé. Portanto, de liturgia. Pontuamos algo que é recriado constantemente pela oralidade nas relações pessoalizadas nas comunidades-terreiro. E, ainda, marcamos algo que se apresenta como literatura a um público não necessariamente adepto de candomblé. Logo percebemos que estávamos diante de uma investigação transdisciplinar: Educação, Antropologia, Religião, História, Literatura. O que tornou mais complexo o nosso fazer.

Os conteúdos expressos nessas narrativas e a forma como circulam nas comunidades-terreiro e nas publicações correlatas, podem oferecer pistas, sobre certa “epistemologia”. Forma de conceber e construir conhecimentos. Foi com Santos (1998) que continuamos a nossa reflexão. Suas proposições sobre a desdogmatização da ciência e da relação entre ciência e senso comum ratificaram, e muito, nossa percepção de que a ciência moderna, criação ocidental-burguesa é uma das possíveis formas de representação e explicação da realidade e que muito tem contribuído para a compreensão dos fenômenos humanos. Mas que outros níveis de conhecimento ou de representação da realidade, não precisam estar em oposição à mesma, mas interagindo, intercambiando. No caso do senso comum, do conhecimento comum e da ciência não caberia estabelecer uma oposição como aponta Santos (1998), dizendo: “... a oposição ciência/senso comum não pode equivaler a uma oposição luz/trevas, não só porque, se o os preconceitos são as trevas, a ciência como hoje se reconhece [...] nunca se livra totalmente deles...”<sup>6</sup>. Mediante as contradições que permeiam a ciência, a

---

<sup>5</sup> Esses registros vêm sendo produzidos por diversos atores sociais. Desde adeptos dos cultos afro-brasileiros, muitas vezes babalorixás e ialorixás, até intelectuais das mais variadas formações, artistas e escritores. O contato com esse acervo foi possibilitando uma reflexão sobre a força dessas tradições que insistem, potencialmente, em se tornarem visíveis, atraindo um sem número de pesquisadores com interesses, focos e públicos diversos, mas todos, de alguma forma, ativando esses saberes afirmativamente.

<sup>6</sup> SANTOS, Boaventura de Souza. “Da dogmatização a desdogmatização da Ciência Moderna” & “Ciência e Senso Comum” In: *Introdução a uma Ciência Pós-Moderna*. Portugal: edições Afrontamentos, 1998.

proposta do autor, de uma hermenêutica epistemológica poderá ser um caminho de interação afirmativa entre epistemes distintas ou conhecimentos distintos, sem exclusões:

A hermenêutica da epistemologia é o modo mais adequado a propiciar a transição para uma epistemologia pragmática. É uma hermenêutica crítica e sociológica porque privilegia, por contrapeso, a reflexão sobre a verdade social da ciência moderna como meio de questionar um conceito de verdade social demasiado estreito, obcecado pela sua organização metódica e pela sua certeza e pouco ou nada sensível à desorganização e à incerteza por ele provocadas na sociedade e nos indivíduos. (SANTOS, 1998, p. 49).

Ao entrarmos em contato com este texto fomos imediatamente levados a estabelecer uma relação com nossa proposta de trabalho. No nosso caso, estamos nos propondo (re)pensar práticas educativas ancoradas em modelos de cientificidade dogmáticos, que engendram modelos que engessam o pensar, o fazer, o sentir. *Tomamos o conhecimento mítico afro-brasileiro como uma possibilidade epistêmica*. Não vemos inconvenientes em se levantar questões a partir do contato com uma tradição oral cheia de imagens, ritmos, cores, sons e cheiros. Nem mesmo, em pensar na hipótese de se buscar, nesse tipo de sabedoria, contribuições para pensar o aqui e o agora. O presente da Educação está cheio de lacunas e perplexidades ancoradas nas mais variadas tradições científicas. E nisto não há problemas. Não deve ser mesmo objetivo da ciência, encontrar respostas definitivas para qualquer problema. Todavia, incluir outras tradições no debate, de como repensar processos educativos, práticas educativas que contribuam para humanizar homens e mulheres, em tempos de crise e guerras de intolerância, tem, sim, o seu valor. O mesmo autor, Santos (2002), em artigo intitulado “*O fim das descobertas imperiais*”<sup>7</sup>, afirma que a produção da inferioridade passou pela criação de várias estratégias:

(...) a guerra, a escravatura, o genocídio, o racismo, a desqualificação, a transformação do outro em objeto ou recurso natural e uma vasta sucessão de mecanismos de imposição econômica (...), de imposição política (...) e de imposição cultural (...). (SANTOS, 2002, p.24).

Este último vetor aponta o *epistemicídio* como estratégia de produção de inferioridade. Entendemos por epistemicídio a subjugação, a *invalidação de modos de produção de conhecimento e de representação da realidade* que pertenciam às populações

---

<sup>7</sup> SANTOS, Boaventura de Souza. “O fim das descobertas imperiais” In: OLIVEIRA, Inês Barbosa de & SGARB, Paulo (orgs.) *Redes Culturais, diversidades e educação*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

que foram submetidas, entre elas as africanas. Embora a expressão remeta para o extermínio radical, contra-estratégias foram criadas. E a sobrevivência das “epistemologias” foi garantida. No silêncio residia a pujança dos conhecimentos de nações inteiras recriando-as, conservando-as e transformando-as.

Fomos nos aproximamos de autores que vêm nos alertando para a construção de um novo paradigma sociocultural que valorize a complexidade humana, afirmando a legitimidade da pluralidade cultural existente no planeta; numa perspectiva de trocas, que possam nos ensinar a conviver com as diferenças, acreditando que muito mais que ameaças, elas significam uma maior sustentabilidade dos seres no planeta, no mundo; acompanhemos Morin:

A idéia do mundo europeu e mais largamente ocidental era a de que toda a razão, sabedoria e verdade estavam concentradas na civilização ocidental. As outras nações e civilizações eram atrasadas e infantis. Nelas não havia a sabedoria real, mas unicamente mitologia e, ainda valorada como superstição. Por essa razão havia um desprezo total. As coisas começavam a mudar no campo da antropologia que não se fazia a pergunta: como estes pequenos infantis podiam ter uma arte para produzir arcos, flechas, instrumentos, construção de casa, conhecimentos de estratégia? Cada civilização possui um pensamento racional, empírico, técnico e, também, um saber simbólico, mitológico e mágico. Em cada civilização é assim, ainda que muitos pensem que não, que a razão, a ciência, a técnica não são mitológicas. Com efeito, atribuir à técnica, à ciência a missão providencial de solução de todos os problemas humanos – esta era a idéia até a metade deste século – era uma idéia mitológica. Havia uma mitologia do progresso como uma lei da história que, automaticamente, iria produzir o melhor e cada vez melhor. Hoje sabemos que não é assim. O milênio que chega está totalmente embarcado na incerteza sobre o porvir. Vemos, então, que havia uma mitologia, a mitologia do progresso e tudo está muito complexo nesse sentido. Porém, penso que a crise da civilização ocidental vai ajudar a entender melhor que cada civilização possui os seus valores e é muito importante que se faça o intercâmbio dos valores, o que o poeta negro das Antilhas francófona, Aimé Césaire, chamava de le rendez-vous, (o encontro, o compromisso) do dar e do receber, ao mesmo tempo. (MORIN, 2000, p. 27-28)

Essa exposição inicial é importante para esclarecer que estamos tomando os mitos africanos como constructo social, legados de culturas não necessariamente ágrafas, mas predominantemente orais. A matriz oral, portanto dinâmica e o caráter religioso, litúrgicos, dos mitos não esvaziam a possibilidade de tomá-los como objetos de pesquisa. São eles a base das práticas-educativas ativadas nas comunidades-terreiro. A observação dessas práticas e o

consumo literário dos mitos vão nos colocar diante de questões nada inéditas, mas tomadas de outro modo<sup>8</sup>.

São vários os trabalhos publicados que agrupam mitos ou os citam, por autores de variadas formações: acadêmicas ou não, brasileiros ou não, adeptos ou não de religiões de matriz africana<sup>9</sup>. Por termos o interesse em investigar o trânsito oral/escrito na produção das narrativas míticas afro-brasileira, decidimos que nossa investigação deveria incluir textos escritos, por alguém que, (in)formado na presencialidade das comunidades-terreiro, onde a transmissão oral é predominante, compreendesse a escrita e a publicação como mais um e eficaz instrumento para a manutenção dessa mesma tradição.

No processo de pesquisa bibliográfica chegamos às publicações de Beatriz Moreira Costa, a Mãe Beata de Yemonjá, ialorixá ativista na luta para atribuir visibilidade a sua tradição, bem como a “seu povo”. Cardoso, na Introdução de *Caroço de Dendê* relata:

A publicação dos contos de Mãe Beata significa a remoção dessas histórias do limite dos terreiros e sua inserção num contexto ainda mais amplo da cultura brasileira. Esse processo implica uma ‘tradução’ dos contos de uma linguagem falada para uma narrativa escrita, uma modificação no próprio ‘ato de contar.’ (CARDOSO *apud* YEMONJÁ, 2006, p.11-12)

Na leitura dos contos de Mãe Beata de Yemonjá estávamos diante de elementos significativos: viva e atuante, Mãe Beata cruza memórias baianas e fluminenses, uma só e muitas... Um dos resultados de sua ação no mundo a torna, também, um dos porta-vozes de sua tradição. Em *Caroço de Dendê: a sabedoria dos terreiros e Histórias que minha avó contava*,<sup>10</sup> a ialorixá-escritora reúne um conjunto expressivo de textos. São, como aparece no subtítulo de *Caroço de Dendê*, indicadores de “como ialorixás e babalorixás passam conhecimentos a seus filhos.” São eles as fontes-objeto dessa pesquisa, que tem duas intenções explícitas. A primeira é compreender como se deu, para Mãe Beata de Yemonjá, o processo criativo de apropriação, contação e escritura dos contos míticos. A segunda intenção é garimpar nas práticas educativas instituídas a partir das narrativas míticas, contribuições na e para a Educação. Momento de perguntar aos mitos: o que eles “falam”? Proposição de compreensão transdisciplinar dos conteúdos míticos, considerando suas complexidades.

<sup>8</sup> Como em Eliade estamos compreendendo o mito como “uma realidade cultural extremamente complexa, que pode ser abordada e interpretada através de perspectivas múltiplas e complementares”. (ELIADE, 1986, p.11)

<sup>9</sup> Ver PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos Orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. No Prólogo, apresenta-nos fontes que vão desde Nina Rodrigues (1898) a Mãe Beata de Yemonjá (1997).

<sup>10</sup> YEMONJÁ, Mãe Beata de. *Caroço de Dendê: a sabedoria dos terreiros. Como ialorixás e babalorixás passam conhecimento a seus filhos*. Rio de Janeiro: Pallas Editora, 2006.

COSTA, Beatriz Moreira Costa. *Histórias que minha avó contava*. São Paulo: Terceira Margem: CESA – Sociedade Científica de Estudos da Arte, 2004.

Uma comunidade-terreiro tem à sua frente uma sacerdotisa ou sacerdote que traduz em organização e dinâmica a tradição à qual pertence; realizando nos processos de iniciação e/ou em cerimônias públicas, entre outros momentos, a transmissão de saberes que são necessários para a manutenção da comunidade. Vários deles passaram a transmitir seus saberes, utilizando-se da escrita, publicando livros, disponibilizando-os a um público mais amplo e não necessariamente adepto de culto aos orixás e ancestrais. Com as publicações, essa sabedoria sai dos limites e do dinamismo do terreiro e ganha *status* de literatura. Obras literárias publicadas e consumidas de formas variadas para os mais diversos fins.

Nos terreiros, os mesmos são transmitidos numa relação presencial, na qual os elementos sonoros, rítmicos, visuais, plásticos, degustativos e olfativos constituem a dinâmica de ensino-aprendizagem. *O que leva um sacerdote a escrever e publicar conhecimentos que construiu no contexto presencial de sua tradição? Que apropriações são possíveis a partir do contato com esses saberes?*

No percurso da investigação estabelecemos contato com a ialorixá-escritora, diretamente, visitando sua comunidade-terreiro, bem como com seus editores, com os prefaciadores e apresentadores dos livros.

Estivemos no Ilê Omiojuaro em doze meses de trabalho de campo, doze vezes. Os dois primeiros encontros agendados logo foram nos colocando limites inesperados. No primeiro, nos recebeu em casa recuperando-se de um atendimento médico. Contato rápido, mas profundamente acolhedor. No segundo, adoentada ainda, Mãe Beata não pode nos atender. Período de espera que nos conduziu a outras possibilidades. Visitamos e consultamos a *Biblioteca Beatriz Moreira Costa*, acervo construído e organizado pela CRIOLA<sup>11</sup>, ONG da qual a ialorixá é Presidente de Honra, tendo seu nome civil na biblioteca. Outro acervo consultado foi o do *Portal Literafro*<sup>12</sup>, acervo disponível em meio eletrônico. Recuperada, voltou a nos sinalizar atenção e interesse na condição de “investigada”, nos autorizando a dar continuidade à pesquisa no Ilê sempre que oportuno. Assim, realizamos mais onze visitas, das quais estivemos diretamente com ela em quatro encontros: dois com registros fotográficos e todos com gravação de áudio. Em três encontros estivemos com Adailton d’Ogum, seu filho carnal e Baba Egbe do Ilê Omiojuaro. Destes, um numa conversa informal, outro com gravação de áudio e registros fotográficos e um último para consultar o acervo bibliográfico

---

<sup>11</sup> CRIOLA é uma instituição da sociedade civil, sem fins lucrativos, fundada em 2 de setembro de 1992. É conduzida por mulheres negras de diferentes formações, voltada para o trabalho com mulheres, adolescentes e meninas negras basicamente no Rio de Janeiro. Disponível em <<http://www.criola.org.br/interno/htm>> Acesso em 09/08/2007

<sup>12</sup> Disponível em <<http://letras.ufmg/literafr/frame.htm>> Acesso em 09/08/2007

do próprio Ilê. Os demais contatos deram-se de forma indireta em celebrações religiosas na Casa: um Olubajé, uma Festa d'Yemonjá, uma Festa d'Oxóssi, uma Festa de Caboclo (cerimônias abertas) e um Feijão de Oxóssi (cerimônia interna). Nestes, pudemos observar os *itan* em movimento nos corpos dos devotos – adultos e crianças – nos alimentos servidos, nos cânticos.

Desde os dois primeiros encontros, impedidos pelos cuidados com a saúde de ialorixá, percebemos que tudo ali, desde a casa, o terreiro, o barracão indicavam elementos essenciais para uma compreensão dos contos míticos por ela narrados. Abundante cultura material. Entre a casa e o barracão, árvores sagradas, casas de orixás e encantados, a fonte de Iemanjá, um escritório, banheiro. No barracão: o mobiliário de uma simplicidade e força surpreendentes. Não há objeto naquele espaço que não tenha significado para aquela comunidade. Chifres de búfalo – referência à Oyá, Iabá Iansã, dona do ori de Olga do Alaketu, mãe de santo de Mãe Beata – funcionam como vasos de onde pendem pelas paredes, flores e folhagens; bandeirinhas nas cores dos orixás homenageados cobrem o teto. Outra solução observada foi preparada para o dia de Festa de Yemonjá: tecidos suspensos com transparências de pequenos peixes fazendo alusão ao domínio da Iabá. Vasos de planta, máscaras africanas, fotografias, condecorações, diplomas, notícias de jornal. Instrumentos (atabaques, cabaças, agogôs). Circulação de devotos, aromas... Espaço construído calcado na oralidade, com “licença” para a inclusão de um escritório, o que já evidencia uma especificidade desta casa de Candomblé. Há ali um interesse no estudo, na participação e representação daquela cultura em outros espaços e materialidades: instituições e organizações que têm como luta a visibilidade e o reconhecimento das práticas culturais afro-brasileiras e, publicações escritas, imagéticas ou fílmicas. O que fez nossos encontros fluírem sem resistências por parte dos entrevistados: Zeca Ligiéro (Filho do Ilê Omiojuaro e Doutor em Performances Studies – Direção Teatral – prefaciador de *Caroço de dendê*) e Regina d'Exu (Filha do Ilê Omiojuaro e Membro da CRIOLA), além, evidentemente, de Mãe Beata e seu filho Adailton. Ouvimos, ainda, um relato espontâneo de uma menina da casa que se aproximou curiosa de nossa presença. Trouxe (cheia de indignação!) uma informação já conhecida, mas que, ao ser enunciada por ela, corroborou em nós que, mesmo não havendo ineditismo nos enunciados, é importante que se os façam, com propriedade e potência.

Por meio de correio eletrônico estivemos com o Prof. Dr. Eduardo de Assis Duarte, um dos organizadores do *Portal Literafro/UFGM*, quando no processo de pesquisa bibliográfica encontramos um artigo produzido sobre as narrativas de Mãe Beata escrito por

uma de suas orientandas<sup>13</sup>. Na ocasião, ele indicou-nos *Feitios de viver: memórias de descendentes de escravos*<sup>14</sup>, uma tese de doutorado na qual havia um depoimento de nossa interlocutora. Outros contatos foram feitos da mesma forma: Monique Augras (psicóloga e professora), autora do texto da contracapa, e Vânia Cardoso (antropóloga e ekedi do Ilê Omiojuaro), organizadora dos contos de *Caroço de dendê*, Dilma de Melo Silva e Teresinha Bernardo, apresentadora e prefaciadora, respectivamente, de *Histórias que minha avó contava*, deixaram, também, as suas contribuições e esclarecimentos em depoimentos e indicações de leituras relacionadas com o objeto da pesquisa. Com Cristina Warth, representante da Pallas Editora, foi realizado um encontro. Oportunidade em que conhecemos uma matéria de O Globo, Caderno Ela, de março de 1997 com o título “A literata do candomblé” dando destaque à publicação de *Caroço de dendê*.

Mãe Beata de Yemonjá é verbete em Lopes (2007), *Dicionário literário Afro-Brasileiro* e Lopes (2004), *Enciclopédia Brasileira da Diáspora Africana*:

BEATA DE IEMANJÁ, MÃE. Nome pelo qual se fez conhecida Beatriz Moreira Costa, ialorixá nascida em 1931, em Salvador, BA e radicada em Nova Iguaçu, RJ. Em 1997, lançou o livro *Caroço de Dendê: a sabedoria dos terreiros, contento recriações de relatos da mitologia dos orixás jeje-nagôs, alguns deles oriundos da tradição oracular de Ifá, e pelo menos um abordando sua própria história de vida.* (LOPES, 2007, p.30-31)

Também está incluída no “Índice de Autores” do *Portal Literafro*, organizado pelos professores Eduardo de Assis Duarte, já mencionado, e Jacyntho José Lins Brandão. O texto do “Índice” destaca uma biografia da autora e a relação de livros por ela publicados; dessa vez, com o livro *Histórias que minha avó contava*.

O conceito de literatura afro-brasileira com o qual estamos trabalhando refere-se àquele que tem orientado os trabalhos do *Portal Literafro*<sup>15</sup>. Neste, o conceito de literatura afro-brasileira aparece como:

um conceito em construção, processo de devir. Além de segmento ou linhagem, é componente de amplo encadeamento discursivo. Ao mesmo tempo dentro e fora da Literatura Brasileira. Constitui-se a partir de textos que apresentam temas, autores, linguagens, mas sobretudo, um ponto de vista culturalmente identificado à afro-descendência, com fim e começo. Sua presença implica redirecionamentos recepcionais e suplementos de sentido à história literária canônica. (Acesso em: agosto 2007)

<sup>13</sup> PINHEIRO, Giovanna Soalheiro. *As Heranças Africanas na narrativa de Mãe Beata de Yemonjá: mitologia, autoria, oralidade*. Portal Literafro. Disponível em <<http://letras.ufmg.br/literafro/frame.htm>>

<sup>14</sup> NASCIMENTO, Giselda Melo do. *Feitios de viver: memórias de descendentes de escravos*. Londrina: Eduel, 2006.

<sup>15</sup> Disponível em <<http://www.letras.ufmg.br/literafro/frame.htm>>

Entretanto, as expressões *oratura* e *oralitura*<sup>16</sup> aparecerão adjetivando certa escrita literária, na qual a oralidade tradicional afro-brasileira produz fortes ranhuras, no caso da primeira expressão, e, no caso da segunda, quando o próprio corpo é superfície de uma escrita que se revela desde as “cicatrizes” rituais até a indumentária e adereços dos/nos corpos em movimento, processo que acontece, igualmente, ancorado na oralidade.

Um nome sugerido por Mãe Beata, como alguém que pudesse fazer um depoimento enriquecedor acerca da literatura que ela produz, foi o do professor e escritor Muniz Sodré, com quem fizemos um contato, de fato, bastante proveitoso. Neste contato também nos deparamos com a expressão *oratura*. Neste caso, para nomear o tipo de literatura produzida pela autora investigada. Trataremos dessa questão mais detidamente no capítulo dois.

Com gravações de áudio, num total de quase oito horas, parte considerável de nossas fontes são orais. As entrevistas e gravações nos colocaram frente à necessidade de uma reflexão sobre as premissas metodológicas da História Oral. Os depoentes são sujeitos e não objetos da pesquisa, portanto suas presenças são fundamentais no processo de construção do conhecimento a que se propõe a pesquisa. Segundo Caldas (1999):

O método não é lógico, dogmático, funcional ou aplicável geral ou universalmente como sistema mecânico, técnico ou científico, mas perspectiva polifônica de diálogo, apreensão, compreensão, reconstrução, imaginação, criação e destruição de realidades, políticas, experiências, falas e vidas.

É acionado por dúvidas, questionamentos, instigações, incompletudes, indignações, paixões, embates de consciências, diálogos e, principalmente, necessidades vivas do presente. É o próprio presente buscando se entender e se superar: somos nós mesmos inscritos nessa luta. Não é o método sistema lógico, estrutura previamente organizada para pesquisar um objeto de estudo (é bom não esquecer que em História Oral não há um *objeto de estudo*, mas *sujeitos em diálogo*). (CALDAS, 1999, p.70-71)

O objeto – *os itan* – e os sujeitos dessa pesquisa encontravam-se na perspectiva da oralidade. Notadamente com Mãe Beata e os depoentes do Ilê Omiojuaro, testemunhamos o quanto os depoimentos recriavam-se a partir mesmo da tradição oral religiosa à qual pertencem, os próprios *itan*. Constituído este arquivo, deu-se um processo intenso de transcrição, seleção e arranjo dos “falares”. Processo de interpretação, de leitura do que se ouviu. Hora, então, de continuar o diálogo com outros sujeitos.

---

<sup>16</sup> Ver MARTINS, Leda Maria. “A Oralitura da Memória” In: FONSECA, Maria Nazaré Soares (Org.) *Brasil afro-brasileiro*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

Isto posto, cabe acrescentar que os aportes teóricos aqui operados são, além daqueles já relacionados até aqui, os que vão nos propiciar compreender as narrativas míticas em suas complexidades: narrativas aparentemente fechadas que possibilitam acessos e enfoques diversos. Não devemos esquecer, entretanto, que uma refinada prática de oralidade fez-se prática social e política de auto-afirmação de valores e crenças para um grupo significativo de brasileiros/as que não dispensaram as tradições que lhes foram legadas por seus ancestrais. Neste sentido, não se inclinaram à razão e a cultura hegemônicas, nem quando foram perseguidos por serem consideradas, suas práticas, ilegais<sup>17</sup>.

Quando voltamos à discussão inicial acerca de paradigmas dogmáticos de ciência e cientificidade nos deparamos com a valorização da escrita acompanhando a aliança ciência/tecnologia. A escrita impressa, ela mesma, uma tecnologia. Processo que se fortalece a partir do século XVII. As vozes tenderão a ser silenciadas e o atributo de verdade e legitimidade migra da palavra falada para a palavra escrita. Vidal, refletindo com Certau, compreende esse momento como escriturário, vejamos:

... o momento a partir do século XVII, em que a escrita, além de ser uma prática de poder e uma ferramenta dos saberes modernos constitui-se, também, em um novo modo de produção que modifica e articula simbolicamente a sociedade ocidental. Funda uma nova economia que se aparta do mundo da vozes e da tradição, destituindo o valor da oralidade.(VIDAL, 2005, p.272)

A despeito das estratégias de silenciamento, é a “*oralidade destituída de valor*” que nos interessou. Os arquivos que guardam essas vozes têm chaves. Manejá-las exigiu de nós desenvolvermos observação atenta ao “peso, aos contornos e às fechaduras” encontradas no processo de investigação. As narrativas vinculadas à tradição oral afro-brasileira – produzidas por Mãe Beata de Yemonjá – ao mesmo tempo em que são objeto e fonte de nossa pesquisa, traduzem-se em prática social. Escrevê-la, isto é, separar, reunir, transformar em ‘documento’ este objeto que está disposto de outra maneira foi um dos grandes desafios desse trabalho. Mesmo por que não nos interessava criar uma oposição *escrita x oralidade*, mas tomá-las como práticas intercambiáveis, sobretudo no caso que pesquisamos.

Encontramos abrigo em teóricos – “nossas chaves” – vindos de formações e produções distintas, mas que contribuíram para alargar a compreensão de fenômenos sociais complexos como os que se inserem no campo da produção e circulação de culturas. Quando

---

<sup>17</sup> O candomblé foi alvo de perseguição durante a década de 30 do século passado, sobretudo no período discricionário do governo Vargas, conhecido como Estado Novo.

pensamos que, por meio dessas narrativas, uma cultura não hegemônica pode, pela transmissão oral, processo refinado e complexo, manter-se recriando-se, não foi possível deixar de pensar com Gramsci o par conceitual hegemonia/contra-hegemonia. Na hegemonia, um sistema orgânico de manutenção do *status quo* de um determinado grupo, ou melhor, da legitimação política de um discurso interessado. Na contra-hegemonia, outros arranjos e meios de circulação discursivos que são forjados e permanecem. As tradições orais de matrizes africanas e afro-brasileiras se incluem nessa categoria, especialmente durante e após a escravidão. Uma vez que em África, durante o período em que o comércio de escravos foi realizado, a tradições orais a que nos referimos constituía-se hegemonicamente, demarcando lideranças religiosas e políticas. Portanto, o caráter contra-hegemônico dessas tradições, constituiu-se no processo de escravização do negro africano na América.

Os *itan* são produzidos nas práticas culturais religiosas afro-brasileiras e simbolizam-se em *linguagens*<sup>18</sup> São *narrativas memoráveis*. Mikhail Bakhtin e Walter Benjamin foram teóricos importantes em nosso investimento reflexivo.

Os conceitos de narração, de experiência bruta, *Erfahrung*, e experiência vivida, *Erlebnis* produzidos por Benjamin, no bojo de suas críticas à modernidade, ampliaram nossa compreensão. No que diz respeito à experiência, Benjamin dedica reflexão entre o que é possível expressar – experiência vivida (razão) – e o inexprimível – experiência bruta (não-razão). Nessa busca, vai confrontar experiência e consciência. Mas não apenas a experiência vivida que ganha uma narrativa elaborada “no meio das massas civilizadas”<sup>19</sup>, narrativa que assume uma naturalidade questionável. Para além dessa, seria preciso reconhecer a experiência bruta que conteria a autenticidade de experiência “verdadeira”, sua narrativa...

nasceria da palavra poética, da relação com a natureza, o mito, a memória e a tradição. Daí sua crítica à modernidade que, substituindo a narração pela informação e a informação pela sensação, provocava a atrofia progressiva da experiência e apagava a marca do narrador, que proporciona o que viveu como experiência àqueles que o escutam. (NUNES *apud* FARIA FILHO, 2005, p.89)

Chamou-nos a atenção à dimensão que ocupa a narrativa oral, a tradição oral, o mito, envolvendo uma coletividade, uma comunidade em torno de um saber prático, utilitário. Diz Benjamin: “Essa utilidade pode consistir seja num ensinamento moral, seja numa sugestão prática, seja num provérbio ou numa norma de vida...” Afirma, ainda, que a narração

<sup>18</sup> A dança, a indumentária, as artes visuais, a música.

<sup>19</sup> NUNES, Clarice. Walter Benjamin: os limites da razão. In. Faria Filho, Luciano M. de. *Pensadores Sociais e História da Educação*. Belo Horizonte: Autêntica, 2005.

vinculada à sabedoria oral, mistura sagrado e profano: “é difícil decidir se o fundo sobre o qual elas [as narrativas] se destacam é a trama dourada de uma concepção religiosa da história ou a trama colorida de uma concepção profana.” Esta sabedoria foi desaparecendo com o advento da modernidade, comprometido com a valorização da experiência vivida, da razão, daquilo que pode ser explicado, comprovado. Parece-nos ser do lugar da *Erfahrung* que fala e escreve Mãe Beata. Os relatos míticos, os contos – nosso objeto – guardam essa perspectiva prática e utilitária, *aconselham e integram dimensões sagradas e profanas*.

Por razões éticas procuramos desenvolver a pesquisa numa perspectiva dialógica. Como orienta Freitas (2003):

Considerar a pessoa [o outro/sua produção] investigada como sujeito implica compreendê-la como possuidora de uma voz reveladora da capacidade de construir um conhecimento sobre sua realidade que a torna co-participante do processo de pesquisa. Conceber, portanto, a pesquisa nas ciências humanas a partir da perspectiva sócio-histórica implica compreendê-la como uma relação entre sujeitos possibilitada pela linguagem. (FREITAS, 2003, p.29)

Dialogismo. Polifonia. Estas são categorias bakhtinianas que se relacionam diretamente com a questão da oralidade, da tradição oral. E também são categorias que nos orientaram *do* trabalho de campo *para o* registro/discurso. Essas categorias fundam a presença inalienável *do outro*, fundam uma dimensão alteritária no campo da produção enunciativa. Esta pesquisa nesse sentido não é obra de um sujeito, insistimos. Não há monologia possível. No ofício de pesquisador, na observação, no olhar, tivemos a pretensão de sermos capazes de enunciar algo que, sendo do outro e nosso, o outro e nós pudéssemos ver revelado algo novo a respeito de nós mesmos.

Ao realizarmos um estudo acadêmico, uma pesquisa, considerando a autoria de sujeitos (contador/escritor/ouvintes/leitores) na tradição mítica de matriz afro-brasileira, portanto de vozes, quase sempre silenciadas, (re)dimensionamos a complexidade e a responsabilidade deste fazer. O diálogo com essas vozes, nesta perspectiva, ganha um contorno interativo. No contato e na observação com os *outros: oralistas, autores, orientação*, fomos nos constituindo como pesquisadora, que ao observar depara-se “com diferentes discursos verbais, gestuais e expressivos” (FREITAS, 2003, p.33). Isto, ao mesmo tempo em que nos encantava, nos situava do *aspecto ético*, da construção do *ser pesquisador*, ou seja, de produzir um conhecimento que não asfixiasse a diversidade, as múltiplas vozes, recobrin-

as, tomando-as como que espelhos que refletem apenas nossa própria imagem, *mas uma pesquisa que acontecesse como encontro de sujeitos.*

A organização dos capítulos acompanhou as questões que foram postas desde o início.

O *primeiro*, dividido em quatro seções, procurou rastrear a formação de Mãe Beata na tradição oral religiosa afro-brasileira, no candomblé; seu encontro com a escrita, a leitura e os cruzamentos fabulativos tecidos em seus contos e nas estórias que leu; a vivência criativa dos mitos no cotidiano e a indivisibilidade da *ialorixá-escritora-ativista política.*

No *segundo*, vamos dar voz a sujeitos que estiveram presentes nos processos de edição e publicação dos livros, reconhecendo nos contos um valor extenso à atividade religiosa, um valor literário. Literatura Afro-brasileira. Uma escrita prenhe de experiências na oralidade. Na tradição oral afro-brasileira. Na qual a presença do universo fabuloso garante um dinamismo performático às estórias.

O *terceiro* capítulo apresenta-se como um exercício interpretativo dos contos. Ou antes, propõe compreensões, a nosso ver, possíveis para suas tramas. Concepções de como se conhece, de como se constrói conhecimento, de como se aprende e se ensina. *Epistemologia* já mencionada. Modos de conhecer que, como rastros possam nos fazer trilhar caminhos de ressignificação sobre práticas-educativas recorrentes em espaços formativos como escolas.

É hora, então, de deixá-los com os registros e as análises da pesquisa.

## 1. BEATA, MENINA E MULHER: TECENDO-SE NA ESCUTA, NA LEITURA E NA ESCRITA DAS RODAS E REDES ANCESTRAIS...

Neste capítulo procuramos indagar a formação de Mãe Beata de Yemonjá: escritora<sup>20</sup> e ialorixá. Com este objetivo, estivemos com ela em vários encontros no Ilê Omiojuaro. O capítulo está organizado em quatro seções que seguem articuladas pelos fios de seus relatos. Embora as seções tomem como referência os encontros, a trama vai ser tecida com fios originários de encontros diferentes. Isto é, fios produzidos num encontro vão se encontrar com fios desvelados em outro. A atividade de campo foi nos apontando como operar com as informações obtidas. Neste caso percebemos já no primeiro encontro vários “fios soltos” que precisariam unir-se a outros que procuraríamos desfiar nos encontros seguintes.

Contudo, tivemos a intenção de explicitar, na *primeira* seção, as primeiras experiências de Mãe Beata com o ouvir e o contar histórias e da mesma forma, como a mesma apropriou-se da escrita e da leitura. Dos objetos aos conteúdos podemos perceber a imersão de nossa interlocutora num ambiente extraordinariamente rico. Ela mesma avalia sua trajetória atribuindo aos seus orixás, a força que a animava a continuar, apesar de todas as adversidades.

Na *segunda* seção nosso foco esteve relacionado aos processos de iniciação na leitura, na escrita, na religião, especialmente sua relação com Iemanjá e Exu. Então nos deparamos com um processo altamente refinado. Os primeiros autores lidos, suas tramas e personagens encontram-se com a produção de Mãe Beata. Na história de vida de nossa interlocutora estão presentes pessoas e ambientes que aparecem nas obras ficcionais de seus autores/livros prediletos. Quando não são baianos e não estão ligados ao candomblé apresentam questões profundamente mobilizadoras para Mãe Beata; e que as personagens recriadas por ela vão, muitas vezes, encarnar.

A vivência *no* mito afro-brasileiro como modo de superação, de diversão, de fé religiosa e de registros orais e escritos é nosso foco na *terceira* seção. É nesta vivência que práticas educativas são instituídas constituindo-se como elementos primordiais para a permanência transformada do próprio mito.

A *última* seção trata do mito em movimento no Ilê Omiojuaro e de como a escritora e a palestrante são facetas constitutivas de quem é Mãe Beata: *uma ialorixá de candomblé*. Praticante social que reconhece sua força motriz nos orixás, na ancestralidade.

---

<sup>20</sup> Por hora trabalharemos com o vocábulo *escritora*. No entanto, nos capítulos subseqüentes faremos uma reflexão acerca do termo e da experiência de Mãe Beata com a escrita, além da escuta e da leitura.

### 1.1 – Do pássaro de ferro ao *Caroço de dendê*.

Era domingo de manhã. O encontro estava marcado para as dez horas. Chegamos pontualmente ao Ilê Omiojuaro, comunidade-terreiro<sup>21</sup> dirigida pela ialorixá e escritora Beatriz Moreira Costa, a Mãe Beata de Yemonjá. Ou, simplesmente, *Mãe Beata*, como é chamada pelo povo do santo. Fomos recebidos no barracão do Ilê. Envolto pela ambiência religiosa, material e imaterial, transcorreu a nossa conversa. A escritora tem, publicado, os livros *Caroço de Dendê: a sabedoria dos terreiros – como ialorixás e babalorixás passam conhecimentos a seus filhos* e *Histórias que minha avó contava*, entre outros escritos – alguns relativos a eventos que participa como palestrante. Os livros são, primordialmente, as fontes dessa pesquisa que tem como objeto a mitologia afro-brasileira, na literatura de Mãe Beata de Yemonjá: literatura afro-brasileira. Esta, sendo compreendida, aqui, como um campo literário que se apresenta como devir, como processo em construção. As personagens e as tramas da mitologia afro-brasileira são encarnadas e materializadas nas comunidades-terreiro. Mitologia, liturgia, fazendo-se literatura. De certo modo, um mesmo objeto<sup>22</sup> (PRANDI, 2001, p.27). O que torna complexo o desafio de: em primeiro lugar, compreender o processo de formação da autora e as práticas-educativas próprias de sua experiência cultural-religiosa. E, em segundo lugar, tomá-los para (re)pensar questões na Educação.

Promovendo o encontro, Pai Celso d’Omolú apresenta-nos. Começamos, então, a conversa. Discorremos sobre nossas intenções: fala muito próxima do que expusemos no parágrafo anterior. Situamos as primeiras questões na trajetória da contadora e escritora de estórias. *Como e quando se percebeu como sujeito de (re)criação? E a relação com leitura e com a escrita, como aconteceu?*

As informações trazidas por Mãe Beata são detalhadas com nuances e ritmos envolventes e, concomitantemente, falam de um tempo e de um lugar do Brasil: Beatriz Moreira Costa, a Mãe Beata de Yemonjá, nasce em 20 de Janeiro de 1931 em Santiago do

<sup>21</sup> O Ilê Omiojuaro, “Casa das Águas dos Olhos de Oxossi” fica no bairro de Miguel Couto, município de Nova Iguaçu, Baixada Fluminense, Estado do Rio de Janeiro. Para a necessária apresentação, acompanhando-me no encontro estava o amigo e babalorixá Pai Celso d’Omolú do Ilê Axé Onan Aye Omi, “Casa do Caminho da Terra das Águas”.

<sup>22</sup> As narrativas míticas, os mitos, são ritualizados/reatualizados nos cultos religiosos de matriz africana, compõem uma liturgia e, não é de hoje que, extrapolaram os muros das comunidades-terreiro. Agenor Miranda Rocha, iniciado por Mãe Senhora, organizou a mais rica fonte primária brasileira. Outras obras importantes no tocante à mitologia pertencem a Pierre Verger e Mestre Didi, para citar apenas exemplos de autores iniciados. Este último, inscrito no campo literário afro-brasileiro: no índice do *Portal Literafro/UFMG*, mencionado na nota anterior e em LOPES, Nei. *Dicionário Literário Afro-brasileiro*. Rio de Janeiro: Pallas, 2007.

Iguape, distrito de Cachoeira do Paraguaçu, no Recôncavo Baiano. Após ouvir, transcrever, ler os relatos, produzimos alguns recortes, a fim de enfatizar dados que nos parecem significativos para a compreensão do contexto de formação da menina Beata e, respectivamente, identificarmos os objetos de leitura e escrita que fizeram parte da constituição da autora. Vamos, então, dar voz a Mãe Beata de Yemonjá, e, simultaneamente, dialogar com suas memórias.

### 1.1.1 – Infância em Iguape: ouvindo estórias e catando lenha.

Estávamos ali para saber de viva-voz como se arquitetara o gosto pelas estórias que conta e escreve. Como aprendeu a ouvir, contar, ler e escrever. Ao começar seu relato deparamo-nos com informações que esclarecem bem o contexto sócio-econômico e cultural de formação da autora. Vejamos:

*“... eu tinha mania de inventar estórias. Um dia cheguei até a apanhar por isso... Nós morávamos no Iguape, no Recôncavo Baiano, e fomos apanhar lenha; quase toda tarde eu e outras meninas, nós íamos pra o mato catar lenha que era pra abastecer a casa: pra cozinhar, pra esquentar água pra banho, pra fazer uma fogueirinha pra botar na porta pra clarear, tudo isso... pra nós brincarmos e tudo...”.*

Beata nasce no interior da Bahia, momento em que o Brasil enfrenta crises e redefinições nos campos político, econômico e cultural. A partir de 1930 com o enfraquecimento do poder oligárquico, favoreceu-se a criação de condições elementares para a implantação do capitalismo industrial no Brasil. Isto vai alterar o quadro cultural e educacional. Sabemos que até os anos da década de 30, do século passado, o país era predominantemente rural, dirigido por uma elite oligárquica que não compreendia como necessária, por exemplo, a expansão do ensino, sobretudo para o interior. Acompanhemos a fala de Romanelli:

A forma como se instalou o regime republicano no Brasil e como se conduziram no poder as elites, em nada modificando a estrutura sócio-econômica, influiu para que, de um lado, não houve pressão de demanda social de educação e, de outro não se ampliasse a oferta, nem se registrasse real interesse pela educação pública, universal e gratuita. Não é, pois, a falta recursos materiais que se deve imputar maior soma de responsabilidade pela

ausência de educação do povo, mas à estrutura sócio-econômica que sobreviveu com a República. (ROMANELLI, 2005, p.60)

As mudanças que viriam teriam relação com o desenvolvimento e a expansão da indústria; inclusive o acesso à informação, à educação. Vão emergir “aspirações de parte da população brasileira, sobretudo, nas áreas atingidas pela industrialização” (ROMANELLI, 2005, p.60). O que significa dizer que a demanda escolar vai se dar de modo diferenciado, pois onde os efeitos da industrialização não se faziam presentes, o acesso à escola e a compreensão do ensino como um valor social vai ser mais escasso. Julgamos importante enfatizar essa questão, ao darmos início às nossas reflexões porque o aprender a ler e a escrever, não eram atividades que passavam, necessariamente, pela escola. Muitos o fizeram independentemente da ação do Estado.

Na fala de Mãe Beata divisamos uma Iguape que se insere num imenso conjunto de cidades e vilas brasileiras que estavam longe dos benefícios e dos malefícios da industrialização que despontava no Brasil como uma promessa de modernidade.

Fogão a lenha, ausência de energia elétrica. A madeira, combustível necessário para prover as casas, era recolhida no mato. Por meio dela: o alimento, a higiene, a iluminação e, também, o brinquedo, a brincadeira. Nesse contexto a menina vai fazendo seus primeiros contatos com o mundo, seu mundo, seu povo: ex-escravos, ex-escravas, detentores de vasto repertório de estórias míticas e ancestrais que rememoravam em noite de lua ou na roda das casas de farinha onde trabalhavam, todos – adultos e crianças. Cena que nos descreveu quando perguntamos se ouvia estórias, de quem. Falante e ouvinte das experiências individuais e coletivas, Beata queria ler e escrever. O que não se traduzia numa demanda para o Estado como vimos, mas também não, para seu pai. Pois ele havia decidido que menina não precisava aprender a ler e escrever, pra não fazer carta para namorado. Ainda assim, curiosa, estava decidida: aprenderia a ler e a escrever. Retornaremos a essa aventura mais tarde. Agora vamos “ouvir” a estória que foi interrompida acima.

### 1.1.2 – “Mente-indo”: O pássaro de ferro.

*“E eu tinha mania de criar estórias e, por causa dessas estórias, eu até apanhei de meu pai porque uma tarde fui com as meninas apanhar lenha e inventei que tinha visto um bicho enorme! E tava aquele negócio de... Como é*

*o nome? De disco voador... E eu inventei que tinha visto; eu com as meninas. E fiz as meninas confirmarem que tinham visto um bicho levantar de dentro do mato, um bicho enorme de asas! E que tinha nesse lugar três ovos enormes e quando nós estávamos chegando perto, o bicho voou e ficaram lá os três ovos. Aqueles ovos enormes, quentes! Isso foi um rebuliço, todo mundo correu. E o que foi? O que foi? Papai tinha um botequim, quitanda como era chamada naquele tempo... aí todo mundo que tava quitanda se enveredou pelo mato adentro... - Cadê?! Cadê?! E eu mostro aqui e eu mostro ali e eu não reconhecia o lugar. Quando eu cheguei à casa eu ganhei seis bolos. Que as meninas começaram a dizer que era mentira: - Ah! Foi Beata que mandou a gente contar! Eu disse que era o "pássaro de ferro". Aí o pessoal dizia: - É um disco voador! E por causa disso eu tomei seis bolos. Meu pai me deu seis bolos pra não mentir. Que não se devia mentir... Mas, criação da minha mente. Eu tinha mania de... era barata, era rato, tudo. Eu escrevia em pedaço de papel depois que eu aprendi a ler. Escrevia, criava uma história com essas coisas, criava mitos e tudo e fui... Levei vários anos juntando esses escritozinhos."*

Essa é a história do pássaro de ferro, que saiu da terra. Pássaro gigantesco que ardia como fogo. Havia posto três ovos quentes e enormes, no mato, e depois, voou.

### 1.1.3 – Seis bolos para a “mente não ir” e a sedução da escrita e da leitura.

Do que precisa um bom contador de histórias? De uma boa estória; que mobilize os ouvintes e/ou leitores, que os façam entrar na trama, viver a estória. Uma força interativa. Parece-nos que nesse episódio a menina conseguiu o feito. Inventou. Criou. Convenceu. Mentiu? Mobilizou toda a sua comunidade, para não encontrarem, no mato, vestígio da estória. Talvez tenha excedido na fórmula, na experimentação, pois o *pássaro de ferro*, tomado pelos adultos como disco-voador, algo extraterrestre, custou-lhe seis bolos. Seis fortes tapas, na palma da mão, para aprender a não mentir, a não enganar. Medida disciplinar, prática-educativa bastante conhecida, sobretudo entre ex-escravos que ao desobedecerem ou desagradarem seus antigos donos, sofriam castigos físicos como punição; mas algo disseminado, como natural, nos mais diversos grupos sociais.

No caso da relação pai-filha, o conflito estava estabelecido como dissemos em outra parte. Beata tinha decidido, apesar das negativas, que continuaria a criar e que leria e escreveria. Assim, foi produzindo táticas de subversão da ordem prestando a atenção no mundo das letras, das palavras faladas e escritas. Não havia tensão ali. Eram ações que lhe

brotavam indissociáveis. Algo que podemos supor é que a menina, filha do dono da quitanda, muitas vezes testemunhasse as anotações nas habituais cadernetas onde ficavam registrados os movimentos de compra e venda dos fregueses do pequeno comércio. Prestaria atenção nos rótulos das embalagens, nas imagens, e dito por ela, nos almanaques que chegavam a Iguape e que circulavam, quem sabe, a partir da quitanda do pai. É hora, de novo, de dar voz a Mãe Beata. Ela apresenta-nos seus objetos de leitura e escrita e neles um capítulo da História da Educação e da Leitura no Brasil. E, ao mesmo tempo, reafirma sua crença em seu orixá: Exu, atribuindo-lhe o poder de tê-la feito despertar para aquela materialidade.

*“ Isso que eu estou passando pra você com o saber que Olorum... [me deu], sem ter freqüentado escola, sem ter academia, porque meu pai me dizia que mulher não precisava aprender pra não escrever carta pra homem e eu através de jornal velho, através do almanaque, que eu tenho muito respeito ao Almanaque Biotônico Fontoura<sup>23</sup> e daquele, daquele remédio, como é o nome? Óleo de fígado de bacalhau!<sup>24</sup> Vinham com um almanaque e eu apanhava e lia aquilo que estava escrito. Não podia ver uma escrita. Um papel jogado na rua e eu apanhava pra ler. Eu sei que não era eu. Algo superior a mim, como Exu. Ele fazia. Ele sabia que eu ia ter necessidade de passar isso para meus irmãos. [Antes de a senhora ir para escola, então, já fazia isso?] Eu já fazia isso. Eu? Numa areia eu fazia o “A”. Na minha terra tinha caminho de areia: eu fazia a bola, fazia o rabinho. Está entendendo? Quando eu entrei na escola eu já sabia a-e-i-o-u. Eu já fazia em papel velho. No terreiro lá de casa, eu escrevia com carvão. Meu pai dizia: - Você é maluca menina?! Então algo tinha atrás de mim, havia uma força que estava me levando para esse caminho, sabia que eu ia precisar e eu não me arrependo...”*

Lá vem história. O fato dos governos republicanos até então não terem preocupação com a extensão do ensino para as populações do interior não quer dizer que não tivessem (o governo e seus aliados) um projeto pedagógico para as mesmas. Um projeto civilizatório que incluía higienização, “aparência saudável”, dirigida especialmente aos caboclos, aos “Jecas Tatuzinhos do Brasil”. Por outro lado, os almanaques de farmácia cumpriram papel

<sup>23</sup> “O primeiro número saiu em 1920, elaborado e ilustrado por Monteiro Lobato, com uma tiragem de 50 mil exemplares. Entre as décadas de 1930 a 1970, a tiragem oscilou entre dois e três milhões e meio de exemplares. Distribuição do Instituto Medicamenta Fontoura S.A.” Ver MEYER, Marlyse (org.). *Do Almanak aos Almanques*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2001.

<sup>24</sup> A Emulsão Scott é fabricada há mais de 110 anos pelos laboratórios Smithkline Beecham, sendo vendida em mais de 150 países. Esta marca começou a sua história em 1830, em um pequeno laboratório aberto por John Smith. Mais tarde, foi incorporado pela empresa de Mahlon Kline, em 1875, transformando-se no maior atacadista de farmácias da Filadélfia. No Brasil, ela foi fabricada pela primeira vez em 1908, em São Paulo. Em seguida, essa fábrica foi transferida para o Rio de Janeiro, começando a produzir, também, o sal de frutas Eno. A Emulsão de Scott era feita a partir do óleo de fígado de bacalhau e garantia ser “um fortificante e reconstituente físico, rico em vitaminas, cálcio e fósforo” e continua sendo vendida principalmente nas regiões norte e nordeste do Brasil. Ver ACCIOLY, Anna *et alli*. *Marcas de Valor no Mercado Brasileiro*. Rio de Janeiro: Editora Senac, 2000.

fundamental na dinamização das práticas de leitura e escrita no país. Vão ganhar força a partir do desenvolvimento da indústria farmacêutica. Estas vão investir maciçamente em publicidade, tendo nos almanaques seus carros-chefes. Encontramos em Gomes<sup>25</sup>, o seguinte:

Milhões de exemplares dessas publicações foram editados e distribuídos por todo o país. Formato ágil equilibrando seu caráter intrinsecamente comercial com o espírito e o conteúdo dos almanaques tradicionais levou não só a populações urbanas, mas a pequenas comunidades rurais, uma possibilidade de informação e entretenimento. Para muitos, em determinadas circunstâncias e frente à carência material e cultural do meio, o almanaque representou o livro e a revistinha infantil; em outras ocasiões, assumindo caráter e função particularmente inusitados, fez a vez da própria cartilha, auxiliando adultos e crianças no aprendizado da leitura.

Adotados e adaptados dessa forma pela população, transcenderam ao simples caráter panfletário, instalando-se como hábito de leitura. (GOMES, 2006, p. 1008)

No caso específico do Almanaque Biotônico Fontoura, a menina Beata faz contato com a escrita de Monteiro Lobato, amigo de Cândido Fontoura, o proprietário do laboratório. Lobato idealiza o almanaque e cede, ao mesmo, o seu personagem Jeca Tatuzinho. Na Introdução do livro *Histórias e Leituras de Almanques no Brasil*<sup>26</sup>, de Margareth Brandini Park, Roger Chartier vai apontar o valor dos almanaques de farmácia dizendo: “sua importância para a cultura brasileira se mede em suas enormes tiragens (...) e a sua forte presença nas lembranças de leitura, ou de escuta, dos mais modestos leitores” e continua:

No Brasil do século XX, os almanaques farmacêuticos assumem (...) a tarefa da educação sanitária e moral do maior número de pessoas. (...) eles se inscrevem, a sua maneira, na filiação dos almanaques “esclarecidos” e pedagógicos do tempo das Luzes. (...) O Almanaque Biotônico Fontoura fornece a mais espetacular tradução desse objetivo com o folclórico personagem Jeca Tatuzinho, criado por Monteiro Lobato. Circulando entre o almanaque, os folhetos e os livros para crianças, o personagem encarna o possível e necessário progresso que fará do caboclo miserável e degenerado um cidadão são, instruído e útil. (CHATIER *apud* PARK, 1999, s/n).

Nas imagens que seguem podemos ter uma visão de um dos objetos de leitura de Mãe Beata, o Almanaque Biotônico Fontoura, entretanto mais adiante vão nos ajudar numa

<sup>25</sup> O autor esclarece, na abertura do artigo que trabalhou com um acervo que até o momento reúne cerca de 350 exemplares de almanaques de farmácia. Constitui-se em sua maioria de publicações relativas às décadas de 1930 e 1940, quando atingiram o auge de sua qualidade e seu número de circulação. GOMES, Mário Luiz. *Vendendo Saúde! Revisitando os antigos almanaques de farmácia*. In. História, Ciência, Saúde-Manguinhos, vol.13, nº.4. Rio de Janeiro Oct./Dec. 2006. <<http://www.scielo.br/scielo>> Acesso em 09/08/07

<sup>26</sup> CHARTIER, Roger. “O Livro dos livros: os Almanques no Brasil” In. PARK, Margareth Brandini. *Histórias e Leituras de Almanques no Brasil*. Campinas: Mercado de Letras, 1999. <<http://www.mercado-de-lettras.com.br/livro.php?id=000059>> Acesso em 09/08/07.

reflexão sobre políticas de branqueamento e desqualificação de práticas culturais afrodescendentes<sup>27</sup>. As mesmas estão presentes no artigo eletrônico de Gomes (2006)



Ilustrações 1 e 2 – Almanaque Biotônico Fontoura

<sup>27</sup> GOMES, Mário Luiz. *Vendendo Saúde! Revisitando os antigos almanaques de farmácia*. In. *História, Ciência, Saúde-Manguinhos*, vol.13, nº.4. Rio de Janeiro Oct. /Dec. 2006. <<http://www.scielo.br/scielo>> Acesso em 09/08/07

#### 1.1.4 – O tempo! De menina à mulher: lendo, escrevendo, (re)criando.

Após ter narrado como foi se construindo como leitora e escritora, Mãe Beata vai nos arremessar mais para frente no tempo. Vai nos contar como foi que, de menina que ouvia estórias de tia Jovita e tio Brasilino, o mais fantástico contador de histórias que conheceu quem sabe em quem tenha buscado inspiração para o *Pássaro de Ferro*, publicou seu primeiro livro.

*“Além de eu criar, eu ouvia e absorvia porque no nosso tempo não existia rádio... Não tinha televisão. O que era a nossa distração? Era brincar de roda, noite de lua, brincar, de pique - esconde brincar de ciranda, que era muito importante. Brincar de três Marias, capitão, jogo de castanha. Era pular corda, era tudo isso... E ouvir estórias dos mais velhos, dos avós, como eu tinha tia Jovita. Até no próprio colégio tinha estórias, tinha contadores de estórias. No interior, antigamente no Iguape, no Recôncavo, tinha contadores de estórias. Quer ver? Eu tinha um tio que era tão capaz! Que ele era tratado como mentiroso. Então esse meu tio, tio Brasilino, ele era grande contador de estórias, ele criava. E eu ouvia aquelas estórias. E se a gente tava na casa de farinha raspando mandioca pra fazer a farinha sempre era uma roda, com um monte de mandioca ali no meio, todos nós ali com a faca descascando a mandioca. Mas sempre se contava uma estória, sempre se lembrava alguma coisa e eu, como sempre, gostava! Ouvia tudo isso e, ainda, eu tinha poder, não sei, Olorum me deu esse poder de criar personagens como aí no **Caroço de dendê** eu dou vida a Obi, eu dou vida ao Odu Ojonilé, eu dou vida ao Odu Ossá (...).”*

*Cresci, depois me casei, aí tive filhos, depois de vários anos, depois de iniciada de candomblé, comecei a escrever em cadernos. Escrevia, ali, a minha criatividade.”*

A menina dá lugar à mulher. Os eventos transcorridos na vida de Beata: crescer, casar, ter filhos, afirmar uma religiosidade, não são incomuns, para o tempo em que a menina nasceu e cresceu. O que vai tornar singular sua trajetória é o fato de radicalizar sua opção por um conhecimento entrecruzado: imanente-transcendente. Fé e Política. Resistência. Luta pela direito à dignidade material e espiritual de seu povo. O povo do santo. Luta por todo afro-descendente, mas também por todos aqueles que, independente de etnia ou religião, têm direito a uma vida cidadã plena. Assim expande seu Ilê: “da porta para dentro e da porta para fora”. Apresenta-se como uma ialorixá engajada, agora, na Baixada Fluminense, lugar onde criou os filhos depois que saiu da Bahia. Na expansão do seu Axé, muitos filhos e filhas acorreram aos seus cuidados. E foi conversando com uma ekedi do Ilê, Vânia Cardoso, que os seus contos manuscritos em papéis e “cadernos” foram ganhando visibilidade. Para a ekedi,

antropóloga também, evidenciou-se a possibilidade da organização dos contos num livro. Acompanhemos o relato.

*"... eu tenho uma ekedi aqui que se chama Vânia, ela estudava no Texas. Quando foi uma vez, (eu tenho uma mania: eu fico com fome, mas compro um livro) Vânia olhando meus livros disse: - Mas Yá a senhora tem livros importantíssimos aqui! [enumerou os títulos, inclusive em inglês] Ela disse assim:*

*- Como é que a senhora lê esses livros aí?*

*Eu disse assim: - Eu copio aquele textozinho que eu quero entender. Eu tenho um dicionário muito bom de inglês e português que tem tudo, e aí eu sei que eu consigo ler.*

*Ela ficou admirada! E nisso que ela está mexendo achou os cadernos...*

*- E isso aqui?*

*Eu disse assim:*

*- São estórias que eu um dia eu tenho vontade de publicar, de fazer um livro pra criança.*

*Ela começou a folhear e disse:*

*- Yá aqui tem coisas interessantes vamos publicar esses mitos?!*

*- Como?!*

*- Vamos procurar uma editora pra gente... Eu vou passar tudo a limpo, vou passar pra fita... E a gente vai publicar.*

*Eu disse: - Engraçado... Eu tenho recebido muitos catálogos da Pallas.*

*- A senhora sabe o endereço da Pallas?*

*- Eu disse: \_ Olha aqui, aí dei a ela.*

*Ela liga pra Cristina da Pallas dizendo que eu tinha todo esse trabalho. Aí Cristina ficou doida! Já no outro dia veio aqui, veio de ônibus, veio com a Vânia. Quando ela viu... Ela aí, disse:*

*- Vamos cuidar...*

*Eu disse:*

*\_ Eu quero que tenha o nome da Vânia aí também.*

*Pronto! Aí escrevi Carço de dendê! Que sobrou estória que ainda tem pra lançar mais outro livro...".*

Mudara efetivamente os suportes e os objetos de escrita. Dos caminhos de areia, do terreiro, dos papéis de pão, dos gravetos e dos carvões, adulta, os cadernos vão ser os lugares de registro, de todos os "escritozinhos" que acumulou vida a fora.

Não foi diferente com os suportes da leitura. Dos jornais velhos, dos rótulos, das cadernetas da quitanda, dos almanaques aos livros e dicionários. Muitos. A leitura sempre como um desafio. Ler em outro idioma? Sim, nada de recuar. Ultrapassar. Passar. Passar a pensar, quem sabe, um dia, em publicar livros.

Estava próximo o dia. Vânia faz trabalho de garimpagem no acervo de sua Yá. Ela e Cristina Warth Pallas da Editora entenderam que estavam diante de uma oportunidade ímpar:

apresentar como literatura, cultura afro-brasileira<sup>28</sup>, as estórias míticas e ancestrais de Mãe Beata de Yemonjá. Assim nasceu *Caroço de dendê: a sabedoria dos terreiros, como ialorixás e babalorixás passam conhecimentos a seus filhos*.

#### 1.1.5 – *O Caroço de dendê* e os quatro cantos do mundo: outras viagens.

O conto *O Caroço de dendê* (p.97) refere-se ao controle e conhecimento que Olorum tem dos quatro cantos do mundo por meio do caroço de quatro furinhos. Confiou-lhe esta missão. O que o caroço cumpre fielmente. E ainda conta com a lealdade do caroço de três furinhos que não tendo recebido tarefa especial de Olorum cuida para que o seu irmão o possa desempenhar com sucesso. Provocado por Exu, o caroço de três furinhos demonstra que, na verdade, dependeria dele, também, a harmonia desejada por Olorum. Assim os frutos do dendezeiro, de quatro e de três furinhos são essenciais para a vida de um Ilê. É ele o maior emanador de Axé, força vital. Andando pelos quatro cantos do mundo, Mãe Beata, vai repartindo o que sabe e pode revelar. Zelada pelo dendezeiro, os olhos de Olorum.

Ainda que tenha estado imersa num sem número de vivências educativas e educacionais, escolares ou não, que levariam a menina, a mocinha Beata a desprestigiar sua origem na fronteira da afro-brasilidade; a mulher, afirmou-se como herdeira de um legítimo *constructo* brasileiro. Pela fé acredita-se como alguém predestinada a lutar pelo seu povo. Ainda que tenha lido os almanaques de farmácia e os respeite, não se dobrou às mensagens subliminares: a desqualificação do mestiço, do ambiente rural, de sua cultura. A imposição de um padrão de beleza e saúde *hollywoodianos* do Almanaque Biotônico Fontoura, que colocava na sombra a constituição étnica plural do povo brasileiro. Não se dobrou.

Não se dobrou, menina ainda, à submissão de gênero ou etária. Aprendeu a ler, a escrever. Conta estórias que ouviu e as que inventa. E suas palestras, suas *cartas abertas*. Fala a homens e mulheres sobre a possibilidade de um mundo melhor para todos. Em nome de Yemonjá e Exu declara-se: mulher, nordestina, ialorixá do candomblé, afro-descendente. E anuncia a sua identidade aos quatro cantos do mundo!

---

<sup>28</sup> *Caroço de dendê* está entre os livros que compõem o Catálogo Infantil e Juvenil da Pallas Editora com os seguintes atributos: Assunto – lendas africanas; Público – juvenil; Tema – deuses afro-brasileiros, comportamento e ética.

## 1.2 – Ficção e realidade ou quando não existem fronteiras?

Novamente, pela manhã, encontramos Mãe Beata em seu Ilê. As aparições da ialorixá evidenciam um esmero estético. Mulher idosa, saúde exigindo cuidados, mas sempre exibindo seu alacá, seu ojá com duas abinhas, suas sandálias, anéis, pulseiras, brincos, fios-de-contas, unhas feitas. Tudo harmoniosamente colocado. Altiva. Uma mulher que não se intimida com a presença de microfone, de câmeras digitais, de gravadores de áudio. Quer mesmo falar. Assumiu *para si* o lugar de quem anuncia, pronuncia e denuncia questões relativas à “seu povo”, o qual ao nosso entender, observando atentamente sua fala, está para além de ser o “povo do santo”, incluindo os que vivem ainda sob o jugo do preconceito, das injustiças sociais. Então, afrodescendentes: negros, mestiços e, também, índios, e brancos, todos que, neste país, se encontram a margem de processos produtivos dignos, lutando por ações afirmativas e políticas públicas que reparem séculos de desatenção e descaso políticos, todos esses, podem ser incorporados à categoria de “Seu Povo”. Contudo, evidentemente, sua fala está permeada de miticidade, de sua crença religiosa, da marca de seus ancestrais de Orun e Aiê. Marcadas por seus orixás, responsáveis pela comunicação: Yemonjá e Exu. Teresinha Bernardo no Prefácio de *Histórias que minha avó contava* frisou:

Exu, além de ser o homem da encruzilhada também pode ser encontrado nas portas, nas entradas das cidades, nas fronteiras dos Estados. Ele está sempre em movimento, é mensageiro, é o viajante que vem de longe e se apressa a partir. Ele representa a passagem, a mudança, à transição, o movimento.” Iemanjá por sua vez, na África representava o rio Ogum, na diáspora transformou-se no mar. Se essa metamorfose sofrida pela deusa diz respeito à comunicação; assim representa a união do contingente africano que viveu a diáspora e seus descendentes... (BERNARDO *apud* COSTA, 2004, p.07)

Não podíamos deixar de seguir nossa investigação sem levar em conta o destino de seus orixás. Estes, nela, realizam-se. Essa, sua autopercepção. É o que é *nos* seus orixás. Sim, é preciso considerar o ponto de vista daquele que nos atraiu para o ofício de perguntar, ouvir e escrever. Escrita de pesquisador que aprende para tornar público o seu aprendizado<sup>29</sup>. Beata vai cruzando a experiência de ouvir e contar as histórias que circulavam, oralmente, em família e nos terreiros que freqüentava, com a experiência de ler e escrever – anotar. É cativante o seu relato:

---

<sup>29</sup> Nossa observação não deixa de ter um caráter etnográfico e, com Freitas, consideramos que “o que se busca com essa observação não é realizar uma análise, entendida em seu sentido etimológico (...) mas uma compreensão marcada pela perspectiva da totalidade construída no encontro dos diferentes enunciados produzidos entre pesquisador e pesquisado”.(FREITAS, 2003, p.31)

*“... às vezes minha mãe [Olga do Alaketu] falava uma palavra ou uma folha... eu sempre trazia dentro do seio um cotoquinho de lápis e um pedaço de papel. Aí escrevia e botava dentro dos seios. Depois, então, eu ia lá e lia aquela palavra, aquela cantiga. Quando não era assim, eu inventava que estava com dor de barriga. Corria, entrava no banheiro e escrevia aquela palavra ou aquele cântico dela. Tanto dela como do meu primeiro pai-de-santo que foi o finado Anísio Agra Pereira, na Avenida Ribeiro dos Santos, nº.18, em frente à antiga oficina da Prefeitura nas Sete Portas. Aprendi muita coisa com ele. Ele foi pra guerra e voltou com um defeito no olho, então ele tinha dificuldade quando estava jogando, às vezes, de escrever. E eu sempre junto dele. Ele ficava passando os ebós. Jogava e passava os ebós. Eu ficava vendo. Quando eu saía dali, me trancava, me escondia e ia... [anotar] Eu abia, já sabia jogar. E já sabia muitos ebós...”*

Percebe-se nesse processo de aprendizagem que Beata via em seus “gestos furtivos” uma atitude transgressora, quase ofensiva. *Por que seus pais não poderiam presenciar ou saber de suas anotações? Suas “operações de caça”?* Pretendemos responder a essas questões em reflexões posteriores. Por enquanto afirmamos que escrevia para não esquecer, escrevia para saber e, aos poucos, foi descobrindo que escrevia para partilhar, para comunicar a seu povo e a quem mais se interessasse pelas estórias ancestrais que coletava, criava e recriava. A idéia de transformar aqueles saberes em livro, em objeto de circulação foi se conformando. Assim, a função social da escrita ia consolidando-se, tornando-se cada vez mais consciente.

Jovem ainda, na Bahia, sente-se tocada com autores das mais diversas filiações formativas. Suas temáticas a sensibilizavam. Logo, descobriu no livro um objeto atraente, mágico, capaz de conter forças imaginativas emocionantes, um poderoso recipiente e veículo. Passam, então, os livros, a fazer parte de seu cotidiano. Acompanham-na vida afóra. Encontrou neles outros “contadores de estórias” com experiências e temáticas muito diferentes daquelas que conhecia e registrava em seus cadernos, uma vez que a escrita como tecnologia auxiliar da memória havia se tornado hábito tal qual o da leitura.

Em mais uma oportunidade para continuar refletindo com ela sobre sua formação, interessava-nos, outrossim, os autores que a influenciaram, os primeiros livros lidos. Ainda que concebamos a leitura como um ato primário, extenso, que precede a decodificação de uma escrita<sup>30</sup>, na seqüência, intencionamos compreender de que maneira – ou se – seus primeiros livros/autores vão marcar sua escrita, seu repertório.

---

<sup>30</sup> Compartilhamos com Manguel, “...Todos lemos a nós e ao mundo à nossa volta para vislumbrar o que somos e onde estamos. Lemos para compreender, ou para começar a compreender. Não podemos deixar de ler. Ler, quase

Ao perguntarmos qual o primeiro livro que leu, nos surpreende com uma resposta muito mais rica do que pretendíamos com a pergunta. Enumerou seis autores. Garante que foi com eles e a partir deles, dos primeiros escritores que conheceu, que percebeu que também tinha esse poder, o poder de escrever, de construir narrativas autorizadas por Olorun e, animada, falou sobre seus primeiros autores de cabeceira, depois que foi capturada pelo hábito de ler.

*“... quando eu vim conhecer um apego maior a escrita, por que a oralidade havia, eu me interessei muito por Cassandra Rios. Ah! Eu sou fanática, eu gosto muito de livro picante. Eu achava que ela não era uma escritora pornográfica. Ela era uma escritora daquilo que o ser humano precisa: o amor. Ela, através de seus livros picantes, ela passava o amor entre seres, dois seres ou duas mulheres ou dois homens, o que o mundo condena. Então isso me tocava muito como até hoje me toca. Eu acho que o amor é válido a todo o momento.*

*Vasconcelos Maia, que escreveu Leque de Oxum, Capitães de Areia, Os Velhos Marinheiros de Jorge Amado. E adoro A Mestiça de Gilda de Abreu, um livro lindo! O Cascalho de Herbert de Sales. Grande livro! Adoro literatura popular. Eu sou fã da Literatura de Cordel. Um dos maiores foi Cuíca de Santo Amaro.”*

Surpreendente! Universo diverso! Nesse universo de leituras podemos encontrar pistas para afirmar que a polifonia presente na literatura de Mãe Beata ultrapassa as fronteiras da cultura religiosa a qual pertence, como bem evidenciou Ligiéro no prefácio de *Caroço de dende*<sup>31</sup>.

Ainda segundo Ligiéro, no conjunto de contos encontramos ambiências religiosas e personagens, ligados ao culto de ancestrais, originário do Kongo, bem como expressões do campo semântico Banto. Encontram-se também referências às pretas velhas como é o caso do “O cachimbo de Tia Cilu” e da própria Tia Afalá, a preta velha parteira que traz a menina Beata ao mundo, como tantas que se apresentam em Umbanda. Quando sinalizamos referências de outras culturas em seus contos, ela mesma afirma:

---

como respirar, é nossa função essencial. (...) Ler – descobri – vem antes de escrever. Uma sociedade pode existir – existem muitas, de fato – sem escrever, mas nenhuma sociedade pode viver sem ler” (MANGUEL, 1997, p.20)

<sup>31</sup> Segundo Ligiéro “Embora a autora pertença assumidamente à tradição Ioruba, podemos perceber também elementos culturais de grupos étnicos Bantos, notadamente os provenientes do antigo reino Kongo e que começaram a chegar ao Brasil pelo menos 300 anos antes dos Iorubás, e que disseminaram suas culturas nas senzalas do interior do país, bem como nas ruas das capitais coloniais, Salvador e Rio de Janeiro.” (LIGIÉRO *apud* YEMONJÁ, 2006, p.22)

*“Eu vejo que nós não somos africanos, nós somos afrodescendentes. Eu valorizo outras culturas. Se eu quero respeito para os meus antepassados eu quero respeito para o que se encontrou aqui; o índio, o caboclo. E para aqueles que praticam a Umbanda, o Catimbó, a Sessão de Mesa, para as Rezadeiras. Para todo esse povo é que estou aqui. Para os defender a todo o momento.”*

Entretanto, a nosso ver Mãe Beata afiniza-se, igualmente, com vozes de outros sujeitos/personagens, muitas vezes, igualmente deslocados socialmente, por preconceito e ignorância, assim como o conjunto dos personagens com os quais lida e (re)cria. A despeito dos diferentes históricos de formação, “os autores de cabeceira de Beata” (e suas estórias), de alguma forma, afirmavam uma sátira social, uma denúncia política, um sonho de liberdade e justiça, a prática do amor, e isso, incluindo o valor literário, bastava para o enamoramento e o acolhimento de suas “causas”.

Para continuar rastreando o percurso de nossa escritora fomos ao encontro dos autores por quem foi iniciada no universo das estórias escritas. Nesse percurso fomos entrecruzando fios saídos da ficção e da realidade o que, muitas vezes, nos parece tratar de um só tecido. Personagens ficcionais transitando com a força dos viventes e viventes participando com toda potência de ser encarnado nas/das tramas ficcionais. Para construir uma compreensão do processo de formação de quem escreve, de quem produz a narrativa de uma estória para ser contada, é fundamental levar em consideração as interlocuções realizadas. Tornaram-se fontes, também. Nesse movimento testemunhamos a singularidade na obra de um autor resulta da “incorporação” de uma diversidade de elementos e sujeitos. Partilhamos com Brandão que o “O escritor é antes de tudo um leitor. Ele descobre que não escreve a partir do nada. (...) O escritor é aquele que lê, aquele que aponta para outro lugar, quase apagando as diferenças entre escrita e leitura”. (BRANDÃO, 2006, p.11) No caso da escrita de Mãe Beata há, além disso, marca da oralidade como matriz e motriz dos processos de recriação das estórias que herdou dos mais velhos nas casas de farinha ou nas cirandas em noite de lua. Voltaremos a essa discussão na última seção deste capítulo.

Na leitura de Rios a Abreu, de Amado a Maia, de Sales a Amaro fomos construindo uma compreensão sobre o universo produtivo de Mãe Beata. Se as estórias que narra estão evidentemente atravessadas pela sua vivência cultural religiosa de um lado, de outro, fazem coro com outras vozes, marginais, que sussurram incansáveis por liberdade e dignidade. Vozes que não pertencem ao seu campo religioso necessariamente.

Cassandra Rios<sup>32</sup> foi uma escritora “maldita”, que começou sua produção nos anos 40 e que vendera centenas de milhares de livros nos anos em que se vivia sob a censura e o controle da ditadura militar (1964-1984). Escritora e personagens lésbicas. Um choque para a moral vigente e para os valores literários acadêmicos da época. Lúcia Facco<sup>33</sup> assinou o texto de apresentação *Coleção Cassandra Rios*, publicada pela Editora Brasiliense<sup>34</sup>, seu texto começa assim:

Cassandra Rios começou a escrever sobre o lesbianismo na década de 40, quando as mulheres mal sabiam o que era orgasmo, não trabalhavam fora (a maioria delas, de classe média pelo menos), não ousavam desafiar os maridos, os chefes de família, donos das casas, das famílias e de seus destinos. As mulheres não tinham direito a voz nem ao prazer. (FACCO *apud* COLEÇÃO CASSANDRA RIOS, acesso em agosto 2007)

A ousadia e o exercício de liberdade de Odete Rios, a Cassandra, certamente envolveram Beata. A admiração por quem desafia padrões estabelecidos e afirma o direito à vida, abrindo caminhos para um vasto contingente de pessoas que viviam na sombra pela orientação sexual assumida ou para aqueles que, de alguma forma, identificavam-se com o repertório “picante” como diria Mãe Beata. Ela, que também participa ativamente de lutas a favor de mulheres – especialmente as negras – que historicamente assumiram ônus pesadíssimos, na perda de direitos sobre seus corpos e corações não importando a orientação sexual das mulheres para quem ou com quem luta.

É presidente de honra da CRIOLA, ONG que tem uma inserção significativa em projetos relacionados à saúde da mulher negra, entre outras atividades afins. A CRIOLA também possui um acervo em livros: *Biblioteca Beatriz Moreira Costa*, que tem um acervo em livros e periódicos que com o foco primordial nas publicações com temáticas africanas e afro-brasileiras nas mais variadas áreas de conhecimento. Beatriz Moreira Costa é a identidade civil de Mãe Beata de Yemonjá; nome da mulher que enfrentou, com o apoio de sua família de santo, o desfecho de seu casamento e que migra para o Rio de Janeiro em busca de melhores dias na companhia de seus quatro filhos. História comum a tantas outras mulheres. Não é de admirar que, na gênese da sua história de leitora, encontremos uma escritora polêmica, ousada, que de certa forma escrevia para o “seu povo”. Cassandra

<sup>32</sup> Cassandra Rios (1932-2002), cujo nome real foi Odete Rios, publicou seu primeiro livro aos 16 anos. Ficou conhecida por sua obra ousada. Cassandra teve, ao longo de sua carreira, 36 dos seus livros proibidos pela censura do regime militar.

<sup>33</sup> Doutora em Linguística – UERJ.

<sup>34</sup> Na reforma do site e da apresentação de seus produtos, a Editora Brasiliense apresenta a mesma Coleção com o nome de *Alethea*, sem o texto de Lucia Facco que foi acessado em 09/08/07. Maiores informações em <<http://www.editorabrasiliense.com.br>>

exemplificava como o escrito, além de servir como lugar de memória, pode também ser um eficaz instrumento político na luta pela afirmação de uma identidade. É um pouco dessa matéria que é feita a luta de Mãe Beata, muitas vezes expressas em seus contos. No caso de Mãe Beata, o direito da mulher decidir sobre sua vida *integralmente*, incluindo assumir sua orientação sexual, a faz compreender e solidarizar-se com a literatura de RIOS. É na luta contra práticas discriminatórias, que afirmamos que elas se encontram.

Em *O balaio de água* (p.33), quarto conto do *O caroço de dendê*, Mãe Beata narra a estória de *Tude* uma mulher que vivia com um homem que cometia violência doméstica e que desfazia dos poderes dos orixás. A mesma era aconselhada a deixar aquele homem. A personagem vive o drama da mulher casada que enfrenta dupla jornada, com filhos e que não vê alternativas para os seus sofrimentos. Queixa-se de carregar “água no cesto” e não ser reconhecida. Ou seja, de fazer o impossível para viver naquele relacionamento. Nem assim o homem apaziguava. Era filha de Iemanjá e a ela pede providências. Um dia, à beira de um rio, *Tude* encontra um balaio cheio d’água, pega-o, leva-o na cabeça para casa e o entrega ao marido que ressignifica sua postura no relacionamento do casal mudando substancialmente de atitude. Naquele momento, ela separa-se, rompe com um relacionamento aprisionante para começar vida nova. No conto a denúncia da violência contra a mulher e o socorro pela intervenção da divindade do panteão afro ficam ratificados. É uma Iabá, uma Grande Mãe regeneradora que lava com suas águas, que purifica o ambiente doméstico dando limite ao excessivo e violento controle do homem sobre a mulher. *O balaio de água* é como uma crônica do cotidiano e ao mesmo tempo um conto mítico. Ficção, realidade e religiosidade ao mesmo tempo. Literatura, liturgia, mito. Mito de regeneração, de mudança profunda, rito de passagem. Quem sabe este conto não seja, de certa forma, autobiográfico. Mãe Beata fez o que parecia impossível. Separou-se e educou seus filhos carregando “balaio d’água”: empregada doméstica, costureira, manicura, cabeleireira, pintora, artesã, figurante na TV Globo.

Nossa aventura de leitura dos livros citados por Mãe Beata continuou com *Mestiça* de Gilda Abreu. Outra vez, a autora é uma mulher de personalidade forte e determinada para os padrões da época. É Oduvaldo Vianna que descreve o seu perfil no prefácio do livro. Vejamos:

“Conheci-a, ainda solteira, no Rio, (...) era uma ‘furiiosa’, denominação que, em gíria teatral, se dá a quem representa por amorismo. (...) E tempos depois li nos jornais que Gilda Abreu estava no Recreio, como protagonista da “Canção Brasileira”, que teve mais de trezentas apresentações seguidas. Passado um tempo, disseram-me que a “furiiosa”... afirmava que ia casar-se com o tenor

Vicente Celestino, já catalogado no rol dos solteirões [que] jurara que nunca havia de casar-se. (...) decorridos, alguns dias, o Vicente, ao som da Marcha Nupcial de Mendelssohn, saía de braço com Gilda da Matriz da Tijuca.

Quis ser atriz de cinema e o foi, com êxito, em ‘Bonequinha de sêda’ (...) depois decidiu ser autora e escreveu a primeira peça, ‘Aleluia’, que foi um êxito de bilheteria, (...) apresentou-se como autora de novelas de rádio, com sucesso.

(...)

E, não satisfeita com tudo isso, decidiu escrever um romance. E uma semana depois que de me haver comunicado a decisão que tivera, telefonou-me para em dizer que o romance estava pronto, chamou-se ‘Mestiça’ e já havia sido entregue a um editor! Ela queria agora, que eu lhe prefaciasse o livro. Eram trezentas páginas impressas. Pensei em excusar-me.

(...)

Mas para Gilda não há argumento possível quando ela quer. Quer acabou. E eu não tive outro remédio senão mandar vir as trezentas páginas de ‘Mestiça’ para lê-las.

Li três, e o telefone me chamou:

- O prefácio está pronto?

- Mas, Gilda...

- O livro precisa sair já.

- Mas...

- Quero o prefácio daqui a meia hora,

- Mas olhe...

-Daqui a meia hora vou mandar buscá-lo, ouviu?

Ora, - pensei - Gilda quis ser atriz e foi; pretendeu ser bailarina e conseguiu; fez cinema, peças, novelas para o rádio e casou com Vicente Celestino que jurara morrer solteiro... O que me resta, portanto, é acreditar que ela tenha escrito um bom romance e escrever o prefácio sem ler as trezentas páginas de “Mestiça”.

São Paulo, 14-8-1944/ODUVALDO VIANNA. (VIANNA *apud* ABREU, 1944, p. 03-04)

No romance a heroína é herdeira de grande fortuna deixada por grandes proprietários de terra, bisavós e avós paternos. A estória se desenrola por meio da decifração de um quadro posto a leilão com as seguintes características: representava um feitor – na verdade, seu avô, jovem, disfarçado na fazenda de um amigo do pai – que olhava para uma escrava que vestia uma saia de tafetá vermelho com cadarços brancos e uma blusa branca com decote extravagante. A escrava usava um par de brincos com pingentes de prata; os mesmos que Carlota, a heroína, herdara de sua mãe no leito de morte. Descobrirá aquela imagem, do quadro, pintada em miniatura numa arca de sândalo, das que foi deixada por sua família. Quem era o casal? Questão que vai ser respondida pela leitura de um manuscrito que foi camuflado no quadro original, com a mesma cena que estava na miniatura. O quadro será disputado por Carlota, a protagonista, pois se tratava de propriedade de sua família, e Lauro, um milionário solteirão que se encantou pela cena da tela. Ou melhor, pela imagem da mestiça escrava, com quem Carlota guardava muitas semelhanças. A narrativa contida no manuscrito tem como cenário o universo rural do século XIX, 1874. Grandes proprietários de

terra, escravos, feitores, homens e mulheres antagonizando interesses, amores e fortuna. Temática muito próxima de um conto no qual Mãe Beata narra a estória de uma senhora de engenho que desconfia que Tomazia, moleca que criava, era filha de seu marido e por isso a acusa de ter roubado uma jóia. Neste caso o castigo era a morte. Na hora da execução do castigo, uma mulher, “muda”, de súbito, espantosamente revela a inocência de Tomazia e o lugar onde se encontrava a jóia: enterrada ao pé de um baobá<sup>35</sup>. Tomazia é liberta e a senhora de engenho e sua comparsa – uma escrava – sofrem o castigo que desejaram à moleca, que herda a fortuna de seu pai.

*Mestiça e Tomazia* guardam uma origem comum: descendem de africano, por isso vão sofrer retaliações e no desfecho das estórias alcançarão a redenção. No romance de Abreu, a neta Carlota vai devolver à avó o lugar na galeria da família, recuperando o quadro do casal e o devolvendo a parede de sua mansão. No conto de Mãe Beata, uma mulher “muda” vai revelar o que sabe o que viu. Vai colocar a “boca no mundo”, como se diz, e livrar Tomazia da injusta acusação. Jorra de sua boca, na sua fala, a verdade. A “muda do baobá” salva Tomazia da morte. E ela herda a enorme fortuna de seu pai.

Abreu e Mãe Beata são mulheres que não se amedrontaram com os preconceitos de suas épocas. Pelo relato de Vianna vamos ver que a mulher, artista de fôlego em várias modalidades, liquida com as pré-concepções a seu respeito. Foi, como se define Mãe Beata, quando se correlaciona a Exu, “Uma mulher de todas as encruzilhadas!” Nossa interlocutora, também navega em diferentes mares. É com ela que continuamos:

*“... Graças a Olorum eu ainda não achei ninguém que me negasse nada porque eu, semi-analfabeta, só com o terceiro ano... Mas eu não deixo me calar. Eu sempre tenho o argumento certo na hora certa. Pra isso eu não perco um jornal. Aqui oh! [mexe no jornal Extra] Já mandei comprar o jornal. Não perco um jornal, não perco um livro, eu deixo de comprar um remédio, eu deixo de comprar, muitas vezes, um alimento, mas compro um livro quando vejo um livro bom. Pra quê? Pra quando chegar na hora eu ter argumento. Eu digo:*

*- ‘Não você está errado. Você tem academia criada pelo poder eu tenho academia criada pela minha fé, por Olorum, por Obatalá e Ajalá. Isso pra mim é sagrado pode não ser pra você’. É tanto que me perguntam:*

*- Mãe Beata a senhora é antropóloga, a senhora é historiadora?*

*Eu digo:*

*- ‘Sou! Eu tenho mil e uma academias, todas as encruzilhadas, todos os caminhos de Exu! Pra isso que eu nasci que eu nasci numa encruzilhada em 20 de janeiro de 1931.’”*

<sup>35</sup> Gigantesca árvore bombacácea cujo tronco, considerado o mais grosso do mundo, é rico em reservas de água.

Abreu, uma amadora. Mãe Beata, sem academia. Ausências, que não se transformaram em impedimentos para ação auto-criativa. Nos vãos, nas brechas, foram sendo tecidas histórias de poder individual/coletivo, que ganharam visibilidade e expressões públicas.

E a viagem segue.

Vasconcelos Maia e Jorge Amado aproximam-se ainda mais do interesse direto da autora/ialorixá. Sobre a obra de Vasconcelos Maia, Antônio Olinto assina o texto *Presença dos Orixás*<sup>36</sup> no Jornal Tribuna da Imprensa RJ, edição de 03/06/2007, também disponível no site da Academia Brasileira de Letras. Neste, Olinto expressa o seguinte:

Ao publicar seus primeiros romances, principalmente os com influência da cultura africana entre nós, no começo dos anos 30 do século passado, estava Jorge Amado abrindo um caminho que viria influir não só na literatura, mas também na música popular, na erudita e nas artes plásticas do país em geral. Jorge Amado provocou toda uma floração de escritores, pintores, escultores e gravadores – o baiano adotado Carybé, Mario Cravo, Calazans Neto, Lênio Braga, entre inúmeros outros – bem como de músicos (Dorival Caymi surgiu musicando temas amadinos). (...) Nessa linha afro-baiana estava também Vasconcelos Maia, escritor rigorosamente baiano que entendeu como poucos a cultura de sua terra e sobre ela escreveu páginas que precisavam ser reeditadas.(OLINTO, 2007, Acesso em 29/08/2007)

O que foi realizado pela Assembléia Legislativa do Estado da Bahia, com o livro *O leque de Oxum e algumas crônicas de candomblé*, em edição especial, compondo a Coleção Ponte da Memória. Nele, Maia descreve um “toque” no Alaketu, em 1960. Ao lermos um pequeno trecho penetramos num dos ambientes de formação de Mãe Beata. Ele diz:

As filhas de santo dançam, as filhas de santo cantam, suspensas nos fios invisíveis e poderosos dos atabaques. Que nas mãos dos alabês levantam seus gritos para os céus e trazem para o terreiro do Alaketu os orixás da Casa. Rum, rumpi e lê saúdam Exu.

Exu é travesso, é matreiro, se dana quando é provocado. “Mas a um rogo de Olga, princesa dos Orixás, rainha do Alaketu, que pode fazer, senão ir buscar nos espaços insondáveis os grandes santos africanos.(MAIA, 2006, p.120)

---

<sup>36</sup> OLINTO, Antonio. *Presença dos Orixás*. Jornal Tribuna da Imprensa RJ, Edição de 03/06/2007. Disponível em [www.euclidesdacunha.org.br](http://www.euclidesdacunha.org.br) Acesso em 29/08/07.

Nas rodas e redes ancestrais Mãe Beata se formou dançando, cantando, suspensa nos fios rítmico-sonoros dos atabaques do Alaketu e, antes, na Casa de Anísio de Logunedé e em outros candomblés. Vai aprendendo a dialogar com os ritmos, os sons, os cantos, com as palavras, com os gestos sagrados dos ogãs, como precisa aprender uma futura ialorixá. Além de Olga do Alaketu, participa, também, de sua iniciação Procópio do Matatu ou Procópio d'Ogunjá: importante nome no cenário religioso de matriz africana na Bahia. Capturado deste cenário, Procópio, assim como o Gantois e outras referências de candomblés vão ser citadas várias vezes por Amado em *Tendas dos Milagres* bem como em *Capitães de Areia*. É João Grande quem frequenta com o *Querido de Deus* e com *João de Adão*, um estivador, o candomblé de Procópio do Matatu, onde vão reverenciar os orixás. A trama formativa de Mãe Beata é extensa. E cruza-se com o universo literário.

O próximo relato de nossa depoente é longo, mas dá a dimensão de sua formação no candomblé e abre passagem para nossas próximas considerações. Vejamos:

*“ Quando ele [Anísio, seu primeiro pai de santo] trouxe Logunedé, [da Casa da] finada Mariazinha de Oxum do Alto de Amaralina, a mãe de santo dele - que era ligada ao Alaketu - no dia que Logunedé veio, eu boleí. Aí Logunedé me recolheu. Mandou chamar meu pai no Iguape que eu tinha que fazer santo. Aí papai disse que fazia tudo, mas que pra raspar minha cabeça nem eu ser filha de santo, nem ‘dar santo’, não! Preferia que eu fosse uma mulher da vida do que raspar cabeça pra vestir saia e ser do candomblé. Aí minha avó Mariazinha que era mãe de santo dele [de Anísio] se aborreceu me tirou de lá de dentro, lá de dentro do roncó e nisso houve um acerto. Isso foi em 1942[11 anos]. Aí me deu um Obori com água me botou pra fora, e daí em 1944[13 anos] eu dei um Obori mesmo, com tudo, e assentei os meus santos. Yemonjá queria ser feita com Exu, mas antigamente não se fazia Exu: aí houve um acerto com Yemonjá, aquele acerto de mãe com filho e eu fui feita de Yemonjá. Quem participou do Obori que eu dei com meu pai de santo que era muito amigo dele foi meu pai Severiano pai-de-santo de Zezito que é pai de santo de Marcos. O finado Eduardo Ijexá, Eduardo Mangabeira que morava no fim de linha de Brotas, ali, na descida da Igreja de Brotas, lá embaixo... Meu pai Cesário d'Ogum que era quase meu parente, que era de Cachoeira, que era bombeiro, sargento, também, bombeiro, colega de meu pai Anísio, a finada Zezé de Iemanjá Ogunté, minha tia Cândida que era irmã de santo de meu pai Anísio e era filha de minha avó Mariazinha, era d'Oxum. Esse pessoal que participou do meu assentamento e do meu Obori, esse povo antigo. E nisso eu levei esses anos todos sendo abiã. Mas eu era uma abiã que eu ia para os candomblés todos com eles. Aí é que eu conheci meu pai Dandala. Eu era uma abiã que sabia cantar que tinha pé de dança e, na Bahia, tinha aquilo: as meninas que eram criadas ali dentro dos candomblés adquiriam saber. A gente comprava carvão, comprava um otinzinho [otim/dendê] pras velhas, acendia o cachimbo, ia buscar água, que naquele tempo a gente carregava água na cabeça pras velhas e ia adquirindo muito saber. Quando a gente*

*vinha fazer o orixá já era uma pessoa. Eu conheci a ekedi Célia na Casa de Ninô, na Casa de meu pai Procópio, esses candomblés antigos, Marina d'Ossãe, Marina Sessé, Caçula que era minha prima, esse povo todo, Edeuzita que era do Opo Afonjá, finada Lindinha...minhas amigas meninas. Eu ia pro candomblé da finada Felícia. Que minha tia era ekedi suspensa, ela adorava candomblé. Finado Neve Branca, o finado Luís da Morçoça. Finada Simplícia que era amicíssima de minha mãe Olga, não saía de lá. O pessoal da Casa Branca que minha mãe tinha muita consideração. A finada ekedi, antiga madrinha do Engenho Velho. Esse povo todo eu conheci. Meu pai-de-santo era muito querido. Ele ia muito a candomblé e minha tia também, não era confirmada, mas era muito querida nos candomblés e todo candomblé que ela ia me levava. Aprendi a dançar, a cantar, aprendi tudo, naquele tempo tinha muita festa de caboclo na Bahia. Eu ia a muitas festas de caboclo A finada Catita de Euá, fui muito amiga da finada ekedi Angelina. Ela foi pro Alaketu no nome do meu santo, cantava como o que! Muito sábia! Sabia cantar pra todas as nações! Fazia um axexê! Ekedi de Oxumarê, grande sábia da Casa de Catita de Euá, de Oxumarê.*

*Eu fui uma menina criada dentro dessa rede, a rede de axé, uma rede que eu considero sagrada, ancestral. Ouvindo todo esse povo, aprendendo e sabendo conservar não só pra mim como depois passar para aqueles que chegassem até mim, que precisassem como eu precisei desse saber ancestral e sagrado que até hoje eu tenho dentro e mim."*

Atentos ao depoimento, podemos perceber que a menina Beata enfrentou barreiras para entregar-se ao candomblé e que, mais uma vez, o pai manifestava um projeto diferente daquele que a atraía, nesse caso: tornar-se uma iaô, iniciada de orixá que foi, por Olga Francisca Regis, Olga do Alaketu. Contudo, como morava na casa dos tios em Salvador, distante do Iguape, pode curtir e sorver da sabedoria das velhas que contavam estórias, que ensinavam as danças, os gestos, e tudo que uma abiã, pra lá de sagaz, assídua em candomblés podia aprender. Hoje fala dos “finados” com emoção e relaciona-os a uma rede ancestral que foi sendo tecida nas rodas de cada candomblé. É um universo de encantamento; a prática religiosa podia conferir-lhes um lugar de dignidade. De lata d'água na cabeça, tarefa árdua e diária, que marcava o lugar dos indivíduos na sociedade, passavam a carregar, na cabeça, adês, coroas, capacetes, palha, tudo devidamente ornado para seus orixás, seus deuses que vinham do Orun para unirem-se aos seus escolhidos, seus duplos no Aiê. O ori, a cabeça, era agora lugar de elevação e enlevação. De ex-escravos e descendentes; todos, reis e rainhas. Recriação auto-afirmativa. Opção pela vida. Uma vida que reúne peso, leveza e sabedoria para lidar com as tensões do cotidiano. Em *Capitães de Areia*, Amado faz *Don'Aninha*, uma ialorixá “contratar” o serviço dos meninos para resgatarem Ogum que foi violado pela polícia, encarcerado, em cela comum. Ofensa. Todos os candomblés tocavam em desagravo ao acontecido. Acompanhemos a fala da personagem e, depois, continuemos nossa reflexão:

- Não deixam os pobres viver... Não deixam nem o deus dos pobres em paz. Pobre não pode dançar, não pode cantar pra seu deus, não pode pedir uma graça a seu deus. – Sua voz era amarga, uma voz que não parecia da mãe-de-santo Don’Aninha. Não se contentam de matar os pobres à fome. Agora tiram os santos dos pobres... – e alçava os punhos.(AMADO, 1965, p.110)

O desabafo de *Don’Aninha* na ficção encontra com a realidade da abiã Beata. Vida dura, difícil. Porém, a fé em seus deuses, inabalável. Aprendeu a lutar com eles, por eles. Donos de seu ori, sua cabeça. Uma das armas que encontrou, ela mesma fundiu: o conhecimento de terreiro, oral, filtrando-se nas suas escritas. Escritas que, realizadas, inauguram uma dimensão recreativa, pois nas fibras de sua escrita vai incorporando a experiência de leitora que devora, como vimos antes, sabores variados.

Voltemos novamente ao texto de Amado, pois lá encontraremos o *Professor*, uma personagem que não precisava ser menina para lembrar a menina Beata. No trecho que encontramos semelhanças explícitas:

João José, o Professor, desde o dia em que furtara um livro de histórias numa estante de uma casa da Barra, se tornara perito nesses furtos. Nunca, porém, vendia os livros, que ia empilhando num canto do trapiche, sob tijolos, para que os ratos não os roessem. Lia-os todos, numa ânsia que era quase febre. Gostava de saber coisas e era ele quem, muitas noites, contava aos outros histórias de aventureiros, de homens do mar, de personagens heróicos e lendários, histórias que faziam aqueles olhos vivos se espicharem para o mar ou para as misteriosas ladeiras da cidade, numa ânsia de aventuras e de heroísmo. João José era o único que lia correntemente entre eles, e no entanto só estivera na escola um ano e meio. Mas o treino diário da leitura despertara completamente sua imaginação e talvez fosse ele o único que tivesse um certa consciência do heróico de suas vidas. Aquele saber, aquela vocação para contar histórias, fizera-o respeitado entre os Capitães de Areia...(AMADO, 1965, p.37)

O saber de *Professor* tornara-o respeitado entre os seus. “Seu Povo”. Partilhava com eles o saber que adquiria. O grupo concedera-lhe autoridade. Seu poder não servia para oprimir os “ignorantes”, mas para ser circulado em benefício de todos. Caso para alguns professores pensarem<sup>37</sup>. Aliás, quanto maior a solicitação dos meninos para a contação e leitura de estórias, mais o *Professor* se fazia quem era para ele e para o grupo. Beata, como o *Professor*, foi sendo reconhecida pelos seus. Desde menina parece ter dito a que veio. Várias

<sup>37</sup> Recordamos de Benassuly (2002) quando abre artigo intitulado “A formação do professor reflexivo e inventivo” levantando a seguinte questão: “os saberes que circulam no espaço escolar podem possibilitar aos alunos e aos professores romper com o instituído?” O artigo encontra-se em LINHARES, Célia & LEAL, Maria Cristina (orgs.). *Formação de Professores: uma crítica à razão e à política hegemônicas*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

parcerias foram sendo feitas até que, ialorixá, Mãe Beata de Yemonjá [e Exu], revela seu “segredo”: além de ialorixá, de leitora e falante ativista é potencialmente uma contadora de histórias. Em cada uma dessas experiências foi tramando seu odu, seu destino. Na ficção *Professor*, menino abandonado, ladrão, antes anuncia, denuncia e reinventa a vida registrando em seus desenhos sua forma de ler o mundo, mas também como atitude política, mantendo-se vivo. Organiza seu acervo, sua biblioteca. O livro, seu companheiro incondicional, seu meio de transporte, sua nau. Também Mãe Beata vem mantendo-se viva assumindo sua autoridade de sacerdotisa palestrante, uma narradora. Uma e outra, a mesma. Dá nome a uma biblioteca, mas também possui a sua biblioteca, constituída de outros modos. Expressa claramente, com todas as letras que não seria quem é se não fossem os *outros* (ouvintes, leitores, escritores, adeptos ou não de candomblé, seres da natureza), diz ela, revelando uma profunda consciência ecológica:

*“Não. Não. Eu não sou importante. Importante é Obatalá. Eu só sou importante por que o mundo existe. Eu só sou importante porque Iroco existe, por que aquele pé de amesca existe [apontando as árvores sagradas no terreiro], porque essa palmeira existe, porque o dendezeiro existe. Porque vocês existem. Vocês me construíram. Por que se não tivesse vocês para me ouvir, eu ia falar como? No tempo? Sem ninguém me ouvir? Não. Essa, a minha importância: vocês me construíram vocês me levaram a isso.”*

Ainda gostaríamos de continuar com os *Capitães de Areia* mais um pouco, nesse exercício de articular realidade e ficção, isto é, aspectos da história de vida de Beata e as tramas construídas por seus escritores favoritos. Dois elementos chamam a atenção e ficam nos instigando assim: primeiro, os *Capitães de Areia* traduzem em sua *unidade múltipla*, os aspectos de Exu. Doces, vingativos, sensíveis, implacáveis, carentes, brincalhões, sábios, sensuais, ordem/desordem. São os donos das ruas, das vias de comunicação. Conhecem cada canto, cada beco, cada encruzilhada da cidade. Trabalham se e quando recebem pelo que fazem. Ebó. O local que os acolhe e protege é a beira mar, domínio de Iemanjá. E aqui já seguimos para o segundo elemento: Dora, a única menina do bando, chega depois que uma epidemia de alastrim, bexiga, doença atribuída a Omolu, leva seu pai e sua mãe. Órfã, com um irmão mais novo para cuidar procura emprego que não vem. É recolhida, acolhida por três capitães e, depois, por todos. Depois de um “ritual de iniciação” é aceita na comunidade. Dora, agora, tem mais de um menino para cuidar. É mãe de todas as cabeças: Iemanjá<sup>38</sup>. Nem

---

<sup>38</sup> Há *itan* que narra de que maneira Iemanjá recebe de Olorum o poder de cuidar de todas as cabeças. Um deles descreve a seguinte trama: Iemanjá adquire esse poder depois de ter levado Oxalá a loucura de tanto reivindicar

por isso deixa de ser mulher atraente apaixonada e apaixonante. É a noiva do líder que é branco. Oxalá?

O dito, o não dito, o interdito das estórias lidas por Mãe Beata vão a nosso ver tornar-se massa fértil, fermentada, que cresce e se esparrama para além da forma, encontrando correspondências nos gostos, saberes e sabores com os quais lida desde menina.

Finalizando com os *Capitães*, ficamos imaginando o capitão *Professor*, lendo, para os outros capitães uma história que contasse por que aqueles caranguejos que viam ali na maré andavam para trás. E, na nossa imaginação, ainda que, anacronicamente, a narrativa realizada teria sido escrita por Mãe Beata: *O caranguejo maldito*. Conta-se assim:

As pessoas que são iniciadas em candomblé não comem caranguejo, principalmente quem é iniciado de Omolu. Contam os antigos que Nana, quando teve Omolu, e viu que ele era todo aberto em chagas, o jogou na maré. Todos os peixes vieram adorar Omolu, mas o caranguejo e viu Omolu todo cheio de feridas, foi logo dando sua mordida e tirando seu pedaço. Os outros peixes foram chamar Yemanjá, que correndo, apanhou omolu, limpou seu corpo e passou azeite-de-dendê com a palha de bananeira, e lhe deu acaçá batido. Yemanjá levou Omolu para casa e disse para o caranguejo:

- De hoje em diante, tu serás amaldiçoado por quem for iniciado, principalmente por quem for meu filho. Tu andarás sempre de lado, de frente para trás.

Naquele momento, seu amor de mãe falou mais alto. O caranguejo, desde este momento, foi banido dos banquetes dos orixás, por amor a Omolu, e respeito a Yemanjá e Nanã.

*Caroço de dendê*, p.91.

Além de ser uma divindade da comunicação, Iemanjá é mãe e curandeira, mãe-criadeira, adotiva. Nanã sabia o que estava fazendo socorrendo seu filho *na* maré. Ali, como os capitães, Omolu encontraria abrigo materno.

Para além de deixar um ensinamento sobre a interdição do caranguejo na alimentação de iniciados e orixás, fica claro que a insensibilidade com a dor alheia é condenável, que o cuidado com quem está evidenciando necessidade de atendimento é extremamente valorizado na relação entre os seres. Fica evidenciado do mesmo modo que os remédios manipulados por Iemanjá atendem aos ferimentos de duas maneiras: *pele* extremidade sensível do corpo e *estômago* responsável pela transformação dos alimentos em

---

um domínio onde fosse soberana tal qual os demais orixás. Até então cuidava de Oxalá e de tudo que dele fosse. Adoeceu o *ori* de Oxalá e dele cuidou "... oferecendo-lhe água fresca, obis deliciosos, apetitosos pombos brancos, frutas dulcíssimas. E Oxalá ficou curado. Então com o consentimento de Olodumare, Oxalá encarregou Iemanjá de cuidar do *ori* de todos os mortais. Iemanjá ganhara enfim a missão tão desejada. Agora ela era a senhora das cabeças". Ver PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos Orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p.399.

substâncias assimiláveis para a nutrição do corpo por inteiro. A esta altura remédio e alimento material e espiritual se assemelham e equivalem. Elementos da natureza que se servem um ao outro: mineral, vegetal, animal, humano. Humano quem maior responsabilidade tem, nessa relação. Fica o recado.

Chegamos então a Sales e Amaro: literatura acadêmica de um lado, literatura de cordel de outro. O primeiro, em *Cascalho*, faz um romance etnográfico da região da Chapada Diamantina. É a vida social do garimpo a protagonista do romance. O cotidiano, os tipos, a linguagem, a luta pela sobrevivência, a devastação, a violência. Assim, Carlos Heitor Cony descreve<sup>39</sup> a obra e autor:

Publicado em 1944, quando Herberto Sales tinha vinte e 27 anos, ‘Cascalho’ é o imenso romance que logo se colocou ao lado das grandes obras do ciclo nordestino, iniciado com José Américo de Almeida e prolongado por Graciliano Ramos, José Lins do Rego, Jorge Amado e Rachel de Queiroz. (...) Em ‘Cascalho’, a fortuna e a maldição estão no ventre da terra. A lenda dos diamantes, fartos e encontrados até nas moelas de galinhas, na prodigalidade dos aluviões ribeirinhos, atraíam homens e mulheres, velhos e crianças. Véspera da fortuna imprevista, a miséria permanente acampava no decadente burgo excluído da civilização, povoado de fantasmas sacrificados na dura moenda dos diamantes e carbonados. A releitura do primeiro livro de Herberto Sales dá a sensação de um anúncio de Guimarães Rosa com seu universo vocabular e sua técnica inovadora (FOLHAONLINE, 28/10/2005).

No romance encenado em Andaraí, na Chapada Diamantina, às margens do rio Paraguaçu, o mesmo que banha o recôncavo onde nasceu Mãe Beata, aparece toda sorte de afrodescendentes: mestiços e negros. Em primeiro plano, homens. Sobretudo os homens, desta vez. São eles que se aventuram na cata. Com eles um saber que é transmitido sem ciência. Extraem as pedras artesanalmente. Arriscam-se às trombas d’água que somente deixam desabamentos e inundação. Não há referência explícita aos orixás, ao candomblé, universo de nossa autora, mas a narrativa é toda recortada de citações do imaginário mítico dos povos ribeirinhos que vivem as expensas das águas e, por isso mesmo precisam controlá-las. E é aí que percebemos a presença do mito afro-brasileiro. Por conta de uma chuva torrencial na cabeceira do Paraguaçu o garimpo estava ameaçado. Assim, pensativo um coronel expressa: “*Era preciso queimar palha benta, rezar para Santa Bárbara... Só podia ser maldição*”. Era a clemência de Iansã que o pensamento do coronel evocava? Já havia

---

<sup>39</sup> CONY, Carlos Heitor. *Revisitando a obra de Herberto de Sales*. FOLHAONLINE, 25/10/2005. Disponível em <<http://ww.revistaagulha.com.br>> Acesso em 22/08/07.

óbitos! Rainha dos ventos e das tempestades Iansã<sup>40</sup> é, também, o orixá designado para transitar entre Iku, a morte.

Muitos outros elementos vão aparecer, todos eles de certa forma presentes na experiência formativa de Mãe Beata: pobreza, conhecimento fundamentado nas práticas de oralidade, opressão da mulher, do feminino. Como ressaltamos esse é um romance masculino. As mulheres aparecem à margem na estória. São todas objetos de prazer, de desprezo, de piedade, de exploração na relação com os homens. Prontas para obedecer ou fugir não são donas de si. Viver é um desafio.

Uma personagem chama a atenção: *Rute* a “*virgem louca*” Breve aparição. Bastante significativa a nosso ver, que fomos percebendo um elemento que se repete e se desdobra: a força transgressora do feminino nas leituras iniciáticas de Mãe Beata; pelas personagens ou pelas autoras. Ela igualmente manifestando essa propriedade em seus contos. Esta personagem de *Cascalho* exprime, no caso desse “romance masculino”, um poder as avessas. Não casa. Incomoda a todos, sendo motivo de escárnio entre homens e mulheres. Seu comportamento delirante é diagnosticado como “falta de homem”. Filha do juiz da cidade assume a condição de “louca” do romance. Por quê? Não casara, nem se prostituíra, portanto não cumprira o destino legado às mulheres. Infringiu uma lei natural para o desconsolo do pai. Na única aparição da “louca”, no romance, a mulher coroa-se com um urinol, trepada na janela do sótão (sua prisão?) de sua casa; enquanto vê a procissão passar em homenagem de Nossa Senhora da Glória, padroeira da cidade: - “*Eu vou ser coroaaaaAAAAADA! gritava para o povo – Eu vou ser coroaaaaAAAAADA! Eu vou ser coroaaaaAAAAADA!*” Escarnece do lugar de mulher santificada, sua coroa é lugar de excrementos, daquilo que é desprezado, daquilo que não se pode tolerar. Sua presença delirante denunciava, de algum modo, que havia *vida* além do casamento ou da prostituição, além das rédeas de um homem. Era livre, era louca. Podia.

No sentido contrário temos *Ayná* em *Caroço de dendê*, (p.61) que também é motivo de escárnio na cidade onde vive, pois sua sabedoria e beleza despertavam uma legião de homens. O oposto de *Rute* que nenhum homem cativara. Depois de quase morta pelas mulheres da cidade, *Ayná* encontra a proteção de um homem que a leva para sua casa. Oferecendo-lhe abrigo. Contudo a mulher continuava exercendo o mesmo encanto sobre os demais homens que teimavam em lhe procurar. Tinha poder sobre seu corpo, sobre o prazer

<sup>40</sup> Talvez o maior exemplo do sincretismo *Santa Bárbara - Iansã* esteja na dramaturgia em *Pagador de Promessas* de Dias Gomes. Num dia de tempestade *Zé do Burro*, o protagonista, tem seu animal de estimação ferido por um raio. Pela cura do burro faz promessa à Santa Bárbara em terreiro de candomblé. Promessa para cumprir em templo católico. A partir daí toda a trama se desenvolve com desfecho fatal para *Zé do Burro*.

que com ele sentia. Não hesitou na “poligamia”. Logo, mais uma vez, foi desprezada. Agora, por aquele que antes a acolhera, mas que “ousou” não ver nela, alguém com direito ao prazer, que desejava, fosse por ele satisfeito. Ele não a possuía. A respeitara. Uma ofensa? Expulsa e indesejável em qualquer outro lugar da cidade encontrou acolhimento no único portão que se manteve aberto e correndo entrou dizendo: - “*Ilê Iku! E se escondeu atrás de uma sepultura. Ali ficou, pois ninguém podia esperar que ela fosse tão corajosa. (...) Ela só apareceu depois que teve seus nove filhos*” No conto esta é uma referência a Iansã: iabá que atribui a paternidade de seus nove filhos à morte. Cabaça que a asilou. iabá a quem se referia o coronel quando sofria a desventura do garimpo em Andaraí. *Rute e Ayná*, duas mulheres que agem e reagem de maneira nada convencional. Vidas de exílio. Essa questão retornará em outra parte. Por hora, o até aqui exposto, completa o sentido da percepção assinalada no que diz respeito ao elemento feminino.

E, por fim, Cuíca de Santo Amaro, nome de guerra de José Gomes, cordelista polêmico. Figura lendária da Bahia. Implacável nos versos. Escreveu folhetos de literatura de cordel na Bahia desde o fim da década de 1930 até sua morte em 1964. Curram (2000), na Introdução de *Cuíca de Santo Amaro: controvérsia no cordel* nos situa da importância do autor:

Cuíca satirizava em seus versos, continuando, em uma vertente totalmente popular, uma tradição literária bahiana. A tradição satírica de Gregório de Matos Guerra, o apelo para a justiça e para a liberdade do povo negro dos versos de Castro Alves, a crítica social da obra de Jorge Amado, a gozação e a crítica dos epigramistas baianos, e a paródia popular das folhas volantes dos poetas populares (...).

Foi Jorge Amado quem primeiro chamou a atenção do público brasileiro para Cuíca em seu livro *Bahia de todos os santos*, escrito em 1944 e já com muitíssimas edições, no capítulo ‘Personagens – o Poeta’: (...).

Cuíca de Santo Amaro é autor, editor, chefe de publicidade e livreiro ambulante. (...). Cuíca de Santo Amaro é uma organização: escreve seus versos, manda imprimi-los, desenha ele mesmo os cartazes de propaganda que conduz sobre os ombros, vende os folhetos com os poemas e canta os melhores versos para atrair a freguesia. Homem célebre da Rampa do Mercado dos saveiros, a verdade é que cuíca de santo amaro exerce importante função social. Seus folhetos, lidos em grupo, são jornal e livro, informação e cultura, comentário social e econômico, ironia e crítica, poesia e panfleto. (...). (CURRAM *apud* AMARO, 2000, p.10-11).

A descrição de Amado evidencia uma disposição para empreendimento autônomo. Alguém que tem domínio completo sobre sua obra, que não tendo formação acadêmica produz-se, constrói-se noutro espaço: a rua, na rampa de um mercado a beira mar. Local de circulação permanente de pessoas (tipos) e informações vindas e longe e dali mesmo. Neste

sítio pode criar e recriar a materialidade de sua obra que incluía o próprio corpo. Figurino excêntrico. Curram (2000) apresenta uma descrição de Cuíca feita por Hildegardes Vianna no I Congresso Nacional de Trovadores e Violeiros, na Bahia, em 1955:

Um fraque do tempo do onça, muito surrado, porém muito escovado e passado a ferro, rosa vermelha sobre a lapela, lenço com pontinha aparecendo no bolso, colarinho duro, daqueles que tinham as pontas viradas, e, se não me falha a memória, uma gravata vermelha bem larga. Devo acrescentar que o colete abotoado fora conservado, as suas inconfundíveis pernas estavam metidas em calças de listas que caíam desajeitadamente sobre os velhos sapatos bem engraxados e polidos. Os cabelos bem lambuzados com brilhantina cheirosa, repartidos ao meio, assentavam-se cuidadosamente para os lados. (CURRAM *apud* AMARO, 2000, p.12)

Desta feita, o “repórter popular” como era conhecido, deu visibilidade e voz a um segmento social, que para ser ouvido precisava (precisa?) ser extremamente criativo e surpreendente. Literatura de cordel: fonte inscrita em práticas de oralidade. Homem da comunicação. De outro modo, como em *Capitães de Areia* de Amado, aparecem os domínios de Exu e Iemanjá: a rua e o mar; como em Abreu, as múltiplas possibilidades de ser e fazer. E como em Beata de Yemonjá, a sabedoria para aglutinar forças, para criar e recriar a materialidade de sua obra que inclui o próprio corpo.

### 1.3 – O mítico na vida e/ou a vida do mítico.

Nosso terceiro encontro com Mãe Beata no Ilê Omiojuaro, aconteceu igualmente pela manhã. Desta a vez a encontramos na rua conversando com os vizinhos. Como moradora do bairro estava indignada com o descaso com o recolhimento de lixo. Este, acumulando-se, sem o tratamento adequado, prolifera a população de vetores de doença. Estávamos vivendo uma epidemia de dengue no município do Rio de Janeiro com repercussões nos municípios da Baixada Fluminense. Mulher, cidadã e mãe zelosa, estava preocupada com a saúde de sua família e de sua comunidade. Adailton d'Ogum, seu filho que, neste dia, também conversou conosco, estava recuperando-se da dengue que o deixara bastante abatido. Lá, a flagramos ativa, demonstrando sua indignação com as práticas de administração pública que não oferecem segurança e saúde às famílias.

Fez-nos entrar pedindo um tempo para nos receber no barracão. Como enunciamos na sessão anterior a ialorixá nos recebe com esmero. Cuida de sua aparência, embeleza-se. Neste dia faltava ainda cobrir a cabeça. Colocar seus fios de contas e jóias. Foi desta maneira que reapareceu no barracão para tomar parte numa conversa animada que travávamos com Adailton sobre as histórias que ouvia em família. Da cozinha do barracão estava atenta à conversa. Estávamos tecendo considerações sobre a vida *no* mito, o mito *na* vida, e ele dizia: “esse universo mítico [narrativas e práticas] e esse universo dito real [vida cotidiana] eles se interligam, eles dialogam.” Seguindo, Adailton lançou a deixa, como no teatro e sua mãe entrou em cena para continuar a história. Belo lance! Adailton estava rememorando *A lagartixa sabida*<sup>41</sup>. E como que a provocasse, solicitou a ajuda da mãe que contou a história representando e dançando, usando como adereço um pano de prato, com o qual lidava na cozinha. E naquele momento era mesmo a dona-de-casa, a mulher comum que cuida de sua família como pode, inclusive comunicando histórias, que surgiu a nossa frente. Desta história, publicada, surgiram outras, não publicadas que vamos apresentar nesta seção.

O mito afro-brasileiro revivido, reatualizado e ritualizado cotidianamente pelos iniciados de orixá como ação geradora da resiliência do próprio mito. Essa distinção no modo de viver e solucionar os problemas cotidianos, as práticas educativas oriundas daí nos entusiasmaram no terceiro encontro. Mas deixemos de considerações e lancemos os relatos. Pergunto a Adailton sobre a circulação das histórias no Ilê, em casa e, ele, responde assim:

---

<sup>41</sup> *Caroço de dendê*, p.79.



Fotografias 1 e 2 – Entre(vistas) no Ilê Omiojuaro (a)

*“As estórias vão te dando uma sustentação. (...) Minha mãe fazia a gente dormir contando estórias... Contando estórias de minha avó Afalá. O nascimento de minha mãe é algo que está muito dentro de nós... É a personagem viva nos falando dela própria. Era tão bonito pensar minha avó do Carmo andando até a beira do rio sentindo a dor e ela nascendo no rio... Quanta imagem, pra uma criança! Pro universo da criança! Na beira do rio... E aí você imagina os pássaros cantando, você começa a criar um cenário muito bonito porque não é somente o ato da aparição, do nascimento, mas é tudo que está ao redor. Porque é tudo contextualizado.*

*Ela conta uma estória que meu avô a mandou buscar uma lata d'água no rio e ela foi. Quando ela meteu a lata dentro d'água veio uma cobra. Eu não me lembro agora o nome da cobra. Era cobra muito danada. A bicha tava lá dentro se debatendo. Ela jogou a lata pra lá, saiu correndo e nós rimos até hoje!*

*Ela conta uma estória da tartaruga que canta [na lembrança de Adailton é a tartaruga quem canta]: “É miserembá, não me chame calunga... É miserembá, não me chame calunga...” E cada estória!!! [Mãe Beata sai da cozinha e assume parceria no relato]*



Fotografias 3 e 4 – Entre(vistas) no Ilê Omiojuaro (b)

*“A tartaruga preguiçosa” [desta vez é Mãe Beata que rememora a estória “trocando” o nome] Ela ficava, ela e o coelho, mas o coelho era sabido, ah e a lagartixa, também, do lado [risos de Adailton]. Ai Ela [a tartaruga] queria comer uma fruta, aquela fruta bonita amarela. Mas ela ficava só esperando cair. Ela disse assim:*

*\_ Ah, só tem um jeito: ou compadre coelho ou comadre lagartixa subir pra balançar a fruta pra eu pegar pra comer. Mas ela ficou... E agora se for venenosa? [não conhecia aquela fruta] O que é que eu faço? Daqui a pouco a lagartixa veio subiu e começou comer, jogando as cascas para baixo e ela com a boca cheia d’água.*

*\_ Como é que ta aí comadre lagartixa? Que fruta é essa?*

*Ela disse:*

*\_ Eu não sei.*

*\_ Eu queria também comer!*

**[Mãe Beata explica: aí no livro eu não conto ao pé da letra para não tomar muito tempo.]**

*Ela disse:*

*\_ Ah! Só indo perguntar a Olorum ou a Ossãe o nome dessa fruta.*

*Aí a tartaruga, coitada, com vontade de comer, disse:*

*\_ Então vá pra eu poder comer. Vá à casa de Olorum, ou de Ossãe ou de Ifá perguntar como é o nome da fruta.*

*Aí a lagartixa desceu fazendo aquele enxame pra dizer que ela tava muito interessada, que ela estava junto com os orixás e saiu correndo. Mas aí, a areia quente... Disse que tinha ido à casa de Ossãe. Mentira! No meio do caminho ela encontrou outros pés da fruta. Ela subiu, encheu bem a barriga. E a pobre da tartaruga lá, com fome, na areia quente, esperando ela voltar para dizer se ela podia comer. Quando ela viu a tartaruga, ela veio de lá [dançando, representa a lagartixa] “É miserembá, não me chame calunga... É miserembá, não me chame calunga...” [risos nossos] E a tartaruga coitada com fome diz: comadre lagartixa me diga o nome da fruta? E a lagartixa: “É miserembá, não me chame calunga... É miserembá, não me chame calunga...” [mais risos] Até que a tartaruga disse:*

*\_ Oh! Comadre! Eu estou vendo que a sua barriga está muito cheia.*

*Ela disse assim:*

*\_ Pode comer a fruta que a fruta não mata ninguém.*

*Mas ela primeiro... Fez aquele... Às vezes não tem pessoas que fazem assim? De uma coisa pequena... Floreiam... “É miserembá, não me chame calunga... É miserembá, não me chame calunga...” [Retorno de Adailton] Ela contava isso para gente quando nós éramos crianças e uma coisa engraçada é que ela resolveu contar aqui [no Ileomiojuaro] tem mais de dezoito de anos. E tava aqui uma turma das mais velhas [referindo-se às iaôs] quando ela resolveu contar isso. E as meninas gostaram muito. Aí, na outra semana, teve candomblé e a gente criou uma sociedade ‘Mizerembá’. Aí um falava pro outro assim:*

*\_ Oh miserembá!*

*E o outro dizia assim:*

*\_ Não me chame calunga!*

*Aí os outros mais novos diziam assim:*

*\_ O que é? O que eles estão falando?*

*E a gente ficou mais de um mês nessa estória:*

*\_ Ah não! Você é o que?*

*\_ Sou miserembá!*

*\_ E você?*

*\_ Não me chame calunga!*

*E isso criou uma estória aqui... Que a gente deixou os iaôs todos... Muitos não sabem. As mais velhas ainda fazem isso: É miserembá? Ah! Eu sou a tartaruga... O outro: \_ Eu sou a lagartixa. Então foi muito legal. A partir de uma estória se criaram outras."*

Esse relato nos coloca frente à questão do par contar/recontar. Estórias são sempre recontadas. Elas se movimentam: as personagens mudam de lugar na estória, trocam de função ou o nome da estória muda. É a mesma estória com as variações que o narrador possa incluir. Vimos que a estória publicada com o nome "*A lagartixa sabida*", como aparece em *Caroço de dendê* onde a lagartixa é quem canta passa a chamar-se "*A tartaruga preguiçosa*" conforme lembrança de Mãe Beata naquele momento. Entretanto, de qualquer maneira, as duas personagens vão ocupar a mesma função na narrativa. Talvez a lagartixa já soubesse da qualidade nutritiva da fruta por ser um animal da casa de Oxalá, um orixá da criação. Voltaremos a essa questão no terceiro capítulo, por uma outra narrativa.

O curioso é que daí, como muito bem destacou Adailton, uma outra estória foi criada. Uma estória que se transforma no "*segredo*" da "*Sociedade Miserembá*". Os mais velhos iaôs da casa tinham um saber que estava vedado aos mais novos. A ludicidade da "*Sociedade Miserembá*", exprime bem a relação hierárquica nas comunidades-terreiro. Onde os mais velhos *já podem manipular uma quantidade de qualidades de informações que os mais novos ainda não dominam*. Cabe ressaltar que *ser mais velho não é ter necessariamente mais idade*. Mais velho, aqui, tem a ver com o tempo de iniciação, a idade não importa. Veremos no terceiro capítulo que a lagartixa foi iniciada em tempos primordiais. Nesse sentido a tartaruga, por ter receio de comer, por não saber a propriedade da fruta, precisa da autorização dos mais velhos.

Os *fios de contos* de Mãe Beata se relacionam incessantemente. Um pode esclarecer o outro, desdobrar-se em tantos quantos forem os ouvintes ou leitores. Os *fios de contos* não se fecham, portanto. Essa é uma característica mesmo, de narrativas míticas.

Na teia narrativa desse dia fomos envolvidos em relatos reveladores como foi o caso do "*Chá de Crizalá Colocôci*", da especiaria culinária "*Ignoro*", e da "*Fervura das folhas de louro*".

Quando estávamos no final da estória da lagartixa com a tartaruga e Adailton recuperava a potência multiplicadora das estórias Mãe Beata continuou dizendo:

*“A mesma coisa, esse negócio de chá de folha. De poder das folhas. Eu tinha uma prima chamada Euzélia. Euzélia era feita d’Ogum não sabe? Ela era professora de 2º Grau lá em Salvador. Ela era criativa!!! Ela só andava de bem com a vida, dando risada com todo mundo. Quando foi um dia as colegas disseram:*

*\_ Mas Euzélia por que é que você só vive contente, só vive dando risada?*

*\_ Ah! Quem sabe é Beata. Desde que Beata me deu um chá nunca mais eu deixei de arrumar namorado, nunca mais eu deixei de ser alegre.*

*\_ Como é o nome? É mesmo? Tem esse chá? Pergunta a Beata!*

*Eu às vezes passava lá onde ela trabalhava.*

*Num dia ela disse assim:*

*\_ Beata como é o nome daquela folha?[a prima fez um sinal advertindo Beata da situação]*

*\_ Euzélia tu não se lembra o nome da folha?! Eu não te ensino mais nada!*

*Aí ela disse assim:*

*\_ Não é “crizalá colocôci” [risos nossos] Menina!!! Aí todo mundo:*

*\_ Oh! Beata arruma pra mim! Lá em casa todo mundo está de mal estar, ninguém se entende!*

*Ficou que todo mundo, qualquer coisa:*

*\_ Pede a Beata mais Euzélia que elas conhecem uma folha chamada “crizalá colocôci”.*

*No colégio onde ela ensinava as professoras diziam:*

*\_ Euzélia arrume o chá!*

*E a gente fazia chá de quioiô, fazia chá do que achasse, levava e todo mundo tomava. Ela fazia, ela tinha mania. Ela enchia os vidros de chá, de qualquer folha. Ela era diabética. Ela levava. Quando todo mundo chegava ela dizia:*

*Aí oh! Hoje vai estar tudo bem, que Beata tá trazendo o chá de “crizalá colocôci”. E não era nada...”*

**E ela segue, num fôlego, depois de nossas risadas. Prazer...**

*“Minha mãe também... Minha mãe inventava fazer comida. Que a gente não tinha o que comer. Aí ela inventa. Quando foi um dia, ela tava na beira do fogão com um bocado de folha, olho de abóbora, olho de batata, olho de quiabo, que tudo isso se come no interior! Cozinha-se mamão verde, mangalô...”*

*\_ Mãe que comida é essa? Como é o nome dessa comida? ‘Ignoro’.*

*\_ ‘Ignoro!’*

*Aí ficou. Qualquer coisa, as pessoas chegavam, ela dizia:*

*\_ Hoje aqui em casa vai ter ‘Ignoro’.*

*E nisso quando minha vida estava difícil que eu ia fazer qualquer coisa, comida pras crianças, eu botava o arroz no fogo e botava aquele bocado de legumes dentro pra eles comerem.*

*\_ Come menino que isso é gostoso, isso dá sustância, chama ‘Ignoro’.*

*\_ Mãe como é o nome dessa comida?*

*\_ ‘Ignoro’.*

*Num livro que eu for escrever eu vou botar isso tudo, não sabe: 'Ignoro, Crizalá Colocôci, Miserembá', tudo isso é a criação. Já outra pessoa que for contar o caso já bota mais um ponto. É o caso que se diz 'quem conta um conto aumenta um ponto'. Nunca a estória é a mesma de um país, de um estado, de um egbé, para o outro. Sempre é diferente. Isso é o que? É o poder do ser humano, a mente do ser humano, o saber ancestral..."*

*Crizalá Colocôci*, a folha, *ewé* orixá, todas as folhas. Axé vegetal fundamental nas práticas religiosas afro-brasileira. Mais uma vez o lúdico toma conta da narrativa que recria o mito do poder das folhas que tem por guardião Ossãe, o orixá a quem foi entregue os segredos de cada uma. E, também, de seus correlatos: cascas, frutos, raízes. Não há candomblé sem folha. Uma das lutas do Ilê Omiojuaro em parceria com outras instituições é a preservação ambiental. A Fundação Palmares, no ano de 2006, publicou e distribuiu gratuitamente uma cartilha OKU ABO ESPAÇO SAGRADO<sup>42</sup> que foi organizada por Aderbal Moreira Costa (Ashogum) e endereçada aos praticantes das religiões de matriz africana sobre as possibilidades de uma ecologia profunda como demarcadora das práticas religiosas em ambientes naturais como matas, cachoeiras, mares ou espaços públicos: como ruas, praças e jardins. Mãe Beata assina a consultoria religiosa mesma apresentando um texto que revela seu respeito à *ewé* e sua preocupação com o desaparecimento das folhas:

“Quando cheguei em Miguel Couto, o terreno que adquiri para fundar o Ilê Omi Ojuaro não tinha nenhuma árvore ou ervas, e a primeira coisa que fiz foi andar pelas ruas do bairro e colher as plantas que eram necessárias para os diversos usos, fossem religiosos ou terapêuticos. Eu mesma as plantei e adubei a terra, preparando o solo para o que é hoje a minha roça de candomblé. Pelo fato de ter aprendido ao longo dos anos, o saber e o conhecimento das ervas, hoje me sinto muito mais segura, pois tenho dentro do meu terreiro muitas plantas que não encontro mais o bairro. (...) Temos que resgatar e preservar os ensinamentos de nossos ancestrais que nos diziam que ‘sem folha não haveria orixá.’. ” (YEMONJÁ *apud* COSTA, A, 2006, p.07)

Em depoimento anterior Mãe Beata já havia sinalizado que não se percebe como mais importante que os outros seres. Na sua visão de mundo todos são importantes, todos os seres são vivos, possuem axé. Outra interessante perspectiva: a concepção não é antropocêntrica. O ser humano não é mais. Faz parte do todo numa equivalência que se não for compreendida produz efeitos danosos para o a sustentabilidade da vida, do planeta.

<sup>42</sup> Costa, Aderbal Moreira (org.) OKU ABO ESPAÇO SAGRADO. Ministério da Cultura: Fundação Palmares, 2006. Oku Abo significa “bem vindo”, termo do povo africano de língua iorubá

Construir um Ilê é, antes de tudo, plantar, cultivar, cuidar. Vale a pena ver fragmentos das plantas catadas por Mãe Beata. As mais velhas têm, hoje, mais de vinte e três anos exalando aromas, promovendo a cura, fornecendo frutos e sombra. Bem antes, das muitas vezes, mercadológicas, “campanhas verdes” esse saber, assim como em outras culturas tradicionais ocupava lugar central na organização e dinamização dos espaços sagrados.



Fotografia 5 – A vegetação no Ilê Omiojuaro (a): visão do terreiro de dentro do barracão.



Fotografia 6 – A vegetação no Ilê Omiojuaro (b): Iroco, árvore sagrada.



Fotografia 7 – A vegetação no Ilê Omiojuaro (c): entrada do Barracão



Fotografia 8 – A vegetação no Ilê Omiojuaro (d): vegetação em flor no tronco do dendezeiro

Quem visita o Ilê Omiojuaro pode, desde a entrada, calçada ainda, ir observando a presença do “mato” de *ewé*, a presença de Ossãe. No conto *O colhedor de folhas*<sup>43</sup>, ele é desrespeitado por um colhedor que não observa as regras de coleta. Entrava no mato sem pedir licença, a qualquer hora, arrancando indiscriminadamente o que desejava. Trecho do

---

<sup>43</sup> *Caroço de dendê*, p. 67.

conto: *“Passou muito tempo nisto, e ele achando que o mato não tinha dono.”* Um dia percebeu: já não achava mais o que procurava. Dizia ele, a uma Tia africana: *“Tropeço em cobra, marimbondo me morde, os mosquitos me pegam, a tiririca me corta”*. Quando foi avisado que o mato tinha dono, desdenhou. Contudo, os tropeços foram tantos que teve medo e, acreditou na Tia, que lhe ensinou ebó para Ossãe liberar sua passagem: *cachimbo, cachaça, milho, pedaço de fumo, fósforo, vela e um coité*. Depois disso não deixava de ir para o mato catar folha sem levar presente para Ossãe. Esta foi a sabedoria usada por Mãe Beata quando, como catadora de folhas em Miguel Couto, constituiu a sua “mata ancestral”. E para finalizar essa sessão ainda com ewé passemos à narrativa de um outro conto inédito. Neste, Mãe Beata ainda não tinha se estabelecido na Baixada Fluminense. Morava em Realengo, bairro da zona oeste da cidade do Rio de Janeiro:

*“Você sabe, eu morava em Realengo e tinha um senhor do Opo Afonjá que era muito meu amigo. Seu Lobo. Ele era do mesmo lugar que eu; de Cachoeira do Paraguaçu. Ele era um grande conhecedor de folhas. Era Olossãe do Opo Afonjá (...) já tinha contato com a família dele lá na Bahia. Encontrei com Seu Lobo aqui. Seu Lobo me ajudava muito. Foi ele que me deu o contato na TV Globo, que ele trabalhava lá também. Ele fazia tradução, fazia dublagem. Aí eu tava numa fase horrível. Eu tinha tido um infarto. Estava encostada pelo INPS. (...) E José Lopes, que hoje em dia é Ojuobá do Opo Afonjá era estudante, era jovem, andava muito com Seu Lobo, era meu amigo. Quando foi um dia eu amanheci sem nada pra dar as crianças. Fui pra trabalhar na TV Globo. De noite eu trouxe pão e dei café às crianças e, no outro dia, eu tinha que trabalhar né! E não tinha nem o dinheiro da passagem. Eu, imaginando como é que seria deixar meus filhos. Eu tomei banho, deitei pra dormir. Quando eu dormi sonhei com Xangô. Eu sonhei que chegava aquele homem perto de mim e disse assim:*

*\_ Você tá triste?*

*Eu disse:*

*\_ Estou.*

*\_ Fique não! Apanhe uma panela bote no fogo. Bote folha de louro dentro, ou qualquer folha e deixe fervendo e não apague o fogo. Deixe lá e ninguém vai saber que você não tem o que comer e vai aparecer a comida. Tá entendendo? [Mãe Beata quer saber se estou compreendendo a estória. Asseverei]. Eu dormi, me levantei, bebi água. Eu tinha que sair às 04h20min que eu pegava o trem na estação de Realengo quinze para as sete. Tinha que bater o ponto no Jardim Botânico, na Saturnino de Brito, no Teatro Fênix. Ainda era cedo eu tornei a deitar. Cochilei e tornei a sonhar. E o homem dizia:*

*\_ Bota a panela no fogo.*

*Eu dizia assim:*

*\_ Ah como é que eu vou botar a panela no fogo se eu não tenho comida.*

*Mas aí me levantei que era pra ir trabalhar. Mas disse:*

*\_ Eu que não vou trabalhar hoje. Eu vou pegar essa falta mas eu não vou. Pra eu sair de deixar meus filhos com fome; nos vamos ficar com fome juntos! Vou*

*sair! Vai aparecer qualquer pessoa... Vou telefonar pra Miguel que era grande amigo meu da família Souza Aguiar... Ele morava no Jardim Botânico às vezes fazia faxina, costurava, fazia tudo na casa dele. Olhei para um lado olhei para o outro, saí. Tinha a Maria do Tempero... Já tava arriando o ponto e ela era baiana e foi casada com um tio de minha mãe Olga. Ela me deu dinheiro e eu comprei o pão e fui pra casa. Para os meus filhos eu dei chá de erva sidreira e fiquei ali com aquele pensamento: Eu vou botar a panela no fogo? Fui, apanhei a panela de alumínio, botei no fogo. Botei água, apanhei umas folhas de louro, uns talos de louro. A panela começou a chorar. Em frente da minha casa eu tinha um colega da TV Globo, José, trabalhava na maquinaria, a mulher dele chegou na janela e disse assim:*

*\_ Ih! Tá fazendo feijão?*

*Disse:*

*\_ Estou.*

*\_ Tá cheirando!*

*\_ É feijão que eu estou fazendo.*

*\_ Não vai trabalhar hoje?*

*\_ Não.*

*Quando a panela começou... Aquele cheiro do louro! E os meninos:*

*\_ Mãe tá botando água pra ferver?*

*\_ Estou.*

*Quando não demorou bateram na porta. Eu fui abrir era Zé. Zé Lopes. Zé entrou e disse:*

*\_ A benção Bia?*

*Eu disse:*

*Iemanjá Ihe abençoe.*

*Eu vim aqui a mando de seu Lobo. Seu Lobo sonhou com você. Xangô dizendo a ele que a mãe dele tava passando necessidade e que ele contasse duas vezes o número doze e desse a essa mulher para ela fazer compra pra dentro de casa. Ele aí foi perguntar a Ossãe e a Exu. Eles disseram que era você e eu vim trazer. Seu Lobo me mandou vinte e quatro cruzeiros e eu fiz compras quase pra um mês. Aí... Eu já fui cuidar de comida. Fiz comida para os meninos e fui trabalhar de tarde para não perder o plantão na TV."*

A vivência *no* mito, com Mãe Beata, é algo que implica numa disposição para o conflito, para a negociação. Como a que aconteceu com Mãe Beata e Xangô, no sonho. Não é linear, creditado no ato. Cabe pensar e repensar. Cabe agir. Buscar outras possibilidades. Lá estava Maria dos Temperos com o dinheiro do pão. Ela resistiu colocar a água para ferver com o louro. Não fazia sentido. Mas qual o sentido de não ter o que comer? O que fazer então? A solução não era mais incômoda do que a situação. Fez o que seu "filho" pedia. Agora já não era mais Beata que passava necessidade mas Iemanjá, mãe de Exu. Hora em que são um, o iniciado e orixá. A força da folha. Novamente *ewé*, o louro, que espalhou seu cheiro ativo, criando uma atmosfera de fartura perceptível para além da casa. E, por fim a redenção. Xangô manda vinte e quatro cruzeiros. O dobro do número de ministros da sua corte.

Tanto quanto em movimento dentro da comunidade-terreiro, fora de seus muros, inclusive, os *itan* instituem as relações cotidianas fortalecendo-se, ensinando. Ganha um sentido “natural”, sua extraordinariedade deixa de ser e se incorpora na vida, simplesmente. Não raro, contribuindo na superação de dificuldades. Encontramos uma passagem em Pereira (2006) que nos ajuda a prosseguir a reflexão. O autor discorre sobre um depoimento que ouviu de Mãe Beata e seu filho Adailton. Depois de ter chegado ao Rio de Janeiro “um dia reúne todos [seus filhos] e comunica que, dali para frente, o pai deles seria Exu. Que ela precisaria trabalhar e, para que não ficassem sozinhos, desamparados, ela os estava confiando a Exu”. O filho revela que “para ele e os irmãos, significou a instauração de uma referência que lhes deu a segurança na paternidade encarnada na figura de Exu, que passou estar com eles tomando conta, livrando-os da solidão...”. Pereira afirma:

Eles, Mãe Beata e Adailton, não contaram uma ‘lenda’. Falavam com a tranqüilidade e a naturalidade dos que contam ‘banalidades do tempo passado, das conversas de vizinhos sobre qualquer outro assunto’. Era a fala de mãe e filho sobre como resolveram um problema cotidiano. (PEREIRA, 2006, p.20)

De filho, como no conto anterior, Exu passa a condição de marido. Exu é Pai. Cuida de seus filhos enquanto “sua mulher” sai para trabalhar. Família unida sob o comando de Exu e Iemanjá. Arranjo incomum. Exu em casa. Dentro de casa. Cumprindo uma tarefa tradicionalmente feminina. Ela, Iemanjá, na rua. Ganhando o mundo para o sustento da família. Tamanha inversão criativa, (re)criativa. O dono da rua concede à sua “mãe-mulher” a troca de papéis, para o conforto dos que precisavam lidar com a ausência da mãe. Pela concessão de Exu e pela coragem e Iemanjá não foram abandonados.

Já discorremos em outra parte que as personagens de uma estória, dependendo de quem rememora ou de quando, onde, com quem podem deslocar-se de um lugar para o outro, assim como o nome da estória como vimos em “*A lagartixa sabida*” e/ou “*A tartaruga preguiçosa*”. No caso da relação entre os orixás isso é explícito e distintivo. Ora se é mãe, ora se é esposa ou pai ou marido, ora se é irmão, irmã ou filho/a. Os papéis vão se alternando conforme a mensagem que se queira comunicar. Não existem identidades fixadas. A transitoriedade leva a uma compreensão alteritária. Colocar-se no lugar do outro e compreendê-lo em sua necessidade o que, por sua vez, implica numa rede de aprendizagens, que, como vimos, aciona mitos que vão se desdobrando em redes interativas e comunicativas.

#### 1.4 – Ialorixá de Candomblé e Escritora: diálogos e cumplicidades...

Nesta última seção demos um breve destaque às celebrações no Ilê Omiojuaro. No processo de investigação era a hora de acompanhar a ialorixá no exercício de suas atribuições: conduzir o xirê, a roda dos orixás, onde eles possuem os corpos dos devotos e inscrevem-se num campo tangível. Apareceram, também, as tensões do exercício sacerdotal em Mãe Beata e suas implicações nas práticas social e religiosa.

Em seguida, nos ocupamos dos projetos da escritora para novos livros, que produz com ingredientes já conhecidos daqueles que degustamos em seus escritos. Com destaque para “*Gestação Iniciática*”.

##### 1.4.1 – O Ilê Omiojuaro em movimento: nem tudo é festa.

Primeiro desses eventos, um Olubajé, festa dedicada a Omolu. Nela, como nas demais, tudo é som, é cheiro, é textura, é sabor... Começa com o padê. Momento em que Exu é convidado a tomar conta para que tudo dê certo. Ogãs, iaôs, ebomes, abiãs, todos a postos, esperando a chegada daquela que os congregou ali. Entra a ialorixá: todos a saúdam levantando-se em reverência alegre. Ela dança. O corpo, os gestos, o olhar, um semblante sério e risonho – é possível! – nos acolhe naquele ambiente devocional. Retornando ao seu lugar e dando prosseguimento ao ritual, Omolu é convidado a vir. *Atotô!* Um a um vão baixando em seus duplos no aiê. Enquanto os levam para o quarto dos orixás, para voltarem com seus trajes característicos, servem-nos um alimento a ele dedicado. O “prato” é uma folha de mamona e, dentro, um alimento para comer com as mãos. Os presentes fartam-se. Terminada a refeição, é hora de Omolu voltar e dançar para os presentes, que o cumprimentavam com abraços ou dobrando-se ao chão. Incansáveis, os orixás participam ativamente num bailado que vai dos atabaques até a porta do barracão e vice-versa. Aplausos e gritos de saudação ao orixá que, por fim, se vai.

Na segunda cerimônia era a dona da casa, Yemonjá, que seria louvada. Na chegada ao Ilê, na rua, ainda, já notávamos uma frequência considerável. Chegavam convidados, filhos e filhas da casa. O ambiente estava imerso numa alegria especial, Mãe Beata vinha preocupando a todos. Sua saúde exigia cuidados, mas ela estava lá, recuperada para participar,

integralmente, da festa dedicada a sua Mãe. Os objetos que compunham aquele cenário, a solução que cobria o teto evocando o domínio de Iemanjá: as águas, os peixes... Um bolo recortado em forma de ostras que se abriam em pérolas, no fundo do mar. Tudo cuidadosamente pensado, criado para aquele momento, que era também a hora de agradecer a Iabá pela recuperação de sua filha e Mãe de tantos. A estrutura do ritual, do padê à entrada da ialorixá se repete. Yemonjá chega. *Odoiá!* Vem com seu abebê, onde se mira. Dançará com Ogum e Oxóssi. Receberá flores, presentes de todo tipo e, também, distribuirá lembranças, cheias de axé para assistência. Imagens da festa? De nenhuma delas. No Ilê Omiojuaro não é permitido que se façam fotos e filmagens. Dentre as muitas lembranças, a Iabá nos entregou uma. É a imagem que temos da festa: uma representação da Iabá.



Fotografias 9 e 10 – Presente de Yemonjá

Festa de Oxóssi. Vem com Logunedé, seu filho e de Oxum. Dançam dramatizando uma caçada. Ofá e outros instrumentos na mão. Ao comando de Adailton d'Ogum, baba egbe da casa, simulam lutas disputando caças encerrando-as a um comando. Aplausos e vivas: *Oke Aro!*

Em todas as celebrações, onde estivemos presentes, depois da dança dos orixás comemorados, vão chegar os demais. Vão dançar, vão ser saudados com o mesmo fervor. Da mesma forma em todas as celebrações, todos os filhos de santo e orixás vão reverenciar, dobrando-se ao chão, a ialorixá e seu baba egbe. Gesto de reconhecimento pelo cuidado e zelo que os dispensam.

Completando nossa observação participante em celebrações públicas no Ilê Omiojuaro, chegamos a “Festa do Caboclo”. O caboclo Boiadeiro Navizala era o anfitrião na festa, que é farta em frutas e legumes, onde bebem a jurema, fumam charutos. Dançam e

cantam vigorosamente. Os corpos gingham cambaleantes num frenético samba. O Samba de Caboclo<sup>44</sup>. Ogãs e caboclos desafiam-se com cantigas muitas vezes criadas naquele instante. A presença do caboclo no Ilê Omiojuaro comprova que, embora as raízes da casa estejam relacionadas, predominantemente, ao culto dos orixás africanos, a incorporação deste elemento representa uma compreensão, muitas vezes, expressa por Mãe Beata e Adailton: “não somos africanos, somos afro-brasileiros”. Isto quer dizer que existe um diálogo da África com outras referências culturais, européias e ameríndias certamente. Alegre, a festa segue com farta distribuição de alimentos e saudações aos caboclos: *Getruá Boiadeiro! Xetro Marrumbaxêtro!* Até o encerramento.



Fotografia 11 – Casa do Caboclo

No “Feijão de Oxóssi”<sup>45</sup>, uma atividade interna, num sábado pela manhã, ao receber-nos, primeiro convida-nos para um café em sua casa. Mesa farta preparada por ela. Ali, continuamos de onde paramos da última vez que estivemos juntas; quando falávamos do seu projeto de publicar um livro que seria uma espécie de autobiografia em forma de “cartilha”, expressão usada por ela. Faria, também, a ilustração com desenhos e objetos com os quais brincava quando pequena.

<sup>44</sup> “Imagem do indígena, nativo da terra, também significando a mestiçagem entre branco e índio, mestiço que mora no mato, mulato de cabelo liso. É comum observarmos a utilização do termo Caboclo, significando cabra, homem de trabalho arrojado, morador das roças e sertões. No entanto o Caboclo significa e representa muito mais; ele é na concepção dos terreiros, o caçador livre, verdadeiro protótipo daquele que não se deixou escravizar, símbolo de altivez e liberdade; assumindo, assim o papel de defensor da terra.” Mais informações em LODY, Raul. *O Povo do Santo: religião, História e Cultura dos Orixás, Voduns, Inquices e Caboclos*. Rio de Janeiro: Pallas, 1995.

<sup>45</sup> No “Feijão de Oxóssi”, que acontece sempre no primeiro sábado de cada mês, os filhos do Ilê Omiojuaro reúnem-se para cuidar da casa, o que implica realizar rituais de revitalização do axé com oferendas, recebendo orixás e, também, conversando e trocando conhecimentos importantes para a manutenção do culto: desde as danças até as cantigas em iorubá, que serão traduzidas para a compreensão de todos. Ver Caputo & Passos (CAPUTO & PASSOS, 2007, p.99).

Momento muito rico de nossa investigação. Estávamos presentes no Ilê Omiojuaro numa cerimônia menos vazada. Ritual que das bordas acompanhamos ao lado da ialorixá que, presente e segura nos ensinamentos que transmitiu a sua comunidade, conversava conosco e, quando era necessária a sua presença, nos deixava para atendê-los. Assim permanecemos no barracão conversando enquanto os orixás chegaram e seguiram em cortejo para o terreiro: área externa, da entrada até a porta do barracão. Estávamos fazendo gravação de áudio e tínhamos que ter o cuidado de desligar-ligar o gravador, pois sabíamos que a presença de alguém de fora, naquele momento era uma exceção e que a mesma significava um crédito de confiança conquistado, justamente por não sermos invasivos.

Um apelo fez Mãe Beata deixar-nos por alguns instantes. Seguiu para o terreiro onde acontecia o ritual. No seu retorno, ela nos disse: “Era Oxóssi que mandou um recado pra mim, por um jogo que Adailton fez. Algo que eu nem tinha revelado pra ele, ainda!” Demonstrava satisfação e ao mesmo tempo parecia (re)compreender, com certa angústia, a gravidade de sua missão:

*“...a ancestralidade é uma coisa tão forte, é uma coisa tão de dentro da pessoa, é tão apropriadora, que você não tem oportunidade de jogar tudo isso fora. Por mais que você queira, a todo o momento ela vem à tona.*

*Dizendo:*

*- Não. Eu estou aqui e faço parte de ti!*

*Não posso jogar fora. É a ancestralidade. E eu, com isso, sofro muito, porque às vezes há um grande acúmulo. (...) Porque finalmente eu sou um ser, eu tenho uma carne e dói, se furar dói. Eu tenho um coração, que se for magoado, ele dói. Eu tenho um olho que enxerga. Se esse vê uma coisa que, às vezes, me aflige e eu não posso falar, isto dói. Eu tenho o meu olfato. Às vezes sinto um odor, muito ativo, como agora você está sentindo. Estão botando remédio aí nas árvores, está me incomodando... Às vezes você diz assim:*

*- ‘Aí como eu já estou cheia de tanta coisa dentro! Eu vou explodir!’ Mas pelo respeito, pelo amor, pela fidelidade à ancestralidade você não pode botar fora. Você tem que ser sucumbida com ela. Você vai voltar pra Olorum, você acha que cumpriu tudo. Volta com a mala cheia:*

*- Olha aqui meu pai, eu estou te devolvendo.*

*Ele diz:*

*É. Eu vou ver quem vai voltar a receber isso, mas você vai ficar vigiando! O trabalho continua. É como aquela que está ali, [aponta para foto de Olga de Alaketu], minha ialorixá. Todo lugar que eu olho eu a vejo...*



Fotografia 12 – Olga do Alaketu

*Através dela eu vejo Oscar Moreira que é meu pai, que dali saiu o sêmen pra juntar com o óvulo da minha mãe, que me formou, que deu Beata. Que Beata foi escolhida por Olorum e que Beata está aqui. Porém, todos estes que se foram compartilham desta roda. Olha aí, [aponta para as fotografias na parede do barracão] todo mundo aí! Olha o cântico! [seus filhos de santo cantavam no terreiro] Olha os orixás! Olha as árvores! Como que eu posso me libertar disso? Não vai existir libertação."*

O relato emocionadíssimo e emocionante de Mãe Beata nos remeteu para um outro depoimento, dessa vez de Adailton, que dizia do perigo da idealização da figura de ialorixás e babalorixás. São seres humanos. Portanto, passíveis de instabilidades de todo tipo. A idealização, segundo ele, tem a ver com um referencial cristão de sacerdócio. Em que o exercício deve indicar uma vida santificada aproximada da perfeição. Ele diz:

*"Candomblé é um exemplo? Não! Candomblé é um coletivo que trabalha com as pessoas e aí quando você começa a desenhar muito o candomblé, a romantizar muito o candomblé, você usa referenciais católicos, budistas que é tudo muito zen. Então você tem que pensar o candomblé como o candomblé é sem culpa. No candomblé há intriga, no candomblé há conflito, no candomblé há harmonia, no candomblé há pessoas. Candomblé lida com gente. Oíá é o vento, uma mulher guerreira, Oxum é uma mulher dengosa, malemolente, que usa da sua língua pérfida para conseguir o que quer, Iemonjá é uma mãe que se dá em nome de tudo, passa por cima até de sua própria carne, de sua pessoa Exu é a dinâmica, é a intriga é também a ordem, faz o caos, bagunça tudo. Xangô tinha não sei quantas mulheres, jogava uma contra a... Somos nós. As grandes ialorixás são sacralizadas dentro de referenciais de Maria, elas não têm sexualidade, elas não podem ser lésbicas, elas não podem ir à piscina, aquelas que fogem dessa sacralidade outra que não é a dela. Ela é a pecadora. O babalorixá não pode ter algumas atitudes por que ele é um sacerdote e o referencial é sempre do outro e não o dele, como se ele não fosse uma pessoa, tá entendendo? Eu questiono e desconstruo muito isso. Eu compreendo que há esse sagrado, esse mágico, ele é um fio condutor nisso tudo também, há uma distância, há uma hierarquia, há uma estratificação*

*também entendeu? Mas é uma pessoa. (...) lidar com candomblé sempre em cima de muita culpa: você é muito culpado porque tem uma religião que tem gays, você é muito culpado porque tem que uma religião que tem preto, você é muito culpado por que tem uma religião que tem pobres, você é muito culpado por que tem uma religião que tem lésbicas, você é muito culpado porque você tem... a diversidade. [Interfiro: por que você incorpora o que o outro joga fora e dali que ele extrai riqueza é dali que ele reconstrói, refaz, reexperimenta e reordena um mundo que não morre?] Que não morre. É exatamente isso. Como é que é você aceitar isso tudo? Aí é muito difícil! Muitos não agüentam e vão embora. Por que quando entram aqui não estão preparados para lidar com a pessoa como ela própria é. Muitas pessoas chegam dentro do candomblé e querem só um templo religioso. Não! É aqui que você se bate com você. Você se encontra com você, com o outro, é a vida como ela é, entendeu? E você vai viver com essa força. [Mãe Beata chama por Adailton, que com graça continua] Candomblé é assim: a entrevista é interrompida porque a ialorixá é a maior, ela é quem dá as ordens [risos] e assim vai. A criança vai gritar, o galo vai cantar, o pássaro vai entrar [no barracão]."*

Os dois depoimentos encontram-se, a nosso ver, na medida em que ser de candomblé é, em última instância, ser sujeito coletivo. Sujeito que existe numa configuração sócio-religiosa interdependente. Vivos, mortos, divindades que são humanizadas, daí a identificação imediata entre pessoa e divindade, como fez Adailton em seu depoimento, produzem uma teia onde os fios são tecidos por todas as pessoas. Embora não se possa negar que os sacerdotes e as sacerdotisas representam hierarquicamente uma referência, nunca se deve esquecer de que são, também, pessoas. Que sofrem, sentem dor, se angustiam e que se não forem respeitados na sua condição humana serão tomados a partir de um referencial que não condiz com a tradição mítico-religiosa que o candomblé representa. Tradição na qual as divindades apresentam-se sem maniqueísmos, *não há bem e mal em oposição, há bem e mal em dinâmica*. Tradição na qual as divindades são recriadas pelos adeptos que, além de os emprestarem seus corpos, os reconhecem na culinária, na indumentária, nos otás e nas ferragens de fundamento, nas oferendas, ebós e preservando o ecossistema, estão muito próximas. Tradição na qual a presença constante daqueles que já participaram da comunidade é sentida e valorizada. Transmissão de conhecimentos. Eis outro modo de recriação das divindades e da ancestralidade. Tarefa de Mãe Beata para seus filhos e netos, carnavais ou de santo. *O cachimbo da Tia Cilu em Caroço de dendê* (p.31) e *A lagoa encantada em Histórias que minha avó contava* (p.29) dão bem a dimensão do diálogo ialorixá-escritora. No primeiro, é Cilu, velha falecida, que aparece para abençoar um membro da comunidade que chega de viagem no último dia de seus axexê: ritual que acontece para encaminhar o ancestre de volta ao Orun. E, no segundo conto, com a preocupação com a manutenção das divindades, com a

manutenção do candomblé em tempos de agressão constante ao ecossistema e, por outro, lado o anúncio sobre a força e a fé na tradição, mesmo com todas as adversidades. Vejamos o conto.

*A lagoa encantada*

“Em Cachoeira do Paraguaçu existia um candomblé antigo que chamavam de Candomblé das Velhas. Elas eram muito respeitadas. Do lado do terreiro tinha uma lagoa que todos diziam que era encantada. Ali morava a Cobra Cauã, um encostado que quando se manifestava no corpo de uma pessoa se enroscava e se arrastava como cobra. Dizem que tem muita força, assim como o Oxumarê. Hoje já não existe mais esse candomblé, pois o progresso naquela região foi tomando todo o espaço e até a lagoa encantada desapareceu.

Muitas coisas importantes de nossa história estão se perdendo, mas a força e fé do povo negro não se acabam.”

“A força e a fé do povo negro”, a nosso ver, não é nada meramente abstrato, passa por um trabalho diário, incessante, de afirmação e legitimação de valores, de crenças, que não sendo hegemônicos, exige vitalidade e determinação coletiva. A sobrevivência das culturas religiosas de matriz afro-brasileira depende, em larga medida, segundo o ponto de vista dos praticantes aqui considerados, da afirmação de um modo próprio de sacerdócio, de exercício religioso e de ações conjuntas entre vivos, mortos, orixás: a rede ancestral onde Mãe Beata embala-se para descansar e não esquecer seu compromisso. Rede acolhedora, mas imperativa no comando da manutenção da tradição. É como manifestou acima: “a ancestralidade é uma coisa tão forte, tão apropriadora, (...), a todo o momento ela vem à tona. Dizendo: - Não. Eu estou aqui e faço parte de ti!” Escolher e ser escolhido. Aceitar a condição de líder nem sempre é tarefa fácil e prazerosa. A coragem de assumir seus limites só sedimentou a percepção que íamos tendo da integridade daquela mulher: mãe, sacerdotisa e escritora. Revelação importante. O que nos alertou para o fato de que, ter que viver diariamente investida na referência que se tornou para o “seu povo” traz, em muitos momentos, a dimensão atávica do sacerdócio.

#### 1.4.2 – “Gestação Iniciática”: uma autobiografia sonhada.

O sacerdócio de Mãe Beata e, antes, sua vivência de abiã a iaô, portanto desde a infância, ela gostaria de apresentar ao grande público por meio de um livro. Autobiografia escrita com um diferencial: do conteúdo a forma embarcássemos numa aventura de experiência visual e tátil, uma materialidade transpassada de elementos constitutivos de sua formação. Livro que ela mesma ilustraria. Desenhos e imagens construídos por ela. O traço de seu desenho, ela os apresenta toda vez que dá um autógrafo. Um peixe costuma surgir depois de sua assinatura. No caso do livro, que disse nos revelar em primeira mão e que se chamaria “*Gestação Iniciática*”, Mãe Beata estabelece como referência o livro de Mestre Didi: *Por que Oxalá usa Ekodidé*, que possui um projeto gráfico muito original ilustrado por Lênio Braga.

Seria a história da menina que, dentro de um rio, deu sinal de querer sair do ventre de sua mãe e acabou nascendo numa encruzilhada, amparada por uma velha ex-escrava. Afalá, a velha, declarou que a menina era filha de Iemanjá e Exu. Esta é seguramente a narrativa primordial de Beata de Yemonjá. A narrativa está em *Caroço de dendê* e é dedicada a “do Carmo”, sua mãe. Entretanto, está presente em quase todos os documentos que encontramos sobre Mãe Beata, escritos por ela ou transcritos de suas falas. Adailton trouxe logo o nascimento de sua mãe entre as estórias que ouvia quando pequeno. Esse é o mito matricial de Beata de Yemonjá. Esse dado inquietou-nos. Por que era importante lembrar sempre essa história? Somente quando conversamos sobre o imperativo da ancestralidade e do sacerdócio foi que compreendemos a força desse mito pessoal. Transfigurar-se-ia num livro para crianças. O velho e o novo. Elo, transmissão de conhecimentos. Numa linguagem iconográfica original. Muito animada ela nos fala dessa autobiografia sonhada:

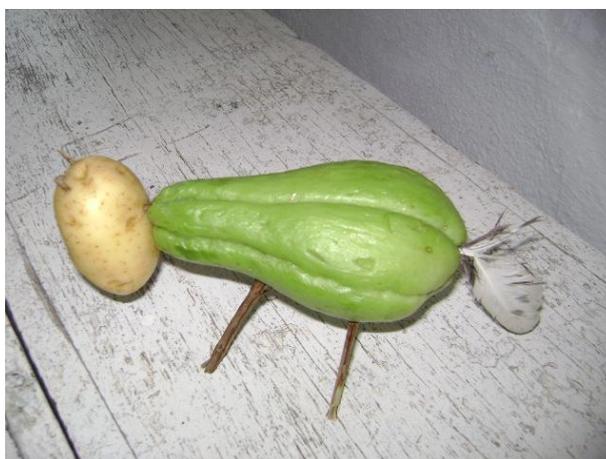
*“... Um outro que não terminei, mas brevemente, eu vou terminar, está faltando pouco - que eu quero fazer assim tipo uma cartilha, igual àquele livro do Mestre Didi, Por que Oxalá usa Ekodidé, quero fazer um livro assim – chama-se, em primeira mão; ‘Gestação Iniciática’ Por que pra min a iniciação não é nada mais nada menos do que uma gestação. E o que é o ventre? É nada mais nada menos que o ronco, o útero. Já está quase pronto que é o meu maior sonho”.*

Nos encontros seguintes, Mãe Beata foi agregando mais informações, no que diz respeito à ilustração e às suas práticas de infância:

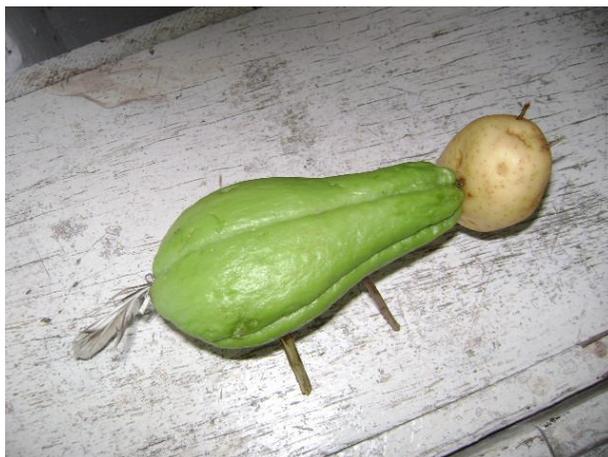
*“Eu penso de fazer uma coisa toda rabiscada como eu fazia quando eu era criança, na parede com carvão. Desenhava uma cobra, desenhava uma vaca. Então eu quero fazer esse livro assim como o meu princípio. O nascimento de Beata de Yemonjá. Que você lesse o livro e voltasse e olhasse aquela figurinha e me visse começando. Eu sentada fazendo bonequinha, arrancando pezinho de capim, amarrando fazendo o braço da boneca, abrindo o capim, fazendo a saia porque eu não tinha dinheiro pra comprar boneca. Eu quero fazer em cada página uma coisa assim. Eu pegando um chuchu, botando pé de palito, botando um rabinho, botando a cabeça, fazendo um cavalo, uma vaquinha, essas coisas. A minha gestação para a vida que Olorum me entregou no aiê. Reviver essas coisas, também, como sendo a minha gestação para o mundo. Intelectual, arcaico.”*

Um livro autobiográfico *“intelectual arcaico”* talvez seja aquele onde o narrador primordial é, simultaneamente, quem vem de longe, o viajante, e aquele que nunca saiu de seu lugar. Os conteúdos de sua experiência são narrados simplesmente. É a *experiência bruta*, de que fala Benjamin. O que pensa o narrador, ou seja, a sua atividade intelectual está carregada de imediações. Não explica, narra. Transmite uma sabedoria primordial, por isso mesmo. É isso que, a nosso ver, o adjetivo que Mãe Beata deu a seu livro, pode estar sugerindo.

E, como dissemos acima, no dia da cerimônia designada de “Feijão de Oxóssi” em que estivemos presentes naquela atividade interna, Mãe Beata recebeu-nos em casa para um café. Inadvertidamente, não ligamos o gravador. Nosso equipamento estava no barracão e antes que pudéssemos imaginar, ela, de súbito, lembra-se de nosso último encontro, quando falávamos da ilustração de “Gestação Iniciática”, e, retomando a conversa, parte em direção à geladeira, recolhendo batata e chuchu. E, de repente, estava pronta uma base para as mais variadas possibilidades de vir a ser:



Fotografia 13 – Brinquedo de infância I



Fotografia 14 – Brinquedo de infância II

Gelado, ainda, estava em nossa mão. No curto caminho que vai da casa para o barracão, crianças e adultos eram seqüestrados pelo objeto. “Como é o nome dele?” “Quem fez?” “É seu?” “É um cavalo?” E por aí todo tipo de olhares e sorrisos o objeto despertou. As crianças tocavam muito curiosas. E nada disso conseguimos registrar, de tão rápido e inesperado. Mãe Beata ficou de vir depois. Como já expressamos mais de uma vez, ela se apresenta sempre com capricho. Chegando, vem com outros materiais: capim do quintal, barbante, jornal. Era a vez de confeccionar a boneca. Agora estávamos preparados:



Fotografias 15 e 16 – Confeção dos Brinquedos I



Fotografias 17, 18, 19, 20 e 21 – Confeção dos Brinquedos II

E ela vai descortinando um mundo fantástico. De menina pobre extremamente inventiva. Que criava seus brinquedos, que batizava as bonecas e que as bananeiras eram suas comadres. Rememora as estórias contadas na casa de farinha. Fala das cirandas, canta. Fala da batida do milho; todas essas práticas de trabalho e lazer em roda, como no candomblé. Essa questão não ficou de fora em seus escritos. Voltemos a *História que minha avó contava* e vamos encontrar... *Cantiga de roda* (p.33): uma notícia sobre um samba de roda em que se colocava um travesseiro por debaixo da roupa para ficar com a “bunda-grande” cantando assim:

“Oi nega do balaio grande, oi balaio.  
 Oi nega do balaio pequeno, oi balaio.  
 Mandei fazer um balaio  
 Da folha do dendezeiro  
 O balaio saiu pequeno  
 Por que foi o primeiro  
 Oi balaio”

Eram escolhidos para trocar de lugar na roda, com o travesseiro, por meio de uma umbigada. Passo muito comum em danças africanas, que remete para culto das grandes mães, para a fertilidade<sup>46</sup>. Brinquedo que envolve a todos, crianças inclusive.

Era mesmo um dia fértil. Farto em material a ser processado. E não é que surpreendeu-nos uma vez mais! Falávamos da presença marcante das mulheres, de mulheres empoderadas em seus contos, da presença de mulheres fortes em sua vida. Demos um exemplo de uma das “suas mulheres”, *Ayná*, que se alia à morte para não morrer. Ela nos diz ter dedicado esse conto à filha de sua amiga e escritora Conceição Evaristo e, como que, para evocá-las para ali, num aplacamento de saudade, perguntou-me de chofre: - “Você lê pra mim?” Então pudemos testemunhar o prazer de Mãe Beata em *ouvir, ouvir de novo*, estória que muitas vezes já contou. Lemos o conto para Mãe Beata. Ela, como sujeito participante na pesquisa, inverteu o papel. Ah, essa mulher de Exu! Colocou-nos no lugar de contadores de estória e pudemos experimentar um olhar vivo e brilhante. Uma escuta atenta a cada detalhe da trama, já por demais sua conhecida, mas que naquele momento fazia-se nova, pois a interlocução trará sempre um elemento novo. Não poderemos esquecer aquele momento.

Sim, existem outros projetos de livros com títulos não revelados, mas com temáticas e parcerias anunciadas. Um “Livro de Pensamentos”, mobilizando Denise Fonseca do NIREMA<sup>47</sup>, para a possibilidade de publicação. Um “Livro de Poemas” em parceria com sua filha Ivete. Um outro, ainda, sobre “Ancestralidade” e outros livros de contos que, igualmente, pretende publicar. Mas ninguém espere que a ialorixá permita que a escritora revele segredos da religião. Expectativa, para muitos, frustrada. Mãe Beata diz escrever sobre o que é visível, ou mais visível, e não pretende enveredar pelo caminho do *awó*, o segredo.

<sup>46</sup> “Um explícito vem dançar, vem requebrar, vem para o samba. Sexual, sensual. Sensorialmente requebrar traz sentidos ancestrais de danças e comportamentos voltados a rituais da fertilidade. Fertilidade de homens, de bichos, da terra, da vida. Movimentar o ventre, o baixo ventre, dar vazão ao desenho circular das nádegas ou, em sinuosos ritmos, ao tronco, trazem um corpo liberado e entregue aos apelos do próprio samba.” (LODY, 1995, p.168).

<sup>47</sup> Nirema - Núcleo Interdisciplinar de Reflexão e Memória Afrodescendente - é um centro de pesquisa e documentação da cultura afrodescendente brasileira, que desenvolve atividades e iniciativas interdisciplinares, congregando representantes dos corpos docente e discente da PUC-RJ e tem como eixo a realização de estudos comparativos Brasil - Estados Unidos.

## 2. VOZES NA ESCRITA: RESSONÂNCIAS DA LITERATURA DE MÃE BEATA E YEMONJÁ.

Este capítulo vai tratar das ressonâncias das narrativas de Mãe Beata de Yemonjá. Antes de torná-las públicas em forma de livro já eram conhecidas por sua inserção em atividades sócio-religiosas e político-sociais. Nestes momentos não negava suas referências ancestrais, produzindo falas impregnadas da sua experiência como ouvinte de Brasilino e Jovita, seus tios, de Anísio e Olga seus iniciadores.

### 2.1 - É falando que vem de longe...

No processo investigativo, um documento inicial que se intitula “Negras na História”, disponível no site da CRIOLA<sup>48</sup>, fornece, além de uma breve biografia, uma cronologia da líder religiosa entre o ano de 1985 com a fundação do Ilê Omiojuaro por sua Mãe Olga do Alaketu e o ano de 2005 com a participação no Congresso Internacional de Tradição e Cultura Iorubá na Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Conseqüentemente esta cronologia nos dá um panorama de sua ação ao longo de vinte anos: atividades religiosas e sociais, obras publicadas, encontros, seminários e congressos. Na cronologia citada acima, do congresso mencionado passa-se ao Prêmio Bertha Lutz que recebeu no Senado Federal em 2007. Nas conversas com Mãe Beata e Adailton no Ilê Omiojuaro não preenchemos completamente a lacuna, não era nosso objetivo conhecer minuciosamente cada evento, mas fomos identificando a presença de atividades e publicações nos anos de 2006 e 2007. A tomada de conhecimento dessa trajetória era importante para o nosso trabalho, auxiliaria na formação da teia compreensiva que teceríamos ao longo da pesquisa. Procuramos, nela, outros registros de nossa autora, escritos e/ou transcritos, que nos auxiliasse na construção de nossa escrita.

Assim, evidentemente, além dos livros de contos, pinçamos outros objetos que mantêm relação com o nosso. Aqueles de onde se depreendeu uma transcrição de sua fala ou que foram escritos para publicação. No caso dos textos transcritos, explicamos: para as atividades presenciais (encontros, seminários, congressos e, evidentemente, entrevistas), Mãe Beata não escreve o que vai falar. Declarou-nos que começa a escrever e, de repente, pára,

---

<sup>48</sup> Disponível em <[http://www.criola.org.br/nnh/mae\\_beata\\_de\\_yemanja.htm](http://www.criola.org.br/nnh/mae_beata_de_yemanja.htm)>

amassa o papel, joga fora e entrega sua fala a Exu. Que lhe confere seu poder, seu falo<sup>49</sup>, sua fala. Assim faz o pronunciamento solicitado. Este, a nosso ver, é um dado interessante, visto que o convite para falar é tratado de forma diferente do momento em reserva para escrever algo que vai tornar-se público como texto impresso. A fala, para ela, é algo distinto, que não se organiza previamente. Toma a palavra não exatamente de improviso, pois Exu é quem vai ditar o caminho a seguir. Desordem/ordem, Exu. A fala precisa estar em harmonia com o ambiente, os afetos do momento, o contexto sócio-político ou cultural religioso, com os interlocutores presentes<sup>50</sup>, algo que não pode ser antecipado. Vai acontecer e deve acontecer no *aquiagora*. Como nos momentos rituais, sabe-se o que precisa ser dito. Mas o que o será dito, quando o será e como o será, somente na hora do dizer. E foi desta maneira que seu saber passou a circular em outros espaços e sua fala, produzir ecos atrativos para renovados convites. Ela relata: “Eu escrevo um texto pra fazer uma palestra, daqui a pouco embolo o papel e o deus da comunicação fica atrás de mim e vai dizendo: diga isto, diga isto e ninguém vai contestar.” Um sentido correlato aparece em texto transcrito, que resultou da participação de Mãe Beata no *Seminário Arte e Etnia Afro-Brasileira - Rio de Janeiro de 2004*: encontramos uma resposta ao tema da mesa-redonda que lhe foi passado pelo Babalorixá Celso d’Omolú, solicitando que ela falasse de sua experiência dentro da religião. Na resposta, ela esclarece por que fala:

*“Eu estou aqui por que tenho uma missão a cumprir, eu tenho que passar tudo isso. O papel que recebi do Celso pedia pra eu falar da minha experiência dentro da minha religião, a experiência, não aquela experiência da cátedra, como de outros aí, a minha experiência de vida, a minha experiência de Griô, aquele grande contador de história que sabe não só a sua história, como a história do seu povo. Essa é a minha missão aqui no Aiyê, a missão que Olorum, que Obatalá, Yemanjá me deu, e Exu (...) Beata de Yemanjá [falando de si] Aquela que não tem medo de falar (...)”.*

<sup>49</sup> “Na tradição iorubana (...) o falo ereto simbolizando *Exu* não pode ser reduzido às noções de obscenidade que habitam o imaginário europeu. Até porque ele se origina em um contexto muito distinto. Exu está ligado à fertilidade...” Ver INOCÊNCIO, Nelson Olokojá. “Ética e Ideologia: compreendendo o etos negro por meio da arte sacra de matriz africana” In. GONÇALVES, Maria Alice Rezende (org.). Educação, Arte e Literatura Africana de Língua de Língua Portuguesa: contribuições para a discussão da questão racial na escola. Rio de Janeiro: Quartet: NEAB-UERJ, 2007. v. 2.

<sup>50</sup> “Essa orientação da palavra em função do interlocutor tem uma importância muito grande. Na realidade, toda palavra comporta *duas faces*. Ela é determinada tanto pelo fato de que procede *de* alguém, como pelo fato de que se dirige *para* alguém. Ela constitui justamente *o produto da interação do locutor e do ouvinte*. Toda palavra serve de expressão a *um* em relação ao *outro*. Através da palavra, defino-me em relação ao outro, isto é, em última análise, em relação à coletividade”. In. Bakhtin, M. Marxismo e Filosofia da Linguagem. São Paulo: HUCITEC, 1981, p.111.

E continuou expressando a sua fé em Orixá, na ancestralidade consanguínea: avôs, avós, pai e mãe e, do santo: babalorixás e ialorixás que legaram conhecimentos que, agora, ela representa. Destacamos esse trecho por que nos parece que para nossa interlocutora a experiência religiosa está articulada com os pronunciamentos que faz, com a atividade de griô. *Ser ialorixá é também falar comunicar, expandir conhecimento. Sobretudo numa realidade em que as religiões de matriz africana, não sendo hegemônicas, são discriminadas. A fala é decerto um instrumento de defesa. Uma arma que repercute vozes que outrora foram silenciadas.* Ressaltamos que não se trata de uma fala para o arrebatamento de fiéis. Uma fala para a conversão. Não. É uma fala de marcar o lugar no mundo. E o público que se constitui em torno de seus pronunciamentos está, de algum modo, identificado com o campo das práticas culturais afrodescendentes, adeptos ou não de candomblé.

No site da UUCAB – União Umbandista dos Cultos Afro-brasileiros<sup>51</sup> –, em seção de entrevistas intitulada *Gemas do Candomblé*, diante da pergunta “Fale-me um pouco sobre a Mãe Beata escritora?” Ela responde:

*“Minha primeira obra foi ‘Caroço de dendê’. Ele foi pra mim como gravidez (...) quando eu pari este filho que se chama Caroço de dendê, eu coloquei algo que tinha dentro de mim, pra fora. Através dele consegui passar para meus irmãos, filhos e amigos e admiradores do culto afro-brasileiro e da cultura negra brasileira, um pouco de exemplo de vida e sabedoria.”*

Entre a primeira ação comunicativa – Conferência Estadual da Tradição dos Orixás: Debates Ecumenismo e Cultos Afros RJ, 1988 – e a publicação de *Caroço dendê* – 1997, passaram-se nove anos. Os ecos de seus pronunciamentos tinham um nascedouro: sua vivência entre o “povo do santo”, como vimos no capítulo anterior. Mas também estavam anotados, reinventados, incubados, em estado de latência.

Tomar os contos de Mãe Beata como objeto correspondeu a abrir várias vias investigativas que se cruzam. Em que contexto nasce e é criada? De quem e quando ouvia histórias? Quando e como começa a ler e escrever? E a atividade religiosa? Como se dá processo de abiã a ialorixá de candomblé? De que maneira a escrita e a leitura transpassam sua atividade religiosa? Como se dá o trânsito do oral para o escrito, das suas narrativas?

Os cruzamentos vão tornando-se mais complexos na medida em que a nossa interlocutora vai convocando outras vozes que formam um coro relevante no andamento do trabalho. Alguns já havíamos vislumbrado desde o início da pesquisa. Referimo-nos aos

<sup>51</sup> Disponível em <[http://www.uucab.com.br/uucab\\_informativo\\_gemas\\_maebeata.html](http://www.uucab.com.br/uucab_informativo_gemas_maebeata.html)>

sujeitos que participaram das publicações, dos editores aos apresentadores. Ouvimos e/ou lemos, também, aqueles que, segundo Mãe Beata são referências importantes para a compreensão de um *saberliteratura* que realiza.

Cada voz nesse coro tem a sua particularidade. O que não impediu encontrarmos uma harmonia com pequenas e enriquecedoras dissonâncias. A imagem sonora não é à toa, já que nos propusemos, neste capítulo, tratar da recepção e circulação das estórias ou de suas ressonâncias. Eco. A voz literária de Mãe Beata fora de sua comunidade-terreiro.

## 2.2 – Literatura afro-brasileira: *oratura e afirmação de vida social*.

Ainda que possamos cometer redundância ao explicitarmos os depoimentos ou registros sobre os escritos de Mãe Beata, entendemos que são chamadas relevantes para estimarmos as muitas possibilidades de leitura de sua obra. Todos estão ligados ao *campo de pesquisa afro-brasileira*; divisam nesses escritos e na experiência de vida da ialorixá fontes inquestionáveis. Então, vindos da Antropologia (Vânia Cardoso e Vagner Silva), da Comunicação (Muniz Sodré), da Filosofia (Alexandre de Salles), das Ciências Sociais (Teresinha Bernardo), da Sociologia (Dilma de Melo Silva), da Literatura, (Leda Maria Martins e Eduardo de Assis Duarte), da Psicologia (Monique Augras), da Educação (Mailsa Passos e Stella Caputo), do mundo editorial (Cristina Warth), vão destacar singularidades que apontam para a especificidade e complexidade das narrativas.

Optamos por começar refletindo sobre o recorte literário conhecido como afro-brasileiro. Já explicitamos que o conceito com o qual estamos operando compreende este campo como devir, processo incessante de (re)fazimentos, (re)descobrimientos de conteúdos e formas identificados com os negros que chegaram ao Brasil como o movimento da diáspora africana e seus descendentes. Entretanto, quando adentramos um pouco mais na questão, vamos localizar outros conceitos articulados, úteis ferramentas para compreendermos como pode ser possível uma interface consistente entre mito afro-brasileiro, Literatura e Educação, ou ainda, suas práticas.

Com o Prof. Muniz Sodré, travamos uma conversa bastante enriquecedora sobre a produção de Mãe Beata. Ele nos propiciou uma reflexão que pontua a questão da literatura afro-brasileira em duas margens: uma que exprime o saber dos terreiros, os mais velhos, os

que detêm o segredo, grupo pequeno e, aí, ao lado de Mestre Didi e Agenor Miranda, com obra posterior, inclui Mãe Beata de Yemonjá. A outra trata margem de temas do universo negro, por autores negros ou não, como Jorge Amado. Nessa margem, cita autores como Eustáquio José e Paulo Colina em São Paulo, Nei Lopes no Rio de Janeiro e se inclui entre os baianos. Para o Prof. Sodré, “não existe literatura negra, literatura é literatura, mas há conteúdos relativos à negritude”. E, também, uma “prática de escrita que reverbera os ritmos tensos da fala”, o que Ricardo Ramos<sup>52</sup> ao fazer a crítica de seu livro, *O Santugri*, chamou de *oratura*. Sodré atribui ao termo as seguintes peculiaridades: 1 – referência na *oralidade*; 2 – saber da *ancestralidade*: eguns, orixás e mais velhos; 3 – *liturgia*, não apenas no sentido religioso, mas pensando a etimologia da palavra grega que remete ao “poder do povo” enquanto unidade. Liturgia como ressonância da comunidade popular, algo que ressoa a voz da comunidade na escrita, coro e, 4 – *memória social e coletiva*, narrativa que repercute a memória social afro-brasileira. Terminamos a nossa conversa com o professor assinalando que, talvez, se pudesse dizer que “literatura” está ligada ao vernáculo escrito e que “oratura” expressa uma escritura a partir do oral com marcas ancestrais.

A esta altura, o trabalho de campo nos envolvia em diálogos com sujeitos afeitos à literatura afro-brasileira e nos ajudava a compreender com maior propriedade o nosso objeto. Mito, literatura, oratura. Todas as peculiaridades atribuídas por Sodré ao termo oratura nos põe de frente com os contos recriados por Mãe Beata. A liturgia como coro, como conjunto de vozes foi a que mais nos mobilizou, em dois sentidos: primeiro, no sentido de pensar a potência de quem enuncia, falando ou por escrito, um saber que é coletivo, o que nos remeteu para a questão da autoria; segundo, no sentido de reencontrar a imagem sonora do coro. Neste caso, do valor da voz mesmo, a oralidade carrega sonoridade. Transmissão de Axé. Se Mãe Beata arroga a sua fala a Exu, à ancestralidade, então, podemos dizer que, quando põe sua fala, sua voz, em movimento, expande Axé<sup>53</sup>.

Considerando a margem em que Sodré incluiu as narrativas de Mãe Beata, o atributo litúrgico é modelar. A nosso ver nos dois sentidos enunciados acima. No primeiro caso, a questão da autoria individual ou coletiva, Pinheiro<sup>54</sup> registra:

<sup>52</sup> Escritor, jornalista, publicitário, professor de Comunicação falecido em 1992.

<sup>53</sup> “A transmissão oral é uma técnica a serviço de um sistema dinâmico. A linguagem oral está indissolivelmente ligada à dos gestos, expressões e distância corporal”. (SANTOS, 1976, 47).

<sup>54</sup> PINHEIRO, Giovanna Soalheiro. “As heranças africanas na narrativa de Mãe Beata de Yemonjá: mitologia, autoria, oralidade.” In. *Portal Literafro*. Disponível em <<http://www.lettras.ufmg.br/literafro/frame.htm>> Graduanda em Letras e orientanda do Prof. Dr. Eduardo de Assis Duarte.

O conceito de autoria é muito complexo e mesmo paradoxal, se aplicado à obra de Beata de Yemonjá. Seria ela autora de seus textos, ou a obra é o fruto de uma coletividade; ou ainda, no processo de rememoração estaria a sacerdotisa “inspirada” pelos seus orixás de cabeça?(Acesso em agosto 2007)

Responde dizendo que a autoria, nesse caso é de “caráter essencialmente coletivo”, mas que preserva “especialidades próprias ao modo de expressão da autora”. Comprendemos que o coletivo envolve a todos: humanos, ancestrais, orixás e que há, ainda, uma *sabedoria autoral* que está em quem é capaz de fazer emergir, dinâmica e potencialmente, fora dos seus contextos originários, as narrativas míticas que ligam a todos. Mãe Beata de Yemonjá é profundamente autoral nesse sentido. Ditando, escrevendo ou falando é autora. Palestrante. Escritora. Uma Escrita que tem um nascedouro no ouvir, no recontar, no anotar. De matriz oral as estórias vão ganhando corpo escriturado. Uma escrita não acadêmica de fato. Sem rebuscamentos, direta. Seus contos são breves, na maioria das vezes. Vão direto ao ponto. Sem rodeios nos coloca diante do lógico, do ilógico, do surpreendente. Performáticos. Míticos, sobretudo por não encerrar *uma* interpretação. Estão abertos. Fios que se abrem em cada ponta em muitas possibilidades. Arrematamos com Benjamim

A narrativa, que durante tanto tempo floresceu, num meio artesão – no campo – no mar e na cidade - é ela própria, num certo sentido, uma forma artesanal de comunicação. Ela não está interessada em transmitir ‘o puro em si’ da coisa narrada como uma informação ou um relatório. Ela mergulha a coisa na vida do narrador para em seguida retirá-la dele. Assim se imprime na narrativa a marca do narrador, como a mão do oleiro na argila do vaso. (BENJAMIM, 1994, p.205)

Outro aspecto relevante para continuar pensando este recorte é a concepção da literatura como prática social. Esta referência encontramos em respostas dadas pelo Prof. Eduardo Assis Duarte em entrevista à Rádio Causa Operária sobre o seu livro *Machado de Assis afro-descendente* e, conseqüentemente, sobre literatura afro-brasileira. Acompanhem os trechos das respostas as seguintes perguntas<sup>55</sup>:

*“RCO: O grande escritor norte-americano Ralph Ellison chamou o negro de “o homem invisível” em seu famoso romance. Assim como ninguém vê o negro, também ninguém o vê na literatura e no estudo oficial da literatura?”*

*Eduardo de Assis: Há todo um processo de invisibilidade da contribuição afro-brasileira na literatura brasileira (...) Existe um outro processo e invisibilidade que é a invisibilidade da cor, dentro daquele antigo chavão, que literatura não tem cor, há toda uma tendência nos estudos literários de*

<sup>55</sup> Disponível em <[http://www.pco.org.br/conoticias/especiais/entrevista/9\\_9\\_entrevista\\_assis.html](http://www.pco.org.br/conoticias/especiais/entrevista/9_9_entrevista_assis.html)>

dizer isso, que literatura é uma coisa pura, está numa torre de marfim, uma literatura que não se mistura com o social. É uma literatura que não se deixa contaminar pelo dia a dia da história, que está acima disso. Então o que acontece? Estas pessoas [os autores] são branqueadas, há um processo de branqueamento como forma de invisibilizar o pertencimento étnico (...) Isso é uma coisa muito própria deste nosso racismo cordial brasileiro. (...) É um pouco deste processo perverso de pelo silêncio você ignorar o negro, e ao ignorar, quer dizer você decreta a morte, a morte social, porque o escritor que não é lembrado, não é lido, o escritor cujos livros não estão nas livrarias, não existe, uma vez que o escritor depende do leitor. A literatura existe enquanto um sistema que tem autor, que tem a obra, que tem o público.

*RCO:* Qual a sua apreciação da literatura negra no Brasil?

*Eduardo de Assis:* Olha a literatura negra no Brasil, ou negro brasileira ou afro-brasileira é uma literatura pujante, é uma literatura que desde o século XVIII, temos aí mais de 100 escritores, com livros publicados e a maioria destes escritores está no limbo, está no esquecimento, mas é uma literatura importante, porque a literatura em tempos passados teve uma importância muito grande e talvez hoje não tenha mais tanta, porque naquele tempo não tinha novela de televisão, naquele tempo você não tinha o cinema, naquele tempo você não tinha os *blogs* de internet, então a literatura era o grande lazer das pessoas, as pessoas a noite pegavam um livro e alguém lia para uma platéia de 10, às vezes 15, a família toda reunida em torno de alguém que lia o livro. (...) Grandes autores como Jorge Amado, que eu estudei no meu doutorado, por exemplo, declaravam isso, inclusive há personagens no Jorge Amado “o capitão de areia”, por exemplo, um menino só que sabia ler, ele reunia os outros meninos todos que não sabiam e ele lia para os outros. Então a literatura sempre foi um veículo muito forte de difusão de idéias difusão das lutas política também, conseqüentemente, a literatura negra, ela não só existe, como é uma literatura variada, não é um samba de uma nota só. (...) Enfim há uma produção muito grande e muito variada e uma das ênfases que eu vejo nesta literatura é a ênfase militante, uma linhagem, vamos dizer uma corrente, que assume a questão política como um eixo condutor, a luta contra o preconceito, a luta contra a discriminação racial, a denúncia das condições de vida do negro no país, por outro lado, indo ao passado, o negro heróico, o negro visto não apenas como escravo, mas o negro como alguém que lutou alguém que reagiu que lutou que brigou nos quilombos, que se revoltou, que criou um estado livre, independente, sem escravidão em pleno século XVII, que é o quilombo de Palmares, quer dizer Palmares resistiu por mais de 100 anos em Alagoas, na Serra da Barriga com Gangazumba, Zumbi. Enfim, há todo um passado para ser resgatado. Essa literatura toca nisso e toca muito bem. Então eu faço uma apreciação muito positiva da literatura negra no Brasil” (DUARTE, acesso em agosto de 2007)

Duas questões importantes, a nosso ver, no modo de pensar a literatura e, por conseguinte, a literatura afro-brasileira apresentada por Duarte: primeiro, a invisibilização étnica, o esquecimento, como manifestação do “racismo cordial” e da “morte social”; segundo, a literatura como sistema que envolve autor, obra, leitor, como atividade social, campo de lutas políticas compartilhadas, atividade agregadora. No primeiro caso, o

reconhecimento de uma literatura negra seria o reconhecimento de uma potência intelectual num vasto contingente de sujeitos denegados como capazes de pensar e gerir a própria vida. Deveriam ser dirigidos. Inadmissível inversão da ordem. No segundo caso, a literatura tem uma força transgressora, pois viabiliza a produção de um pensar coletivo que produz sentimento de pertença, que fortalece processos de consciência. Seguimos com Evaristo<sup>56</sup> que afirma; “Quando falamos de um sujeito na literatura negra, não estamos falando de um sujeito particular, de um sujeito construído segundo uma visão romântico-burguesa, mas de um sujeito que está abraçado ao coletivo”. E continua:

A literatura negra nos traz a revivência dos velhos *griots* africanos, guardiões da memória, que de aldeia em aldeia cantavam e contavam a história, a luta, os heróis, a resistência negra contra o colonizador. Devolve-nos uma poética do solo, do homem africano, transplantada, reelaborada nas terras da diáspora. (EVARISTO, acesso em 09/07/2008)

Mais uma vez podemos dizer que continuamos de frente com a obra de Mãe Beata. Atribuir visibilidade ao negro e suas práticas culturais é um norte vislumbrado por nossa autora que se percebe como griô. Mas ela não teria experimentado situações de inculcação ideológica para esquecer-se, para esquecer sua história e a história de seu povo? No capítulo anterior fomos informados de que seu primeiro contato com textos escritos deu-se pela literatura dos almanaques de farmácia. Especialmente o do Biotônico Fontoura. Deixamos lá duas imagens que, comunicamos, retornariam quando voltássemos a tocar nas políticas de branqueamento e/ou desqualificação de práticas culturais afrodescendentes. Estes almanaques foram fundamentais na história da leitura do país, como vimos: entretenimento, lazer e... Portadores de mensagens subliminares, não só pelos escritos, mas, também, pelas imagens, que não foram assimiladas pela menina Beata, inferimos, pela experiência radical de ela ser sujeito coletivo num grupo que, embora “esquecido”, sabia construir sua própria hegemonia.

Do centro da discussão que nos propomos fazer neste capítulo, faremos um afastamento para uma outra, periférica, mas que poderá acentuar a riqueza, a profundidade, a capacidade de sobrevivência dos contos míticos afro-brasileiros, rememorados, contados e feitos literatura por Mãe Beata de Yemonjá. Na verdade o afastamento será relativo, pois tomaremos objetos que pertencem à trama da sua história de leitora.

Falar de políticas de branqueamento, de silenciamento, já se tornou senso comum em discussões acerca das práticas culturais afro-brasileiras. Uma pequena digressão pode nos dar

---

<sup>56</sup> EVARISTO, Conceição. *Literatura Negra: uma voz quilombola na literatura brasileira*. Disponível em <<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/aladaa/evaris.rtf>> Acesso em 09/07/2008.

a dimensão não só do refinamento dessas políticas, mas, também, de como poderíamos descortinar em alguns objetos, “dessacralizando-os”, elementos altamente reveladores. E, ainda, que ao emitirmos uma mensagem estamos lidando com o par visível/invisível<sup>57</sup>. Voltemos às imagens do Almanaque Biotônico Fontoura apresentadas no capítulo anterior. Imagens/textos que circulavam e foram decisivos no contexto formativo de Mãe Beata, isto é, na apropriação da leitura e da escrita. Transparência e opacidade revelam-se.



Ilustrações 3 e 4 – Almanaque Biotônico Fontoura

Algumas questões foram surgindo para nós a medida que fomos fazendo perguntas às imagem/texto. No caso da divulgação do *Ankilostomina Fontoura* temos a imagem do intelectual e do trabalhador rural. Não se encaram (se estão se vendo podemos imaginar um espelho). É preciso haver uma mediação? A visão imediata revelaria quem sabe as diferenças inconciliáveis? Jeca Tatu no plano mais baixo que Monteiro Lobato. Lobato está de terno e gravata. Jeca está com uma camisa claramente maior que ele. Usa chapéu provavelmente de palha. Tem rugas e olheiras acentuadas, mãos enormes em relação cabeça: mãos do trabalhador rural? Referência ao trabalho braçal em oposição ao intelectual? Note-se que o destaque da imagem de Lobato é justamente a cabeça. Jeca tampa um dos ouvidos para o conselho de Lobato? Resiste à escuta. Não é tão obediente e submisso? Transgride? Expressão de quem está cansado de ouvir aquele discurso? Deu às costas para a preleção? Questão posta por Lobato: Jeca, por que não trabalhas? Jeca Tatu justifica-se: “não é preguiça

<sup>57</sup> Na leitura de NASCIMENTO (2006) que nos inspiramos na realização da análise das imagens. Em seu *Féltio de viver: memórias de descendentes de escravos*, onde Mãe Beata aparece na relação de depoentes, nos introduz de saída, num exercício de observação atenta a tela *Redenção de Cam* de Modesto Brocos y Gomes (1895), imagem que remete a discussão da época sobre eugenia sob a perspectiva da evolução das raças. Ver também, em CONDURU, Roberto Luís Torres. *Arte Afro-brasileira*. Cidade: Belo Horizonte: C/Arte, 2007, p.52-53. O autor trata da mesma tela apontando os aspectos alegóricos do desejo de purificação racial.

não ‘*seu*’ Lobato” (as aspas em “seu” revela uma escrita que denuncia pseudo-reverência?). Diz ter dor na *cacunda* – vocábulo banto – costas/dorso. A língua portuguesa africanizada é uma realidade inegável no Brasil. Dor e exaustão, conseqüências da dedicação quase integral ao trabalho desde a infância, certamente? A saúde interessa ao desenvolvimento das forças produtivas que não pode ter seu “maquinário” parado. A produção dependente da não interrupção do trabalho. A saúde ligada à ciência que, naquele momento, desautoriza a resolução de problemas correlatos pelas vias tradicionais: chás, mezinhas, rezas, banhos, cataplasmas, infusões, etc. Lobato concede que Jeca não seja preguiçoso, mas diagnostica a doença: “AMARELLÃO”. E logo, como um homem letrado, faz a tradução do nome da doença – opilação. Opilação, ancilostomíase, amarelão(!?). Acrescenta que Jeca Tatu tem no sangue e nas tripas, portanto, em suas vísceras, um zoológico da pior espécie. O sangue que corre nas veias e o que entra pela boca e pelos poros de Jeca, tudo contaminado. O que lhe dá a aparência horrível. Nenhum questionamento sobre as condições de vida do “avaliado”, todo o mal que sofre é de inteira responsabilidade dele. Ou ele assume e adequa-se às novas exigências da indústria farmacêutica ou estará condenado. Não deve resistir à modernidade. Mestiço, Jeca Tatu é atrasado e precisa regenerar-se. Entretanto, o que traz na cabeça é chapéu de palha. Palha, a roupa de Omolu. O médico dos pobres, a divindade que tem poder sobre a vida e a morte, sobre a cura. No jogo político de desqualificação das culturas de matriz africana no Brasil, muitos foram os veículos utilizados com tal finalidade. Mas como fenômeno complexo, as relações humanas e sociais não são lineares e desdobram-se muitas vezes à revelia de suas orientações hegemônicas. Nesse sentido, a própria imagem oferece pistas para pensar caminhos de resistência à ordem.

A mulher, na capa do Almanaque, ocuparia um lugar muito especial nessas campanhas. Responsável pelo lar pela criação dos filhos, precisaria também servir de modelo de modernidade. Esta, na capa do Almanaque do Biotônico Fontoura é, mulher branca com aparência de inspiração hollywoodiana, em 1941, década que o Tio Sam<sup>58</sup> consolida a hegemonia da cultura estadunidense do norte em todas as Américas. O que se vê de imediato: ela, a mulher, mira-se no espelho (nesta imagem o espelho está presente de fato) a observar sua aparência corada, seu ar de saúde, cabelos, unhas, lábios, decote, vaidade. Sedução. Pronta: esposa e mãe. Entretanto, seus olhos estão semi-cerrados, quase fechados, como se

---

<sup>58</sup> MOURA, Gerson. *Tio Sam chega ao Brasil: a penetração cultural americana*. São Paulo: Brasiliense, 1986. Col. Tudo é História. Nº. 91. 3ª ed. O autor esclarecer que “a década de 40 é notável pela presença cultural maciça dos Estados Unidos, entendendo-se cultura no sentido amplo dos padrões de comportamento, da substância dos veículos de comunicação social, das expressões artísticas e dos modelos de conhecimento técnico e saber científico”. (MOURA, 1986, p. 08).

não quisesse ver no que se transformou para ser aceita socialmente. Um embelezamento que não tem a ver com ela? Mas com a produtividade? Em Meyer (2001), que fez uma vasta pesquisa sobre almanaques de farmácia, especialmente sobre o Biotônico Fontoura, não encontramos nenhuma capa com uma mulher negra, a não ser uma com Nossa Senhora da Conceição Aparecida<sup>59</sup>. Depois de encontrar a “virgem negra”, retornamos à imagem aqui presente e, subvertendo-a, pela imaginação, enegrecemos a pele daquela mulher e, de repente, estávamos diante de uma dessas iabás que usam abebê, espelho onde se miram. É o caso de Oxum e Iemanjá, muitas vezes sincretizadas com as mais variadas visões da virgem cristã católica.

Nesse sentido, (essas) imagens oferecem pistas para pensarmos suas apreensões ao contrário. Resistência à ordem. E, por conseguinte faz-nos pensar em como muitos, mesmo não digredindo como nós, não se dobraram aos discursos racistas de eugenia social e engrossaram as fileiras dos movimentos sociais. Apesar do desvio, continuamos com Mãe Beata de Yemonjá? Acreditamos que sim. No Conto *O Orgulho de Obi*, ela nos põe para pensar sobre quem nega a si mesmo, negando as suas origens. Vamos ao conto:

*O orgulho de obi*

Obi era muito pobre. Um dia, Exu o visitou em sua casa e viu como ele morava em total penúria. Exu se compadeceu do mesmo e lhe disse:

\_ Olá Obi, eu vou ter com Orumilá e vou perguntar a ele como posso lhe ajudar.

Obi ficou todo contente e disse a Exu:

\_ Eu vou lhe agradecer pelo resto da vida. Você vai ver.

Dito isto, Exu saiu. Dois dias depois, voltou com um ebó para Obi fazer. Obi fez e ebó e ficou rico, mas nunca procurou Exu para agradecer. Um dia, Exu foi até a casa dele e bateu palma. Obi abriu e foi logo dizendo:

\_ Olhe, aqui eu não o quero. O que você quer? Eu estou ocupado atendendo pessoas de importância. Não tenho tempo para você, não tenho tempo para atender mendigo – bateu a porta e entrou.

Exu ficou possesso e foi comunicar o acontecido a Orumilá. O que fez Orumilá? Vestiu-se com uma roupa bem suja e rasgada e foi a casa de Obi. Ao ver aquele homem sujo à sua porta, Obi disse:

\_ Olhe se você veio pedir esmola, eu não dou esmola. E você suja o desse jeito e fedorento, como ousa bater em minha porta, sabendo que eu sou um homem muito rico?

\_ Obi em nome de Orumilá, me socorre aqui – disse Orumilá.

\_ Orumilá que nada! Orumilá sou eu que sou rico e não preciso de ninguém – respondeu Obi.

<sup>59</sup> Quanto à negritude da imagem é esclarecedor o conhecimento compartilhado pelo orientador deste trabalho: “Negra porque a imagem foi tingida no rio, não porque se a quisesse negra em sua feitura. Um processo com muito de acaso que é simbólico” Ver CONDURU, *op. cit.* p.19-20. “(...) No processo de representação católica dos negros na colônia. (...) o ponto culminante é, sem dúvida, a eleição como padroeira oficial do Brasil de Nossa Senhora da Conceição Aparecida, uma Maria de Nazaré negra – afro-descendência derivada de sua cor de canela causada pela fuligem do tempo”.

Então Orumilá transformou-se em um lindo homem e disse:

\_ Está me conhecendo, Obi?

Obi se assustou e se postou aos pés de Orumilá, gritando:

\_ Oba mi, oba mi!

Orumilá lhe disse:

\_ Pela tua ingratidão e orgulho, de hoje em diante não haverá sacrifício na nossa religião, nem oferenda aos nossos deuses em que você não esteja incluído. Tu serás partido em quatro partes, rolarás na lama e serás posto na cabeça do mais vil ser do aiyê. Sem contar que, quando Exu comer tu terás que fazer parte no banquete dele. E ainda terás que responder se ele está satisfeito. Logo você veja, Obi, o orgulho não vale, a humildade, sim. *Caroço de dendê*, p. 101.

Exu visita Obi sensibilizando-se com a pobreza em que vivia e toma a iniciativa de buscar auxílio para livrar obi da penúria, para isso recorre a Olorum, também chamado, Orumilá, Olofim, Olodumare. Nesta estória Exu evidencia compaixão. É o socorro de Obi. Orumilá escuta o apelo de Exu e determina ebó. Feito. E obi transmuda-se em regozijo e riqueza. Tanto! E esquece. Esquece de Exu. Nega-o na primeira oportunidade. Está tão distante da realidade de outrora que não reconhece Exu, que se queixa a Orumilá. O grande deus disfarçado de mendigo comprova a arrogância de Obi e decreta que o mesmo estará a serviço de tudo e de todos nos sacrifícios no aiê. Mas será, além disso, aquele que responderá se Exu está satisfeito ou não com os ebós que recebe. Humildade: recado do ìtan. Está claro que ser humilde não corresponde a ser pobre, simplório e auto-piedoso. Ser humilde poderia ser, desse modo, não negar-se, negando o outro; o que fez Obi. Identidade, alteridade. Não negar procedência, ascendência, ponto de partida. Desejar e viver processos de expansão sem deixar de reconhecer o que, quando e como o processo originou-se. Num artigo seu, intitulado “Tradição e Religiosidade”<sup>60</sup>, afirma:

Quando poderia imaginar que um dia iria viajar e dar palestras sobre Candomblé na Alemanha, em Nova York e na universidade de Stanford? Hoje faço parte do maior fórum espiritual do mundo, o Fórum Global da Religiões, onde trabalhamos pela paz. Trabalhei com o Betinho na campanha contra fome e hoje faço parte do Viva Rio. Participo do Grupo de Mulheres Negras do Rio de Janeiro e sou filiada ao PT. Aqui na comunidade, organizamos oficinas de teatro e aulas de português, história e computação para 25 adolescentes. Sou uma cidadã e vivo na luta. Creio que Olorum determinou que nossa função mais importante se dá quando abraçamos uma causa. Podemos sempre plantar uma sementinha, não importa onde estejamos. (YEMONJÁ, 2000, p.18)

<sup>60</sup> O artigo encontra-se em WERNECK, Jurema (Org.). *O Livro da saúde das mulheres negras: nossos passos vêm de longe*. Rio de Janeiro: Pallas: Criola, 2000.

Humildade soube preservar Beata de *Crizalá Colocôci, Ignoro, das Folhas de Louro*, e tantas outras estórias ainda para contar. Beata que na oportunidade de expansão, engajou-se como Exu para intermediar possibilidades de crescimento e expansão para o seu povo.

## 2.2 – O acervo *ora(l)iterário* de Mãe Beata ingressa em outras rodas e redes formativas.

Vânia Cardoso a quem nos referimos no capítulo anterior reconheceu logo a força daqueles escritos fundados na oralidade. Começam as duas, mãe e filha, ialorixá e antropóloga, respectivamente, na lida de (re)ler, ouvir, gravar e transcrever as estórias com o aval da Pallas Editora. Cristina Warth, a editora, entra em cena e promove o aparecimento de *Caroço de Dendê, a sabedoria dos terreiros: como ialorixás e babalorixás passam conhecimentos a seus filhos*. Investimento que chamou para o seu interior os nomes de: Vânia Cardoso (Introdução – *Mito e memória: a poética afro-brasileira nos contos de Mãe Beata*), Zeca Ligiéro (Prefácio – *Na beira da fogueira, na noite de lua cheia*), Júlio Braga ( a orelha), Monique Augras (capa) e Raul Lody (ilustração). Como livro, objeto de circulação em livrarias, em bibliotecas públicas e privadas, em feiras, lá se vão os contos de Mãe Beata provocando inundações, como maré que sobe, alcançando mais além, ininterruptamente. Logo, objeto de análise, de pesquisa, como agora, mas igualmente como objeto lazer, de ócio muito criativo. Ao informarmos a cada um deles de nossa pesquisa, ratificaram a importância da obra de Mãe Beata e se disponibilizaram a estar de alguma forma contribuindo com a construção do trabalho.

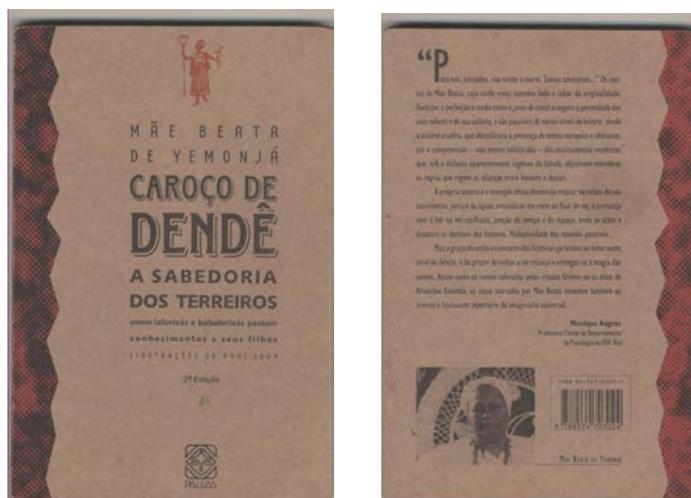
Em nosso primeiro contato, Cristina Warth, ao saber de nossa pesquisa e declara:

*“Beata, pela idade, pela responsabilidade e autoridade que tem como líder religiosa, incorporou em primeiro lugar, a importância da narrativa oral, certamente, em sua convivência com velhos africanos, muitos dos quais ainda foram escravos e, também, na sua prática religiosa e social dentro dos terreiros, em que o ensinamento e o corpo literário, se assim podemos chamar as histórias e os itans, são gravados na memória e repassados aos “mais novos” pela fala, muitas vezes de forma coletiva, em atividades onde o ato de contar é vivenciado por todos do grupo. A passagem da oralidade para o registro escrito empobrece por um lado, mas cumpre o papel de divulgar esse conhecimento extra muros, além de oferecer a experiência da leitura, muito diferente do escutar. A leitura é como uma interferência de outro padrão cultural, ou por outra, a incorporação desse registro como forma nova de propagar um conhecimento, que não é mais africano, mas afro-brasileiro, portanto com aspectos diferentes do inicial.”*

Cristina fala de empobrecimento, sabe que na presencialidade a transferência destas estórias tem um valor vital, axé. Mas na distinção entre o oral e o escrito introduz a questão da experiência da leitura e, mais, da experiência da leitura de estórias pertencentes a um corpo literário nomeado de afro-brasileiro, tão desconhecido, uma vez que não pertence aos cânones oficiais da literatura e, por isso mesmo, distante dos espaços educacionais formais ou não formais. No encontro seguinte, revê a questão do empobrecimento justamente pelo fato de a publicação escrita divulgar em larga escala um saber memorável que o tornará acessível a um sem número de pessoas das mais variadas procedências, de dentro ou fora dos terreiros, acadêmicos ou não. O papel de uma editora, nesse sentido, torna-se relevante e a Pallas tem assumido um lugar de multiplicadora de conhecimentos no campo da afro-brasilidade. Conversamos também sobre o livro como materialidade, como objeto mesmo, sobre a concepção gráfica. Ela nos disse:

*“Beata é uma grande contadora de estórias e Vânia trouxe um texto, no ponto de vista de edição, muito fácil de ser produzido. A gente trabalhou, no caso de Beata, com ilustrações muito delicadas de Raul Lody. Um livro que podia ser lido por jovens, mas também por adultos. Por isso a preocupação de não infantilizar demais. (...) Pensando a materialidade mesmo, um livro que se pudesse pegar, dobrar. A gente acabou pensando um acabamento mais rústico. Também a preocupação de colocar a imagem dela contando estórias para as crianças. E foi interessante por que fizemos uma foto no terreiro. Tem os netos e crianças da comunidade.”*

Vejamos as imagens:



Fotografias 22 e 23 – Caroço de dendê, o livro (Capa)



Fotografias 24 e 25 – Carçoço de dendê, o livro (Visão interna)

Resultado inteiramente aprovado pela autora que diante da mesma questão responde: “*Carçoço de dendê* é uma coisa bem trabalhada, bem realizada. A revisão de *Carçoço de dendê* é incomparável!” Fala com entusiasmo.

O livro *Carçoço de dendê*, como materialidade, apresenta papel de textura “rústica” em tonalidade terra para a capa e, folhas claras, marfim, para as páginas. A ilustração de Raul Lody valoriza os elementos primordiais dos contos, coloca-nos no “clima do conto” sem “ilustrar a estória”, o que permite uma abertura para os leitores imaginarem as cenas e suas ambiências.

Sobre o livro e as imagens que nele estão contidas vamos encontrar ressonância em Silva:

... raros sacerdotes têm buscado construir uma narrativa alternativa aos modelos acadêmicos e que reflita a própria forma de internalização da experiência religiosa. Mestre Didi (...) procurou fixar um visão particular dessa experiência... Mãe Beata de Yemonjá (Beatriz Moreira Costa) (...) também buscou recuperar, em sua narrativa, o modo de transmissão dos valores religiosos do candomblé. Cada capítulo desse livro reporta-se a um conto ou mito dessa religião, filtrado pela memória pessoal da ialorixá-autora. Tanto na abertura do livro, como no seu fechamento, há um foto de mãe Beata rodeada de crianças as quais parece contar suas histórias, representando-se assim a relação interpessoal de que se reveste a transmissão do conhecimento religioso nos terreiros. (SILVA, 2000, p.163)

O antropólogo valoriza a escrita, o texto de Mãe Beata. Para ele, muitas vezes, o sacerdote querendo aproximar-se da linguagem acadêmica abandona os “ritmos tensos da fala”, deixando de contribuir com o que é mais rico. No que diz respeito ao texto de *Carçoço*

de *dendê*, o reconhecimento do trabalho de organização realizado por Vânia Cardoso na seleção e revisão dos contos é declarado por Mãe Beata e por Cristina Warth. Vânia esclarece-nos que, na edição de seu texto, na Introdução de *Caroço de dendê*, usou as palavras *estória* e *história*, mas que ambas foram substituídas por *história*, quando da publicação. E indica-nos um artigo, seu, no qual faz a distinção entre os termos<sup>61</sup>. Na releitura do texto da Introdução de *Caroço de dendê* encontramos passagens que nos possibilitam arriscar a distinção enunciada em nota no artigo de Cardoso publicado na *Mana*, *Estudo de Antropologia Social*:

A essa história [refere-se ao nascimento de Mãe Beata] juntam-se outras e mais outras, juntam-se mitos, juntam-se contos, histórias inscritas em cadernos e folhas de papel amareladas pelo tempo (...).

(...)

(...)

Sua voz invoca a memória da história de sua infância, de histórias contadas numa região fortemente marcada pela cultura afro-brasileira. Embebidas nessa memória estão também as histórias e os mitos contados e ouvidos na sua vivência em comunidades de candomblé.”(CARDOSO *apud* YEMONJÁ, 2006, p.11-12, minha ênfase)

Quando a narrativa trata da vida da autora ou das gentes que povoam as comunidades de que fez parte, o termo utilizado por Cardoso seria *história*, e quando a narrativa implica na produção literária da autora o termo seria *estória*. Destacamos sublinhando, na citação acima, onde, pela orientação da nota, a palavra *estória* deveria substituir a palavra *história*. Assumimos desde o primeiro momento o termo *estória* e a contribuição de Cardoso ativou em nós a compreensão da dimensão criativo-autoral de Mãe Beata, que reconta e inventa, fabula. Já está por demais dito que seu universo fabulativo responde às suas vivências. No entanto, fomos percebendo que as tramas e os temas de vários dos contos de Mãe Beata são nossos conhecidos desde a infância por meio de personagens e ambiências outras. Contos da Literatura Oral. Coutinho (2004), organizador de *A literatura no Brasil*, reproduz texto de Cascudo (1958) que assinala que “o estudo do folclore no Brasil iniciou-se pela literatura oral”. Acrescenta que a literatura oral é o

<sup>61</sup> CARDOSO, Vânia Zikán. *Narrar o mundo: estórias de “povo da rua” e a narração do imprevisível*. In. *MANA - Estudos de Antropologia Social*. PPGAS/Museu Nacional/UFRJ. 13(2): 317-345, 2007. Diz a nota “Por mais controverso que seja – e nesta controvérsia entram autores como Câmara Cascudo e Guimarães Rosa – adoto o vocábulo “estória” por que este remete diretamente a “fábulas”, “contos” e “narrativas”. Este sentido do texto nos leva a pensar nas estórias como sendo um tipo de ficção – não implicando uma falsidade, mas sim marcando a criatividade implícita no contar, e a sempre presente tensão entre “real” e “imaginário”, ambas indissolivelmente ligadas ao processo narrativo”.

... primeiro leite da cultura humana (...) É o elemento vivo e harmonioso que ambienta a criança e acompanha, obstinadamente o homem, numa ressonância de memória e saudade. (...) Todos nós somos portadores do material rico e complexo, recolhido inconscientemente na infância e guardados nos escaninhos da lembrança.(CASCUDO, 2004, p.185)

A literatura oral assim posta, como *material rico e complexo*, nos afasta das representações estereotipadas de folclore ou de conhecimentos construídos na oralidade. Segundo Cascudo ainda, “... na literatura oral, a parte mais prestigiosa, universalmente querida, é o conto, a estória de fadas, heróis, gênios...”. Os contos de Mãe Beata estão nessa esteira. O local e o universal muitas vezes fundem-se em suas criações. Como muito bem observaram Caputo e Passos (2007), ao citarem o conto *A pena de Ekodidé*<sup>62</sup> em *Caroço dendê* que remetem para o mito do *Patinho feio* e o de *Cinderela*, que, embora conhecidos por nós como europeus, não se pode afirmar que suas estruturas arquetípicas o sejam, da mesma forma, européias. Para as autoras não se trata de identificar as origens, preferem como encontraram em Simonsen (1987), uma aproximação com os especialistas que “chamam de ‘teoria etnográfica’ – aquela que afirma que esses contos não nascem em um local único, porém em vários locais ao mesmo tempo, em culturas muito distantes geograficamente, com frequência”. Nessa mesma linha, Teresinha Bernardo, no Prefácio de *Histórias que minha avó contava* nos declara:

“... em *Histórias que minha avó contava*; “*A barata e o tacho de azeite*” lembrei-me imeditamente, de minha infância, de minha avó, de minha mãe que cantava pra mim: ‘Quem quer casar com a senhora baratinha; que tinha fita no cabelo e tinha dinheiro na caixinha’.

Para que a leitura de um texto faça com que se retorne imediatamente ao passado e volte-se ao presente é por que tem um sentido profundo para quem o leu e isto ocorre na maioria das vezes com as histórias que são contadas oralmente. Mais precisamente o texto de Mãe Beata parece guardar por inteiro as características das histórias orais contadas pelos inúmeros narradores anônimos de que fala Benjamim”. (BERNARDO *apud* COSTA, 2004, p.08)

O curioso e inovador no conto citado acima é que na releitura de Mãe Beata é a barata que vai morrer pela “gula”, num tacho de azeite na casa do rato. Alguém duvida que o azeite seja de dendê? Na estória reconstruída por Mãe Beata, a barata é desprezada por ser “suja e nojenta”, embora seja muito rica. O rato se insinua, com indícios de premeditação, dizendo ter uma noiva que lhe dará muito dinheiro para com ele se casar. A barata, lhe o

<sup>62</sup> Podemos também pensar numa relação com Mestre Didi em *Por que Oxalá usa Ekodidé*. Ekodidé, uma pena vermelha que no conto de Didi está ligado ao sangue menstrual da personagem que vive um rito de passagem.

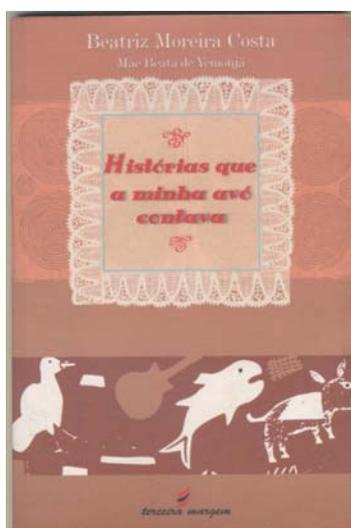
oferece o dobro. Proposta aceita, o rato atrai a barata para sua casa com pretexto de que vai apresentá-la a sua família. Tacho de azeite no fogo; a isca. A barata não resistindo ao cheiro tentador do azeite, sobe no tacho e... Escorrega e cai de pernas para cima. O rato fica contente, pois não se casa e fica com o dote. Ora, ela troca as personagens de lugar! E mais, o rato em sua versão é um caçador de dotes! Nas mais variadas versões dessa estória, a barata solitária quer casar-se e tem frustrada a sua intenção, quando seu escolhido antes do casamento resolve saborear um suculento feijão, caindo no caldeirão. Bem coisa de Exu: virar as coisas de ponta a cabeça. Provocando estranhamento, desacomodando o conhecido. Sim e não. É a mesma estória sem ser a mesma estória. Quando perguntamos a ela por que criou essa versão. Sorriu e disse: “Quem conta um conto aumenta um ponto”. No caso dessa estória de Mãe Beata poderíamos de dizer: “Quem conta um conto troca o ponto”. Na malha literária tecida por ela, os fios de contos vão conhecendo pontos inusitados e inesperados. Para o deleite de quem escuta e lê suas estórias.

Uma das diferenças que podemos assinalar entre *Caroço de dendê* e *Histórias que minha avó contava* é que, neste último, com frequência, os contos vão assemelhar-se aos dos compêndios de literatura oral aos moldes dos catalogados por Cascudo (2004). É nele que os animais vão aparecer com maior força. Beija-flor, caranguejo, papagaio, cobra, raposa, cigarra, louva-deus, tatu, vaga-lume, gato, andorinha, galo, João-de-barro, Aramaçam (o peixe), caracol, galinha d’angola e, claro, barata e rato. Dos seus trinta e oito contos, a metade (dezenove) tem animais protagonizando os enredos. Cada um deles sugere diálogos com outras tantas referências, como vimos com *A pena de Ekodidé* e *A barata e o tacho de azeite*. Além dos *Contos Tradicionais do Brasil*, no jogo de ir desvendando essas pistas, chegamos a Henriqueta Lisboa (2002)<sup>63</sup> e seu *Literatura Oral para a Infância e a Juventude: lendas, contos & fábulas no Brasil*. Encontramos o conto *O beija-flor*, a mesma estória sem ser de *A lagartixa sabida*, apresentada no capítulo anterior. *O beija-flor* trata do surgimento da laranja que nenhum pássaro conhecia, e somente “Nosso Senhor”, poderia dizer. O tico-tico fica encarregado da tarefa de perguntar o nome da fruta. Daí para frente, o conto, com as variações do universo em que nasceu, reapresenta a versão do mito da fonte de todo o conhecimento, um mito de origem, apresenta inclusive uma cantiga que diz: “*Ingerê/Como Gambê/Como na chácara/Não há./Ingerê,/Ingerê,/Crá-crá.*” Assim como “*É mizerembá, não me chame*

<sup>63</sup> Ricardo Azevedo no prefácio da obra informa: “As narrativas reunidas por Henriqueta Lisboa [década de 50] acabam sendo um documento, uma espécie de parâmetro: versões de histórias recolhidas por diferentes pessoas e critérios, em diferentes lugares e épocas. Várias dessas narrativas são contadas ainda hoje só que de outras formas pois, vale repetir, as culturas populares pressupõem um processo diversificado e vivo em constante reelaboração”, p. 10. LISBOA, Henriqueta. *Literatura Oral para a Infância e a Juventude: lendas, contos & fábulas no Brasil*. São Paulo: Peirópolis, 2002.

*calunga*". Mais um, dos muitos exemplos que o recriar, o fabular no transito do local/global está presente na obra da escritora.

A presença marcante de animais protagonizando em *Histórias que minha avó contava*, talvez tenha sugerido a capa do livro que os expõe perfilados, ainda que no plano inferior: animal aéreo, aquático, terrestre. Em primeiro plano, uma toalha de renda renascença bordada com o título do livro, habilidade importada da Europa, sobretudo por mulheres nordestinas que fiando, tecendo e bordando ganham a vida, dia a dia, participando ativamente da economia doméstica. Imagem que também inclui a mulher Beatriz Moreira Costa e já, de há algum tempo, Mãe Beata de Yemonjá.



Fotografias 26 e 27 – Histórias que minha avó contava (Capa)

As ilustrações remetendo-se aos folhetos de cordel complementam o caráter oral das estórias que, evidentemente, estão sempre de alguma forma embebidas na memória afro-brasileira. Contudo não podemos deixar de salientar que, *embora a força arquetípica das estórias esteja ali preservada*, o cuidado com a revisão do texto não foi tão rigoroso como o leitor interessado poderá comprovar. Julgamos importante não “fazer de conta” que não observamos o que está evidente. Os livros eram nossos objetos de pesquisa e uma análise dos mesmos constituía-se numa das condições inegociáveis para o rigor do trabalho. De qualquer modo, o livro teve sua edição esgotada, o que demonstra que o público aprovou o seu resultado. Prova de que Dilma Melo Silva tinha razão quando, na apresentação do mesmo livro, afirmou que a “palavra falada”, referindo-se aos contos reunidos na edição, é “um dom

precioso, pois através dela ocorre a ligação com o Pré-existente, tanto no sentido ascendente como no sentido descendente”.

Aproveitando as imagens de capa de *Histórias que minha avó contava*, vamos em frente. Se são infinitos os fios e os pontos da malha literária de Mãe Beata, haverá, então, modos diferentes de apropriação e diálogos com a autora. O saber de que é portadora será profundamente mobilizador em diversas áreas do conhecimento. Assim ela se acostumou receber pesquisadores no Ilê Omiojuaro. Quando perguntamos sobre suas participações em pesquisas onde pode contribuir com a sabedoria dos terreiros, ela responde: “Ih! É tanta gente!” E começa uma enumeração que não consegue terminar. Afinal, são vinte e três anos, desde o ano de 1985, em atividade dentro e fora do Ilê e o esquecimento, nesse caso, é perfeitamente compreensível, mas também nos fez pensar que suas contribuições são como água de rio que, brotando na fonte, corre por onde ela não saberá. Fluxo que não é retido. Mas, talvez pela afinidade compartilhada com Exu, tenha trazido de imediato o nome de Alexandre de Salles<sup>64</sup>, filósofo e cientista da religião, que publicou em 2001, *Êsù ou Exu? Da demonização ao resgate da Identidade*, e o nome de Zeca Ligiéro, que além, de estudioso da *performance*, é também filho da casa e integrante na edição de *Caroço de dendê*.

O livro de Salles (2001), tomamos emprestado no acervo do Ilê. E aqui é importante dizer que como não foi a única obra que tomei emprestada, percebemos que não há catalogação dos livros, alguns com dedicatória. A organização do acervo bibliográfico do Ilê Omiojuaro e de um “Arquivo Mãe Beata de Yemonjá” começa, a nosso ver, a se traduzir numa necessidade, pois neles reunir-se-iam um sem número de objetos que dariam a dimensão aproximada da envergadura da obra sócio-religiosa que ali reside. Voltando ao livro de Salles, que dá uma contribuição importante para a compreensão da complexidade dos aspectos de Exu, orixá que não recebeu a mesma tolerância, no imaginário social, que os demais receberam, Iemanjá inclusive, percebemos a autoridade que o autor confere a Mãe Beata, quando em capítulo que vai acentuar a discussão sobre os deslizamentos da representação de Exu no imaginário religioso (catolicismo, umbanda, candomblé), a possibilidade de gênero em Exu e a sexualidade nesse orixá é a Mãe Beata, que envolve numa entrevista que se tornou texto de um dos subtítulos do livro: *O mito originário em experiência de vida*. E justifica sua escolha:

---

<sup>64</sup> SALLES, Alexandre de. *Êsù ou Exu? Da demonização ao resgate da identidade*. Rio de Janeiro: Ilú Aiye, 2001. Mãe Beata é depoente no capítulo 1 da Parte 3 - Mito Originário e Mito Contemporâneo. No caso de Mãe Beata destaca-se o mito como experiência de vida.

(...) De vinte e um instrumentos, assim se define Mãe Beata de Yemanjá (Beatriz Moreira Costa), igualando-se em personalidade, com seu pai [Exu]. Mãe Beata de Yemanjá (...) é o que chamamos de uma mulher forte. Demonstra ter conquistado a posição atual em contrapartida aos inúmeros desafios superados. É de Yemanjá! Dizemos, involuntariamente ao vê-la. Afinal, dizem das filhas de Yemanjá que são fortes, inteligentes, sedutoras e lutam, com amor de mãe, em cada causa que tomam em seus braços. Pela expressão de Mãe Beata no meio do candomblé do Brasil e no mundo, somado ao seu compromisso ético político, visível em cada qual de suas atitudes, decidimo-nos por conhecer também a sua visão de Èsù na sociedade atual. (SALLES, 2001, p.143)

E continua com os depoimentos de Mãe Beata. A proposição do autor era identificar, pela grafia, assim: Èsù, o mito originário e Exu, o mito contemporâneo. Mãe Beata procura preservar em Exu, Èsù. É desta maneira que vem se tornando uma referência para o culto de Exu dentro e fora do seu Ilê.

Com Zeca Ligiéro fizemos uma conversa extensa no dia do “Feijão de Oxóssi”, atividade interna em que estivemos presentes. Zeca nos contava que, na época em que Mãe Beata publicou o livro, ele e Vânia Cardoso eram os únicos filhos da casa que tinham uma inserção acadêmica, o que a fez pedi-lo para acompanhar o processo. Conversa de mãe e filho:

*“Eu soube que Mãe Beata tava pra publicar um livro, e aí ela me chamou e disse: - ‘Olha meu filho eu só quero publicar o livro depois que você ler, porque eu não sei como é que vai ser, parará, eu quero que você escreva também a apresentação’. Eu falei: - Ta bom Mãe Beata. Claro!”*

E foi o que sucedeu. Ligiéro fez o que sua mãe lhe pedira e entregou-lhe o Prefácio de *Caroço de dendê* que ele mesmo comenta:

*“Então, nesse sentido, eu percebia que os contos dela extrapolavam a função de sacerdotisa. Extrapolavam não no sentido de deturpar ou de ir por um outro caminho, mas de talvez acrescentar. Essas camadas de conhecimento, ela como pessoa, mulher, um ser político, um ser social, uma pessoa questionadora e crítica em relação ao poder masculino... Ela tinha acumulado, e tinha recriado. Então essas histórias vão ganhando contornos, novos contornos, e se impregnando dos contextos, novos contextos e, naturalmente, ela também foi re-processando esse material. Esse inconsciente coletivo, afro-brasileiro.”*

Zeca Ligiéro destaca uma questão que voltará conosco no próximo capítulo: a tensão masculino/feminino nos contos por ela recriados. Quando apresenta a questão do

extrapolamento encontra conosco quando percebíamos que para além da questão afro-brasileira outras estão presentes. Na seqüência do depoimento, entre sons de atabaque, cantos de pássaros e ilás de orixás, ele acrescentava outras questões que não estão presentes no prefácio que escreveu há onze anos atrás, fustigando-nos desse modo:

*“Porque eu acho que no Brasil, embora a gente fale de uma matriz africana, o que se observa é que são matrizes que de certa forma se complementam. Eu atualmente até estou usando uma outra palavra, ao invés de matriz eu estou usando “motrizes”, motrizes culturais. Porque matriz dá impressão de que é uma forma, uma coisa parada no tempo, e que se reproduz. E as “motrizes”, como dinâmicas culturais que são re-processadas. Eu acredito que as culturas provenientes da África, elas se transformaram, obviamente, mas procuraram manter essas motrizes culturais. Essas motrizes se fundamentam através do trio que um estudioso chamado Fu-kiau [Fu-Kiau K. K. Besenki] diz que é o seguinte: cantar-dançar-batucar. Então através do cantar-dançar-batucar você cria, então, um processo de restauração destas motrizes africanas. Esse é um dos processos. Eu acredito que outro processo muito importante é a contação de estória. Que é uma forma de preservar a memória”.*

Fomos descobrindo entre idas e vindas, entre o ouvir e o falar, entre o transcrever e o escrever, que fazer pesquisa *com* e não *sobre* era de certa forma experimentar o sujeito coletivo de que falava Evaristo. Estávamos (estamos) numa “roda” com implicações teórico-metodológicas, mas também, com implicações corpóreas e sensíveis. O trio de Fu-Kiau, *cantar, dançar, batucar* como “motriz cultural africana”, estava ali diante de nós. No comando, Mãe Beata de Yemonjá e Adailton d’Ogum, e, finalmente, podíamos compreender o que Leda Maria Martins<sup>65</sup> chama de *oralitura*, distinguindo-a do seu correlato *oratura* da forma como aprendemos com Sodré. Vejamos:

O termo oralitura, da forma como apresento, não nos remete univocamente ao repertório de formas e procedimentos culturais da tradição lingüística, mas especificamente, ao que em sua *performance* indica a presença de um traço cultural estilístico, mnemônico, significativo e constitutivo, inscrito na grafia do corpo em movimento e na vocalidade. Como estilete, esse traço inscreve saberes, valores, conceitos, visões de mundo e estilos. Se a oratura nos remete a um corpus verbal, indiretamente evocando a sua transmissão, a oralitura é do âmbito da performance, sua ancora; uma grafia, uma linguagem seja ela desenhada na letra performática da palavra ou nos vôlejos do corpo.(MARTINS, 2006, p.84)

<sup>65</sup> MARTINS, Leda Maria. “A oralitura da memória”. In. FONSECA, Maria Nazareth Soares (org.). *Brasil: afro-brasileiro*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

Íamos alinhavando. Liturgia, coro. Escrita de vozes, oratura. Palavra-corpo, corpo-palavra: oralitura. Literatura, memória, prática social afro-brasileira. Conhecimento. Episteme que insistiu em não morrer. Modos de operar no mundo. De intervir, de vir a ser. É disso que Mãe Beata aborda em publicação da Fundação Palmares<sup>66</sup> referindo-se a Monique Augras<sup>67</sup> que também está em *Caroço de dendê*. Fala de “metamorfose” de transformação consubstanciada na relação direta com os deuses, com os orixás, entre danças, cantos e batuques... E a fala retorna para Mãe Beata:

Às vezes eu paro para pensar: que transformação o Orixá me causa! Transformação esta de dignidade e harmonia em minha vida e em tudo o que eu me envolvi. Me lembro de uma grande psicóloga, Monique Augras quando ela fala no duplo e na metamorfose. Que linda metamorfose nós passamos nos entregando ao Orixá. (COSTA, s/d, p.86)

E falando em transformação, para finalizar o capítulo, recorremos a uma troca de carinho e gentileza entre amigos que vem de longe. Beata e Julio. Mãe Beata de Yemonjá e Júlio Braga. Ele faz as “orelhas” de *Caroço de dendê*, nas quais acentua sua condição de “testemunha ocular da luta de Beata pela vida e a vida de Beata que foi sempre uma grande luta.” E continua: “Assisti muitas vezes ao seu destemor, à sua determinação, à sua garra, e à sua graça, para vencer obstáculos...”. Agora testemunhava mais uma vez, participando como é condição de toda testemunha. Depois, ela escreve as “orelhas” de *A Cadeira de Ogã e outros ensaios*, livro de Júlio. Retribuiu manifestando alegria em poder escrever sobre o sacerdote Julio Braga. Declara: “Nossa convivência já data de muitos anos e, por isso, o tenho com um irmão de Axé.” Agradece e manda um recado cheio de sabedoria autoral: “Que a cadeira de Ogã seja ocupada na hora certa pela pessoa certa”.

<sup>66</sup> Disponível em <[http://www.palmares.gov.br/sites/000/2/download/revista\\_palmares.pdf](http://www.palmares.gov.br/sites/000/2/download/revista_palmares.pdf)>

<sup>67</sup> A autora de *O Duplo e a metamorfose – identidade mítica em comunidades nagô fez a contracapa de Caroço de dendê*. Em conversa com a autora, esclareceu-nos que na contracapa de *Caroço de dendê* devemos substituir a palavra *originalidade* pela palavra *oralidade*. O que para ela faz grande diferença e explica-nos: “Acho importante essa dimensão de transmissão oral, que além do mais, é transmissão de axé”.

### 3. PELOS “FIOS DE CONTOS”: MITOLOGIA AFRO-BRASILEIRA E EDUCAÇÃO.

Na Educação há mais de duas décadas, em salas de aulas públicas e privadas, testemunhamos, incluindo-nos, uma ignorância, um *não saber* significativo acerca da história e das práticas culturais afro-brasileiras. Não raro são folclorizadas ou demonizadas por, invariavelmente, trazerem a reboque símbolos das religiões de matrizes africanas, socialmente discriminados. A lei 10.639/03, substituída pela lei 11.645/08 que incluiu, além da obrigatoriedade do ensino de conteúdos relacionados às culturas de origem africana no Brasil, o ensino das culturas indígenas em território brasileiro, tem posto as escolas para repensarem seus planejamentos e a seleção dos materiais didáticos relacionados à questão. O que não acontece sem tensões e debates acalorados.

Antes mesmo de a primeira versão da lei entrar em vigor no ano de 2003, para nós já era uma questão, a urgência de uma reapropriação crítico-reflexiva dos conhecimentos relacionados à cultura afro-brasileira. Parecia-nos, ainda, que o exercício era necessário a partir de uma retomada histórica, tal como apontaram Morin (2000), Santos (2002) e Del Priori & Venâncio (2004), que indicam a importância de uma revisão dos “conteúdos supersticiosos”, dos “epistemicídios” e uma revisão sobre os “ancestrais africanos do Brasil”, respectivamente. Era a hora de buscarmos preencher o quanto possível a lacuna de uma formação que não atribuía valor a culturas diferentes da ocidental-cristã. Desafio aceito. E nesse movimento de busca chegamos ao mito afro-brasileiro. Logo, muito além de aprimorar conhecimentos, outrora desconhecidos, passamos a vislumbrar a possibilidade de repensar a própria dinâmica escolar a partir das práticas educativas, das concepções de conhecimento, e no sentido mais amplo, da Educação orientada por culturas afro-brasileiras. *Que contribuições poderíamos receber, acolher, de práticas culturais afro-brasileiras? Seria possível um diálogo entre mito afro-brasileiro e Educação?*

No caso, tomamos a mitologia, na vida, na obra, nos contos de Mãe Beata de Yemonjá para realizar o exercício que nos impusemos. Daqui por diante vamos apresentar questões que, a nosso ver, seriam relevantes para revermos práticas educativas, construção de conhecimentos, enfim, processos de educação em agências formativas como escolas.

Antes de analisarmos os contos apresentaremos dois depoimentos bastante significativos para nossa reflexão aqui: Regina de Exu e Amanda de Iemanjá, respectivamente, mãe e filha, as duas, membros do Ilê Omiojuaro. As conhecemos quando estivemos no “Feijão de Oxóssi”. Nosso primeiro contato foi com Amanda. Uma menina muito viva e muito curiosa. Estava no grupo que se aproximou quando estávamos com “bicho

chuchu-batata” nas mãos. Depois de ter brincado com ele, ficou conosco, indagando o que estávamos fazendo ali. Expliquei que estávamos estudando sobre as estórias narradas nos livros de Mãe Beata e os mostrei a ela. Pegou o livro *Caroço de dendê* e, vagarosamente, como quem está aprendendo a ler, o escrito, começa pelo conto que narra o nascimento de Mãe Beata. Declara euforicamente ser de Iemanjá. “Sou de Iemanjá como minha avó Beata!” Depois parte para o conto *O samba na casa de Exu*, p.27. Começa achando graça do nome do conto, dizendo que sua mãe é de Exu e que adora sambar. No meio da leitura parou, de súbito, para nos contar outra estória. Amanda tem uma prima que se chama Laramie, também do Ilê. Laramie escreveu em seu caderno os nomes dos orixás masculinos e dos femininos. Estavam brincando, aprendendo. Sua professora, depois de ter visto o apontamento, *arrancara e rasgara a folha do caderno da menina*, dizendo que aquelas anotações desagradavam a Deus. Amanda estava indignada. Manifestou não ter dito nada, mas que deu vontade de dizer que ela podia ter a religião que quisesse. Calou-se. Perguntei se ela havia dividido o ocorrido com sua mãe, no que asseverou. E continuou a leitura até ser seduzida por outra brincadeira com as demais crianças no terreiro.

A narrativa de Amanda nada tem de incomum com outras tantas narrativas de crianças que pertencem aos campos religiosos de matriz afro-brasileira<sup>68</sup>. De narrativas como essa fica para nós, de significativo, que a experiência foi vivida na escola, espaço, no caso, laico, e a discriminação, a intolerância, crime. A professora rasgou a folha de papel onde haviam escrito o nome de seus deuses, porque um outro deus, ou melhor, Deus não pode conviver e compartilhar. O raciocínio, assim, direto é para reforçarmos que a ignorância e a intolerância são primas próximas, nesse caso. E que promovem uma dinâmica de incomunicabilidade, entre as realidades diversas, de onde se originam os alunos e as alunas, recebidos nas escolas.

Na vez de Regina de Exu, que também é membro da CRIOLA, a ONG que cuida de empoderar mulheres negras, conversamos sobre processos de educação no Ilê, por meio dos itan, e sobre as resistências encontradas para vivê-los fora dele. Vejamos:

*“Tem estórias muito, muito interessantes. Dessa relação que Exu tem com a família, na coisa de ser o falador, o que comunica. Irmão de Ogum, irmão de Oxossi. Teve uma festa agora, estava muito bonita. Iemanjá de Janaína virada e atrás estava esse menino de Oxossi virado, outro menino de Exu virado e o*

<sup>68</sup> Ver GUEDES, Maristela (Stela Guedes Caputo). Educação em terreiros e como a escola se relaciona com crianças que praticam candomblé. [tese de doutorado] Rio de Janeiro, PUC-Rio, Departamento de Educação, 2005.

*outro menino de Ogum também. E os três dançando, atrás de Iemanjá. Iemanjá na frente com os três filhotes atrás. Eu fiquei me lembrando dos itan. Eu ficava assim: 'Meu deus, coitada dessa pobre alma! Três filhos e nenhum presta!' [risos] Os itan mostram a relação que eles tinham com a mãe, de um irmão com o outro. Aí, nisso, às vezes a gente se pega aqui, tendo a mesma relação. Por exemplo, eu e Adailton [Regina é Exu, Adailton é de Ogum e ela segue] Oxóssi sempre aquele menino quieto, nunca se envolvendo, né? Deixando a coisa acontecer, como se nada estivesse acontecendo com ele. E Ogum e Exu sempre metendo pau ou partindo pra cima. Pra mim no candomblé não tem o lado bom e o lado ruim. Isso a gente vê muito na igreja católica, que tem o bem e o mal, o que é certo o que é errado, né? [no candomblé] Vai ser certo, vai ser errado de acordo com o momento. Então, não é porque você fez uma coisa errada que você vai ter que carregar pro resto de sua vida. Naquele momento, aconteceu algo que você não agiu corretamente, mas os orixás, eles também são assim. Eles também agem com a cólera, eles agem com a emoção, com o coração, eles agem com a razão e nós vamos agindo conforme os orixás vão agindo."*

Educar-se a partir das indicações postas nos *itan* é encarnar relações interpessoais que comportam diferenças, por vezes, conflituosas. Todavia é lícito um trânsito permanente da *emoção à razão*, do *'coração' a cólera*, entre outros, todos legítimos na vida, sem condenação, sem culpa. Regina fala de sua preocupação com as crianças de candomblé, que só nas casas que freqüentam têm os referenciais afirmativos de sua fé. Fala da escassa produção de livros para crianças, de uma maneira geral, apresentando a mitologia afro-brasileira e diz:

*"São poucos os livros para criança. O livro de Yá [Refere-se à Mãe Beata], ele tem uma linguagem bem simples, mas para crianças de sete, de oito [anos], a linguagem ainda é difícil de entender, o final, o que o itan quer dizer. Para nós não, é tranquilo, a gente já sabe o que quer dizer aquilo. A mulher que vai 'pegar água na peneira', a gente já sabe o que quer dizer isso pra nossa vida. O que é pegar água numa peneira! Né? É o que a gente faz o tempo inteiro! Mas a criança, ela não vai conseguir entender isso, entender essa relação. É uma coisa que faz muita falta. [livros onde a criança possa encontrar referenciais da sua experiência cultural religiosa] Isso, pra gente, faz muita falta. E hoje em dia, faz muito mais ainda, porque a criança que não está dentro da religião, dentro da casa de Candomblé, ela não tem a menor noção do que é isso e nem vai ter. Não vai ter, porque a gente encontra dentro da educação, barreiras muito fortes e violentas, desrespeitosas. Por exemplo, a minha filha é uma menina de Iemanjá, é uma abia, gosta do candomblé. Ela gosta dessa vivência. Ela adora o orixá dela. Ela escolheu, dentro da casa, uma pessoa que vira pro orixá dela pra dizer que aquela ali é a dela. Ela tem uma paixão imensa por ele, que é o Everton. Everton é de Iemanjá. Ela viu Iemanjá de Everton, ela se apaixonou. Ela acha que Iemanjá é só aquela. Viram com Iemanjá, ela vai tomar benção a todas, mas a Iemanjá dela é a dele. E quando ela vem e ela não consegue falar... Nossa! Ela fica! É assim, se*

*a Iemanjá de Everton sair [do barracão para o quarto onde se desviram os orixás] você pode contar que ela vai sair atrás. E se ela não conseguir se aproximar, fica ali naquele corredor se arrastando na parede de um lado para o outro, parece um... Dizem assim:*

*- O que é?*

*- Ah! Eu queria falar com Iemanjá.*

*Aí, às vezes, ela chega lá e Iemanjá já foi, é uma decepção!*

*E ela já teve várias barreiras na escola por ela dizer:*

*- Ah! Eu sou de Iemanjá.*

*E a professora a mandar parar de falar aquilo. "Ah! Não pode ficar falando isso porque as outras crianças vão se aborrecer". Na verdade, não são as outras crianças; quem está se aborrecendo é a professora. Tanto que eu acabei tirando ela dessa escola. [Outro exemplo] Essa semana eu botei ela numa explicadora. No caderno dela estava a relação de orixás masculinos e orixás femininos. A professora viu. E a professora disse pra ela:*

*- Isso é uma coisa muito ruim, que desagrada a Deus.*

*Então, logicamente que na segunda-feira eu vou ter que estar lá [conversamos no sábado 10/05/08]. E ela está chateadíssima. Ela chegou aqui [no Ilê] e já contou pra todo mundo."*

Conhecer a realidade do aluno e respeitá-lo é um chavão pedagógico, bastante usual. É um chavão, lugar-comum e só, em boa parte das vezes. Os depoimentos de mãe e filha dão a dimensão de como as legislações afirmativas, no que diz respeito ao ensino de cultura afro-brasileira, vão ainda continuar intensas, densas, tensas dentro das escolas. Os depoimentos também contribuíram para reforçar em nós a percepção de que poderíamos arriscar a reflexão *no* e *com* os mitos articulando-os à Educação. E é o que, na seqüência, desenvolvemos.

Precisávamos selecionar entre os oitenta e um contos publicados aqueles que fariam parte desse capítulo e decidimos por privilegiar contos que tem por protagonistas *Exu* e *Iemanjá*, os orixás do *ori* de Mãe Beata<sup>69</sup>. Neles, além mantermos no foco, a autora investigada, julgamos ter encontrado subsídios para continuar a levantar questões como as que nos pusemos acima. E devemos confessar, a escolha por *Exu* deve-se, também, ao fato de o mesmo ser certamente o orixá mais demonizado, lido que foi pelo referencial cristão. Enquanto *Iemanjá* é, talvez, a mais aceita entre as *iabás*, pelo menos onde Mãe Beata nasceu, a Bahia, e onde escolheu viver, o Rio de Janeiro. As festividades do dia 2 de fevereiro, na Bahia, e do dia 31 de dezembro, no Rio de Janeiro, de certa forma comprovam o que

<sup>69</sup> Além da narrativa de seu nascimento, encontramos dezesseis contos em que seus orixás aparecem em primeiro plano. Dez dedicados a *Exu* e seis a *Iemanjá*. Destes vamos relacionar cinco contos com *Exu* e dois com *Iemanjá* onde aparecem como protagonistas.

supomos. Desta feita transcreveremos os contos selecionados agrupando-os quando percebemos questões afins entre os mesmos.

É preciso dizer, entretanto, que nossa reflexão parte de uma crítica, como em Benassuly, “à questão do controle e do poder [que] permeia as relações que estão postas no interior da escola (...) principalmente a partir do século XVIII”. (BENASSULY, 2002, p.186) Crítica ao paradigma político, econômico e cultural inaugurado com a modernidade. E que, de lá, vem se revitalizando. Referimo-nos especialmente à hegemonia da sociedade de mercado que tende a homogeneizar, diluir, padronizar, simplificar o que carrega *unidade feita de diversidade, um singular não por ser único, mas por ser plural*<sup>70</sup>.

### 3.1 – Exu, as mulheres e os modos de ensinar e aprender.

Nos contos de *Caroço de dendê*, logo de saída, um sinal: Mãe Beata começa o livro com contos em que Exu é personagem principal. Na escrita, como no ritual Mãe Beata atende primeiro a Exu. Vejamos:

#### *O samba na casa de Exu*

Uma mulher gostava muito de sambar. Não tinha um dia em que ela não procurasse um samba ou festa para ir. Não tomava conta da casa, dos filhos, nem do marido. Pegava uma garrafa de cachaça e se mandava, não podia ouvir o barulho da viola ‘tim... tim... tim...’, e do pandeiro “bakatum... bakatum... bakatum...”. A mulher já era conhecida de todos, e o marido dela vivia dizendo:

- Mulher... Deixa essa vida. Um dia você vai se dar mal!

- O samba nasceu comigo, não é você que vai fazer eu deixar meu samba com Deus e o Diabo – respondia ela.

Assim chegou Sexta-Feira da Paixão. Antigamente, esse era um dia de grande respeito. Ela ficou de dentro para fora da casa, inquieta, e o marido só olhando. Era quase meia noite, e ela disse:

- Hoje eu sambo nem que seja com Exu! Que troço besta acreditar em dia santificado.

Ela foi se deitar contrariada e começou a ouvir o som da viola e do pandeiro. Ela se levantou, pé ante pé, e saiu, pensando: ‘Está vendo tem sempre um que não acredita nessas coisas.’ Ela entrou em beco e saiu de beco, e chegou ao fim de uma rua, numa casa aberta, onde o samba estava comendo. Ela entrou.

- Agô? Licença? – pediu ela.

No canto, tinha um rapazola de chapéu panamá, roupa de linho bem engomada, que espiava muito. Ela entrou na roda e sambou, dizendo:

<sup>70</sup> Ver BENASSULY, Jussara Sampaio, “A formação do professor reflexivo e inventivo” In. LINHARES, Célia & LEAL, Maria Cristina (Orgs.) *Formação de Professores: uma crítica à razão e à política hegemônicas*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

- Você aí, o que está esperando? Não samba? Estou esperando você dar umbigada. Embora a casa não seja sua, venha sambar comigo.

Ele respondeu:

- E quem lhe disse que a casa não é minha? Você não disse que hoje você sambava, nem que fosse com Exu?

Ele começou a sambar e deu um estouro bem no meio do samba e sumiu. A mulher caiu ali mesmo, desmaiada. De manhã o marido não achou a mulher na cama e saiu à sua procura. Ele achou a mulher caída numa encruzilhada, falando bobagens. Ela nunca mais ficou perfeita nem pôde mais sambar.

*Caroço de dendê*, p.27

Esta é uma estória que trata do excesso, da desmesura de alguém que impõe acima de tudo e de todos as suas vontades, não importando inclusive tradições. Uma mulher que quer sambar, *que só quer sambar*. Insiste em sambar em dia, por tradição, interditado: Sexta-Feira da Paixão. O contato forçado dos escravos e seus descendentes com o cristianismo católico vai gerar, com os passar dos anos, um respeito ao acervo mítico dessa religião. Há nessa referência, para além do sincretismo, da dependência ao calendário litúrgico católico, arriscamos dizer, *um respeito profundo pelo outro*. Nada há de mais sagrado para os africanos e seus descendentes que *divindades ancestrais que zelam e cuidam de seu povo*. A paixão de Jesus Cristo, dia de recolhimento, é acolhido pelas religiões de matrizes africanas, entre muitas respostas, para nós, também pelo respeito à história de alguém que doou o seu *axé* na luta pelo seu povo e sua fé. Nesse sentido, de fato, Jesus não se transforma em Orixá, mas encarna uma peleja que possui um valor compreensível. *Como respeitar-se, respeitar as próprias tradições, se não se respeita, se não se compreende a do outro?* Disto nos falou Mãe Beata logo no primeiro capítulo. Contrariando o dia interditado, a mulher quer sambar nem que seja com Exu. Evoca justamente um orixá amoral, que é trânsito entre polaridades, entre bem e mal, bom e mau, por exemplo. Exu providenciou-lhe o pedido. Seguindo o som, percorreu caminhos de becos até encontrar, no fim de uma rua, uma casa aberta. Rua, uma casa aberta. Casa de Exu. Desafiado, evocado, samba com Yá até estourar e desaparecer transformando-se em som estridente. Yá cai desacordada na “casa aberta” de Exu, a encruzilhada. *E quando é resgatada não fala coisa com coisa e não pode mais sambar*.

O samba, como expressão musical, e dança arrebatada o corpo. É experiência sensória, sensual. Nasce o samba, segundo Sodré, “como inequívoca demonstração de resistência ao imperativo social (escravagista) de redução do corpo negro a uma máquina produtiva e como afirmação de continuidade do universo cultural africano”. Portanto, o samba possui um aspecto ritual que não deve ser banalizado, vulgarizado. Ainda, segundo Sodré (1998)<sup>71</sup>

<sup>71</sup> SODRÉ, Muniz. *Samba, o dono do corpo*. Rio de Janeiro: Mauad, 1998.

no sistema nagô o som equivale ao terceiro termo de um processo desencadeado sempre por pares de elementos genitores – seja a mão batendo no atabaque, seja o ar repercutindo nas cordas vocais. E o som da voz humana, a palavra, explica Juana Elbein dos Santos, é conduzida por Exu, um princípio dinâmico do sistema, ‘nascido da interação dos genitores masculinos e femininos’ (40). Por sua vez o *axé*, que confere significação aos elementos do sistema, se deixa conduzir pelas palavras, junto com o som, deve dar-se a presença concreta de um corpo humano, capaz de falar e ouvir, dar e receber, num movimento sempre reversível. (SODRÉ, 1998, p.67)

Podemos refletir a partir desse conto sobre a humanização do corpo e da força da palavra. O corpo como presença concreta, portador de movimento, de som... Que no samba se movimenta na síncopa, na falta que é preenchida por ele em deslocamentos e evoluções. Quando o corpo e a palavra se tornam coisificados perdem *axé*, a força vital, despotencializam-se. Nessa forma de compreender o corpo-palavra, carne-verbo, territórios de Exu, que recolheu todas as histórias do mundo para comunicar e fazê-las encarnadas nos iniciados, não há espaço para a desqualificação desse continuum. *Tudo o que se é e se conhece está no corpo, naquilo que pronuncia como pronuncia. Yá ignorou a ambivalência de Exu e em decorrência teve despotencializados seu corpo e sua fala. Barbosa afirma que “as forças de Exu, dependem de como é invocado, isto é da pulsação terrestre da pessoa que o evoca”*<sup>72</sup> (BARBOSA, 2006, p.156) Podemos inferir que nessa tradição o conhecimento envolve o corpo e a palavra sem dicotomias. *Corpo-palavra no conhecimento. A concepção de corpo que está presente nas práticas educativas afro-brasileiras, enunciadas em vários itãn, nesse inclusive, expressa marcas que o singulariza.*

*Como lidar com o corpo num contexto em que sua mercantilização o dessingulariza? Tornando-o padronizado, “igual” para todos. Como modelos a serem copiados, não raro negando referências de culturas não hegemônicas, como é o caso das culturas de matrizes africanas, ou então as transformando em mercadorias. A fala, a palavra, esvaziada de autoridade, de autoria, de reflexividade crítica, repete, reproduz muitas vezes o que manda o mercado: compre, consuma (consuma-se?). Como o corpo e a fala estão sendo mobilizados? Conhecer inclui o corpo e a fala de quem ensina e aprende? Como se dá o chamado do “corpo-palavra”? Consideram-se limites de alteridade?*

Yá desconsiderou *os outros*: quem era igual (Exu) e quem era diferente (Jesus). Em decorrência desse fato perdeu o viço. Morreu em vida.

De novo, uma mulher e Exu:

<sup>72</sup> BARBOSA, Maria José Somerlate. “Exu: ‘Verbo Devolutivo’”. In. FONSECA, Maria Nazareth Soares. (Org.) *Brasil afro-brasileiro*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

*O menino do caroço*

Uma mulher ficou grávida, mas não queria parir. Todos os dias, batia na barriga e xingava. Quando lhe perguntavam quem era o pai, ela respondia:

- É Exu.

As pessoas lhe diziam:

- Mulher, mulher... Você é doida! Como você ousa dizer isso? Você sabe do poder dele!

- Tanto sei que emprenhei dele – respondia ela.

Meses depois, nasceu uma criança muito bonita, com um caroço no meio da cabeça. Logo cresceu e não podia ter nada na cabeça, pois caía. Ele só vivia em lugares em que se vendia azeite-de-dendê e tomava muita cachaça. Quando alguém o mandava fazer alguma coisa ele perguntava logo:

- Você me dá um epô e otim?

Ele não atendia à mãe de jeito nenhum e jogava pedra em todo mundo.

Então, ele ficou doente, e disseram:

-Ô mulher, você faz um ebó para esse menino. Isso tudo é arte de Exu!

Mesmo sem querer, ela fez o ebó, porque já não agüentava mais as coisas que o filho fazia. Quando ela estava arrumando o ebó, o menino chegou em casa, foi chutando tudo,, comendo as coisas e dizendo:

- Mulher, não precisa levar nada para rua, pois eu estou aqui.

Nesse minuto, ela tomou um grande susto, começou a gritar e ficou louca. O menino saiu pela porta afora pra nunca mais voltar, deixando somente um cheiro de pólvora no ar.

*Caroço de dendê*, p. 29.

Outra vez Exu é desafiado. Responsabilizado pelo infortúnio da gravidez daquela mulher, por ela mesma. Não desejava assumir o aspecto criativo de Exu. Embora, ao que parece, não tenha evitado a gravidez. Gozara com Exu, com seu falo. (Re)Criá-lo e atendê-lo em suas necessidades, oferecer-lhe ebós não estava em seus planos. Contudo, nasce a criança que logo cresce. Bonita. Um caroço na cabeça (o falo) confirma a paternidade ou “*paternidade*”. Filho dele mesmo, coisa que só Exu. Autocria-se. Quando, finalmente, não vê alternativa e resolve dar-lhe o que é dele, já não é mais possível. Oferenda vencida. Não a reconhecia, causando-lhe constrangimentos na comunidade a que pertencia. Para trabalhar, precisa estar alimentado: cachaça e dendê. Assim é Exu. Conquistou esse direito<sup>73</sup>, o que é verificado em diversos itàn. Dessa vez sua indignação impede a mulher-mãe de sair com o ebó para a rua, pois já estava em sua casa. Chuta o que despreza e come o que lhe apetece. Sua transfiguração explosiva revela odores. Odores de pólvora. Fogo que é Exu. E desaparece, deixando-a louca. Ao que parece, Exu não se esquivou de compartilhar seu falo, o seu poder. No entanto, esperava contrapartida. O oferecimento de um ebó não deixa de ser um

<sup>73</sup> Em Prandi encontramos uma variedade de versões míticas que explicitam a primazia de Exu no banquete dos orixás. Ver PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos Orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

exercício de poder. Poder cuidar do outro, gestar-lhe. Poder recriativo que a mulher recusou. Pelo que considerava um infortúnio responsabilizou aquele com quem gozara.

Ora, o elemento que destacamos agora é justamente a complexidade do ato criativo, pelo que traz de responsabilidade pelas “crias” que rebentam sempre do encontro de pares. *A cria é a terceira pessoa ou a outra pessoa, entidade, elemento com o qual e para o qual é preciso estabelecer relação. Alimentar a relação.*

*Relação de ensino-aprendizagem: quem cria quem? Quem é cria de quem? Que tipo de alimento é servido aos pares envolvidos no ato criativo? De quem é o poder? O falo? É compartilhado? Quais são as contrapartidas? Esferas políticas, instituições, sujeitos; professores, alunos. Tensões? Abandonos? Abusos? Superações? Quando o poder não é pensado afirmativamente, numa perspectiva emancipatória as possibilidades de não haver “explosões” diminuem sensível e acentuadamente. O fogo lambe o que resta de esperança, de mudança. Um vazio de poder afirmativo é logo ocupado por um poder que achata práticas criativas. Um desafio é não haver uma receita. Os alimentos, os ebós, podem ser variados, infinitamente concebidos. Vai depender sempre dos pares, de suas singularidades. Aí, recorrentemente, o mercado<sup>74</sup> entra como limitador. No processo de padronização que já foi enunciado na reflexão anterior, ele “dá” a receita. Ela é única, e se alguma coisa falhar é por que não houve competência ao manipulá-la. A mulher personificaria o mercado nesse caso. Não se responsabiliza, apenas empresta o “corpo”. Exu a engravidou, ela não se deixou engravidar. O mercado dita e, muitas vezes, homogeneiza práticas educativas escolares. Se os envolvidos fracassam são incompetentes. É preciso avaliar e identificar onde se pode reencontrar o falo afirmativo em cada par. O que implica assumir compromisso, efetivo e constante, consigo mesmo e como outro.*

Contudo, se ficarmos apenas com a “moral da estória” deixamos de descortinar o que está presente, sem tanta transparência, mas que constitui da mesma forma a narrativa. Além do que já foi exposto até aqui, chamou-nos a atenção o fato de que nos dois contos inaugurais de *Caroço de dendê*, mulheres apareçam pondo em dúvida a ordem estabelecida. Determinadas, não temem a marginalidade. Nessa perspectiva, talvez, a força de Exu, dual, também as inicia numa nova condição. Transmutadas: ficaram “loucas”, livres de qualquer (auto)censura. Ficaram à margem. Narrativas iniciáticas que são, os mitos sempre nos

<sup>74</sup> Ressaltamos que estamos tomando o mercado como espaço de realização da ordem capitalista neoliberal, que a tudo, indiscriminadamente, transforma em mercadoria. Que pressupõem o consumidor sempre pronto a validar o seu discurso. Este esclarecimento é importante, pois o universo nagô comporta o mercado regulado por Exu. Ver OLINTO, Antônio. “O Mercado e o sagrado: reflexões” In: VOGEL, MELLO & BARROS. Galinha D’Angola: iniciação e identidade na cultura afro-brasileira. Rio de Janeiro: Pallas, 2001. Ver, também, na mesma obra “O mercado: a dimensão sociológica e cosmológica de uma lição de coisas”.

defrontam com a mudança, com as superações. Desafiar o instituído pode fazer surgir uma nova realidade<sup>75</sup>. As punições podem assumir um caráter emancipatório. Desaprisionando. O feminino como elemento que gesta o novo: outros modos de ser e estar no mundo. Devir. *Em que medida a superação dos impasses na Educação não precisa de ousadia e determinação para romper com práticas educativas que aprisionam autorias? Autorias que fecundassem e gestassem práticas pedagógicas e educativas que redescobrissem materialidades e imaterialidades expressivas como conteúdos a serem dinamizados? O que temos ensinado e como temos ensinado tem nos ajudado tornar os espaços educativos como espaços de prazer, de descobertas? Faz-nos cantar a “Balada do Louco?”*<sup>76</sup>

O próximo conto compõe com os dois acima uma tríade de mulheres que desafiaram Exu.

Trata-se desta vez do *segredo*. O segredo é o que propicia a manutenção do mistério que alimenta a fé. Receber a decifração de um enigma é um privilégio para o ouvinte a quem foi confiada. E Iyá Inâ pensava diferente. Acompanhemos a estória.

*Iyá Inâ*

“Iyá Inâ era uma negra muito bonita, mas tinha um problema: toda vez que falava botava fogo pela boca. Isso por causa de um segredo que Exu lhe contou e que ela falou para as outras mulheres. Exu ficou com raiva, mas ficou calado. O que fez ele? Fez um banquete, foi até a casa dela e disse:

\_ Olha minha irmã, eu gosto muito de você. Devo muitos favores a você e quero retribuir. Como eu sei que você gosta muito de comer, eu fiz um jantar para a gente.

Ela aceitou pois era muito gulosa. Exu disse com seus botões:

\_ Agora que eu me vingo. Ela me paga.

Exu marcou o dia do jantar e no dia ela estava lá. E o que fez Exu?

Foi para o mato e pegou uma folha chamada yxaná, que misturada com outros elementos tem o poder de produzir fogo. Ele fez um gostoso refogado e deu para ela comer. Quando acabou, que ela se empanturrou bem, Exu lhe disse:

\_ Você já viu? Araruta tem seus dias de mingau e hoje é o dia da minha vingança.

\_ Ela gritou:

\_ Oiii!

E quando Iyá Inâ gritou, saiu fogo pela boca. Ela perguntou:

\_ Por que você fez isso?

\_ Você se lembra do segredo que eu te confiei? Pois é, você não guardou! Agora, toda vez que você falar, vai botar fogo pela boca, e todos os seus filhos vão ter um olho só, na testa – respondeu Exu.

<sup>75</sup> “Este é o trágico dilema dos oprimidos, que a sua pedagogia tem que enfrentar. A libertação, por isto, é um parto. E um parto doloroso. O homem que nasce deste parto é um homem novo que só é viável na e pela superação da contradição opressores-oprimidos, que é a libertação de todos. A superação da contradição é o parto que traz ao mundo este homem novo não mais opressor; não mais oprimido, mas homem libertando-se.” FREIRE, Paulo. *Pedagogia do Oprimido*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1987.

<sup>76</sup> Composição de Arnaldo Baptista e Rita Lee.

E assim foi a desventura de Iyá Inâ por não saber guardar segredo. Até hoje quando ela fala bota fogo pela boca. Todos deviam seguir esse ditado: boca fechada não entra mosca.”  
*Caroço de dendê*, p. 103.

Pela boca que saiu o segredo entrou o fogo que a impede agora de falar sem ser notada. Exu, o verbo, aquele que recolheu todas as estórias do mundo e as entregou ao oráculo de Ifá, não admite não ser ele o informante, o comunicador. Ao entregar-lhe o segredo, a estória, não lhe entregou a tarefa de espalha-lha. Não tinha essa permissão. Quem sabe tivesse que ter dado ebó para fazê-lo. Exu, como é de praxe, vinga-se. Não aceita ser traído, sobretudo quando partilha o seu poder. O vínculo de fidelidade quebrado provoca reações terríveis do orixá.

Porém, *o segredo traduz-se num conhecimento significativo para quem ensina e para quem aprende. No ensino e na aprendizagem, quem tem “o segredo”? Quem pode revelá-lo? De quem é o poder de ensinar e o de aprender? Os “segredos” podem ser permutados? No conto, Iyá Inâ só recebeu, não segredou nada. De fato, essa não é a queixa de Exu. Em contrapartida, Iyá Inâ não revelou o segredo a todos indiscriminadamente, revelou-o apenas às mulheres. Se o segredo traduz-se num conhecimento significativo para quem ensina e para quem aprende, provavelmente o conhecimento revelado era significativo para o coletivo de mulheres daquela comunidade. E, então, Iyá Inâ desobedece em favor de suas parceiras. Cumplicidade. A circulação de conhecimentos significativos deve ser algo restrito e particularizado? A mulher desafia e passa a bafejar fogo. Repara-se que ela não se rende à vingança de Exu. Não se cala. Agora sua fala é quente. Calorosos falares. Quem sabe ainda mais ouvida. “Em boca fechada não entra mosca” decerto. Entretanto, não há mosca para se aproximar do fogo, que possa produzir ruído ou desvio no que pode e precisa ser “segredado”.*

Novamente encontramos a história de formação de Mãe Beata, a qual tendo a tradição por referência, estabelecia movimentos de ruptura e religamentos com a mesma. Faz-nos lembrar de como, menina, ainda “furtava”, transgredia anotando, escrevendo escondida, conhecimentos e prescrições que testemunhava na relação com Anísio e Olga, seus iniciadores diretos. Gestos que ao mesmo tempo mostram respeito e admiração à tradição que vivia. Arriscamos dizer que as protagonistas não deixam de revelar traços determinantes da personalidade forte da autora. Mais uma vez apontamos para o caráter autobiográfico de suas narrativas.

### 3.2 – Oxalá e Exu: o velho, o novo nas práticas educativas.

A estória, agora, trata de um (des)encontro de orixás: Exu e Oxalá. Vejamos:

#### *Exu e a lagartixa*

Exu sempre teve muitos problemas com Oxalá, pois ele não queria receber suas ordens. Um dia, Oxalá pediu a Exu que fosse procurar um camaleão, pois ele tinha que ter um em sua casa, pois o mesmo faz parte e sua vida. O que fez Exu? Ficou matutando e disse com seus botões:

\_ Agora veja! Este velho querendo me fazer de empregado dele. Como é que pode?! Eu que tenho tanto poder! Poder de plantar uma semente hoje e a mesma germinar, crescer e dar frutas deliciosas no mesmo dia, de fazer chover e fazer sol na mesma hora, de dividir um ser humano em dois e de um lado ser um homem, de outro ser mulher, de matar, um pássaro hoje com uma pedra que joguei ontem. Vou mostrar a ele quem sou eu!

E saiu. No caminho encontrou uma lagartixa, passou a mão e a transformou em camaleão. Ele a levou para Oxalá, pensando que o estava enganando. Chegou fingindo que estava feliz porque estava fazendo um favor para Oxalá, que lhe disse:

\_ Modupé! Obrigado meu amigo. Agora eu vi que você gosta mesmo de mim, e é de minha inteira confiança. Ponha o camaleão aqui perto de mim.

Exu, pensando que enganava a Oxalá, perguntou:

\_ Está satisfeito, babá?

\_ Como não haveria de estar? Eu vou pôr o nome dele, Omonilê – respondeu Oxalá.

Oxalá soprou para a lagartixa, que mudou de cor, ficou cinza e começou a subir pelas paredes. Exu saiu correndo, envergonhado. Logo, você veja, não se deve menosprezar os mais velhos. É por isso que a lagartixa também é filha de Oxalá, e não se deve matar quem é filho de Oxalá.

*Caroço de dendê*, p. 95.

Exu disputa com Oxalá prestígio na relação com Olorum. Sendo o primeiro, contudo, não é o mais velho: aquele que todos respeitam, sobretudo porque a ele foi dado o domínio sobre a criação do mundo, dos homens. Exu, enciumado, participa deste evento provocando em Oxalá, também chamado Obatalá, uma sede imensa enquanto o orixá realizava a tarefa determinada por Olorum. Faz isso porque Oxalá não deu ebó para propiciar sucesso no ato da criação. A sede de Oxalá foi tanta que, encontrando vinho de palma no caminho, o consumiu até embebedar-se. Caindo em sono profundo, “perde” a realização da tarefa para Odudua, que, acompanhando de perto o acontecido, apresenta-se a Olorum em condições de criar a Terra, até porque oferecera o ebó recomendado. Ficando Oxalá, depois de retratar-se com Olorum, responsável pela criação de tudo o que nela fosse habitar.



Ilustração 5 – Orixás: Carybé

Oxalá é um orixá funfun<sup>77</sup> de grande poder. Possui um grande prestígio entre os demais orixás o que Carybé torna explícito na imagem acima.

Se Exu é o primeiro, na roda, no xirê ancestral dos orixás, Oxalá é o último, “última instância”, o mais próximo de Olorum, o Deus Supremo dos Orixás, dos humanos, de todos os seres. Princípio e fim. Tensão. Oxalá quer um camaleão e recorre a Exu. Este não nega o pedido. Faz-se passar por quem atenderá ao pedido com presteza. Supervaloriza-se na relação com *o velho*. Julga-se astuto. Camaleonicamente, mimético, quer ludibriar Oxalá, que, (re)conhecendo as artimanhas de Exu, do mesmo modo mimetiza uma crença na disponibilidade de Exu. Este, indignado com o velho, prepara a tapeação. Transforma uma lagartixa, com o toque de sua mão, em camaleão. Produz uma farsa, tocando-a, burilando sua superfície, sua aparência. Oxalá agradece e batiza o *camaleãolagartixa* de “omonilê” – filho da casa – casa de Oxalá. Dando-lhe um nome, Oxalá a aceita, integra “o que não era para ser”, ao aceitá-la, impõe-lhe seu axé, seu sopro, hálito, água, suas águas. Lavando-a, libera-a para ser quem é. Fora iniciada. Desejando *o* camaleão, integra *a* lagartixa. Masculino e feminino. Nas conversas com Mãe Beata encontramos uma fala esclarecedora quanto a Oxalá:

*“Ninguém tem a verdadeira comprovação se é homem ou mulher, se é feminino ou masculino. Nós, seres humanos, temos dois hormônios: masculino e feminino. Pergunta-se por que Oxalá usa ekodidé? E por que Oxalá veste saia?! Porque não se descobriu a sua verdadeira sexualidade... É o mesmo com Odudua...”*

<sup>77</sup> Branco.

Destacamos a questão dos gêneros que aparecerem integrados numa divindade ligada à criação. No caso do velho orixá, não se trata de transformar-se periodicamente em masculino ou feminino, como acontece com outros orixás. Mas de *integrá-los* como fontes geradoras, criadoras de vida, de axé.

Que reflexão pode propiciar, a existência de uma divindade mais madura, mais velha, que potencializa em si mesmo *masculinofeminino*? Para nós, significa que pouco importa qual gênero, sexo ou orientação sexual para uma existência criativa. *Como andam as práticas educativas que apontam e consolidam (pré)conceitos de gênero, sexo e orientação sexual? Em que medida aprende-se a equidade entre os gêneros e a diversidade de orientação sexual como um direito da pessoa?*

Há outra questão: as características dos animais acolhidos por Oxalá chamam atenção. Miméticos; ágil a lagartixa, lento o camaleão, focal a lagartixa, multifocal o camaleão. Répteis, o camaleão e a lagartixa; ele, agressivo, ela, inofensiva. Na cauda dele, um chicote para o predador. Na dela, uma surpresa: é capaz de soltá-la para fazer crer ao predador que conseguiu seu intento. Refaz-se! Água, terra, ar, desafio à gravidade. Fogo. Habitam, preferencialmente, regiões quentes. Básicos, esses elementos em conjunção com os “omonilê”, os “filhos da casa”, filhos da Terra – os seres humanos – são matrizes e motrizes *naturoculturais* que produzem condições materiais e imateriais de existência. Adotam, sempre, entre uma polaridade e outra: “camaleão”/“lagartixa”, um movimento ininterrupto. Frequentemente, mimetizam para sobreviver. Num jogo de aparências mais ou menos superficiais, camuflam-se, expõem-se, devoram-se, amam-se... Vivem.

Com esta estória encerramos ajuizando sobre as relações etárias. Sobre ser novo, ser velho. Para tanto retornaremos ao final do conto. Exu saiu correndo envergonhado. Desmascarado por Oxalá, distância-se derrotado pela sabedoria do mais velho – que inverteu o jogo, que pregou uma peça. Para o mais velho, a sagacidade do mais novo, a sua contribuição na constituição dos elementos de sua casa – *interioridade/intimidade* – era importante para o estabelecimento de uma harmonia. O mais novo recebeu com humilhação a prestação de serviço que lhe foi confiada. Não compreendeu *o poder* que Oxalá o entregara.

Sim, em culturas tradicionais, é comum o respeito ao mais velho. O velho possui um saber memorável que se transforma em referência para os mais novos. Tem o poder de oferecer a um grupo percepção de pertencimento. Entretanto, neste caso, o poder do mais velho que, aqui, note-se, é a própria sabedoria, contava com a do mais novo. O qual deu outra solução para a missão que lhe fora confiada. Note-se, ainda, que o velho não estava ensimesmado, dialogando apenas com seus iguais. Sabia da traquinagem de Exu e precisava

dela. Portanto, o “velho”, nesta perspectiva, é algo que não existe fora de uma relação (re)criativa com o “novo”. A insubordinação de Exu é acolhida por Oxalá e possibilita, de avesso, à integração dos elementos já citados acima. A transgressão que Exu cometeu não podia ser assimilada em toda a sua complexidade por ele mesmo (o mais jovem), naquele momento. O desafio ao instituído gera, de fato, medo e peso, culpabilização. Nesse caso desobedecer envergonha. Ao mesmo tempo, o distanciamento espaço-temporal de Exu pode encetar uma maior compreensão sobre o que fizera. Fazê-lo compreender que sua artimanha contribuiria mais do que imaginava. Negar-se a fazer algo pode ter a ver com não poder/saber realizá-lo, naquele momento, e buscar solução aproximada para a questão apresentada. *O que pensar sobre “velhas” e “novas” práticas educativas recorrentemente antagonizadas em “tradicional”, o velho e “construtivista”, o novo, no senso-comum acrítico da linguagem pedagógica? O que um pode acolher do outro, criticamente? Sem oposição paralisadora, mas troca efetiva?*

### 3.3 – Exu: integrar o insólito ou decretar a morte do diálogo.

#### *Exu e os dois irmãos*

“Vocês sabem que Exu não gosta de ver ninguém em paz, nem muito menos feliz. Para a pessoa adquirir tudo isso tem que fazer um acordo com ele, se não nada vai bem. E foi o que aconteceu com um homem que tinha um sítio junto com seu irmão. Os dois eram muito amigos e muito religiosos. E exu dizia:

- Agora, vejam! Esses dois negros, sendo das minhas raízes, só vão rezar! Como pode? Será que eles acham que os mitos dos nossos ancestrais não vão lhes ajudar e não têm força? Eu vou fazer eles verem, eles vão ter que me procurar.

Os dois irmãos, todo dia 19 de março, plantavam feijão e milho, pois eles diziam que se plantassem nesse dia, que era de São José, no dia de São João eles colhiam. Eles arrumaram a terra, araram tudo e um plantou uma caixa de milho e outro, uma de feijão. O que Exu fez? Chegou na roça e tirou as sementes e trocou tudo. Onde era feijão ele plantou milho, onde era milho ele plantou feijão. E ficou esperando nascer. Os irmão só diziam:

- Esse ano vamos ter boa safra. Eu de milho e você de feijão.

E Exu só esperando. Lá um dia deu uma chuva e os grãos cresceram com uma força danada. Onde era feijão saiu milho, onde era milho saiu feijão. Tal não foi a surpresa dos dois irmãos! Eles aí começaram a discutir:

- Olha, você viu que o feijão ia dar melhor preço, foi lá e roubou os meus grãos que eu já tinha semeado.

O outro disse:

- Que nada homem. Deixe de maluquice. Como eu podia fazer isso? Arrancar o seu feijão e botar o meu milho?

E começaram a discutir, saiu pancadaria e tudo. Exu se acabando de rir. Os dois irmãos brigaram, dividiram o sítio ao meio e não mais se

falaram, ficando inimigo eternos. Exu sem que os irmãos desconfiassem da tramóia dele, chegou de mansinho e disse:

- O que está havendo que vocês tanto brigam?

Os irmãos responderam:

- Pra mim ele morreu.

- Pra mim você também morreu, ladrão.

Exu disse:

- Olha, eu vou fazer vocês se unirem e acabarem com essa contenda.

Eu sou Exu. Eu quis mostrar para vocês dois que os mitos das suas raízes, do país de que vocês chegaram até aqui, têm os mesmos valores que os outros, e talvez até mais, pois são milenares. Como vocês acham que os outros, não os da sua cultura, podem ter mais força? De hoje em diante, vocês vão voltar ao que eram e a ter tudo.

Pois assim foi. Eles começaram a ter fé nos orixás e recomeçaram uma nova vida.”

*Caroço de dendê*, p. 99.

É sabido, por meio da transferência de “boca a ouvido”, que nas comunidades-terreiro, onde a experiência mítica afro-brasileira se materializa, todo e qualquer trabalho deve começar com um tempo oferecido a Exu. Ainda que seja uma cantiga apenas, deve ser-lhe oferecida para poderem entrar em atividade. O exercício do poder. Eis uma das competências desse orixá sutil. Então conjecturamos: *Exu pode ser um “lugar” nos seres humanos, que exige respeito, que não pode ser negligenciado? Cumprir as “obrigações” com Exu pode ser traduzido como oferecer a si mesmo, e ao outro, atenção crítica e reflexiva, necessárias para o exercício do poder conjunto e criativo? Cada um teria seu Exu, ou seja, um poder, para manipulá-lo, contudo, sendo necessário oferecer tempo de si mesmo, oferecer a si mesmo a atenção necessária para o exercício do poder? No mito, o não reconhecimento de Exu, de seu aspecto criativo, causa uma rigidez, um impedimento para lidar com o insólito, com o inesperado no curso da vida. O que foi planejado e executado tem que dar o resultado esperado. Qualquer resultado imprevisto, inviabiliza soluções criativas e (re)construtivas, mas o contrário. Que atenção ao poder afirmativo estaríamos dando em momentos de planejamento e replanejamento das práticas docentes. Os resultados, quando frustrados são reavaliados ou a morte é decretada pela dificuldade de diálogo?*

Segundo Mãe Beata, Exu é, muitas vezes, mais importante no Aiê que Olorum. Como o dinamizador, comunicador *do* e *no* universo, media as relações entre os seres, estando presente em todos e em todos os momentos. Talvez porque Exu seja esse orixá desterritorializado no tempo e no espaço, de ontem e de hoje, daqui e dali, impossível de discipliná-lo, talvez por isso, tão incompreendido e demonizado, pois não oferecendo certezas, abre sempre uma nova possibilidade, outros caminhos a escolher. Hora de viver em desafio. Retornemos a sua fala: “Exu sou eu, é você, Exu é o momento, Exu é o som, Exu é a

diversidade, Exu é a alegria e a harmonia, é a tristeza, Exu é o coito carnal, Exu é o nascer de uma criança, Exu é tudo, Exu é o primeiro.”

### 3.4 – Iemanjá: sabedoria e limite nas relações de aprendizagem.

É comum encontrarmos contos de Mãe Beata que dialogam entre si. *Caroço de dendê* e *Histórias que minha avó contava* apresentam, internamente e entre eles, contos que se relacionam pelos conteúdos e personagens. É o que acontece com *Aramaçá* ou *Aramaçam*: o peixe que é *euó* para os filhos de Iemanjá. O primeiro, publicado em *Caroço de dendê* (1997), anuncia a quizila, mas não justifica a mesma. Somente sete anos depois, em *Histórias que minha avó contava* (2004), é que ficamos sabendo o porquê da quizila. Vamos aos contos na ordem em que foram publicados:

#### *Aramaçá*

Esta história eu dediquei a aramaçá, que é um peixe que tem a boca torta. Eu vou contar uma história sobre uma filha de Yemanjá muito teimosa.

Existe um peixe que tem a boca torta. Ele é chato, e é um dos maiores euós de Yemanjá. Euó quer dizer quizila. Um dia, o marido dessa filha de Yemanjá trouxe uma enfeira de aramaçá. Ficou contente, pois ela era louca por peixe.

\_ Ah! Graças a Deus! Graças a Olorum! Hoje eu vou comer peixe.

Ela sabia que este peixe quem é de Yemanjá não come, mas, por teimosia, fez uma moqueca com bastante azeite de dendê e azeite doce. Ela fez moqueca e deixou em cima do fogão para esfriar, e foi lavar roupa enquanto o arroz e o feijão cozinhavam. Ela, então comentou com a vizinha:

- Olha eu não lhe disse que esse negócio de euó é invenção, é ilusão? Eu fiz a moqueca... limpei o peixe, temperei... Tá cheirando. Você tá vendo o cheiro?

A vizinha disse:

- Tô. Tá me cativando. Eu acho que eu vou comer com você. Quando ela acabou de lavar a roupa, que foi destampar a panela dos aramaçás para comer, os aramaçás estavam todos vivos, mexendo os olhos e a boca. Elas saíram correndo, tanto ela quanto a vizinha, e não comeram o peixe. Tudo isto para você ver, cada qual no seu cada qual! Se a pessoa tem o seu orixá, tem que respeitar o euó daquele orixá para não criar complicação para si mesmo.

*Caroço de dendê*, p.93.

#### *Aramaçam*

Iemanjá estava na beira do mar penteando seus lindos cabelos e ajeitando suas vestes de algas verdes e fluorescentes quando olhou para o lado e viu um lindo peixe prateado nadando perto dela, esse peixe chama aramaçam, percebendo que a maré estava subindo ela perguntou ao peixe:

- Aramaçam, aramaçam a maré enche ou vaza?

O peixe fazendo uma cara muito feia para Iemanjá repetiu a pergunta com a boca torta:

- Aramaçam, aramaçam, a maré enche ou vaza?

Iemanjá vendo o seu desdém disse:

- Peixe você não me conhece eu sou a dona de tudo isto, e de agora em diante você vai ficar com a cara torta.

Esse peixe é uma grande quizila dos filhos de Iemanjá, não devendo nunca ser comido por eles.

*Histórias que minha avó contava*, p. 38.

Estaria explicado o motivo da interdição, do limite? Aramaçam julgou óbvia demais a questão posta por Iemanjá? E por isso debochou, repetindo a questão com desdém? *O que significa desprezar o que já se sabe? O que significa atribuir ao que já se conhece, ao "velho", um não valor? E, por conseguinte, manifestar certa soberba por saber? Iemanjá, divindade ligada à comunicação não pode suportar a arrogância de Aramaçam. Neste caso, a transgressão não se constituiu numa transformação afirmativa como vimos em contos anteriores. E a ira de Iemanjá decretou que o peixe tivesse marcada, justamente, a boca. E o proíbe, como alimento, a seus filhos. Proibindo, queria ela evitar o "consumo" da arrogância, do desdém, a uma sabedoria que se revitaliza justamente pela repetição. Em Caputo & Passos (2007) vimos a importância da repetição no aprendizado nos terreiros, quando relatam sobre a entrevista que realizaram com José Beniste:*

Em entrevista com 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. (CAPUTO & PASSOS, 2007, p. 99)

E no conto em que o peixe é preparado, como alimento, precisamente por uma filha de Iemanjá, temos a transgressão duplamente sinalizada. Na primeira, desprezando o que sabe, o que aprendeu pela repetição, a mulher não resiste e cozinha o peixe. Na segunda, o peixe é revivificado ao fogo! Não morre. Não está morto o ensinamento inicial. Desta vez, a ira de Iemanjá devolve a vida ao peixe e ratifica o poder de sua palavra: meus filhos não comerão Aramaçá!

*Que "fogo" deve revivificar conhecimentos primordiais na escola? Quais são eles? Como lidar com repetição de forma (re)criativa? Como se pode continuar vivo, em situações altamente adversas, como é o caso de uma parcela significativa de escolas no Brasil?*

Continuar *vivo* seria continuar acreditando na possibilidade de se construir conhecimentos significativos para uma comunidade interessada. No caso, compreendemos

que a construção coletiva, em rede e em roda, isto é, na qual todos participam e aprendem fazendo, produzindo um fluxo contínuo na circulação dos saberes, pode ser uma contribuição valiosa para escolas, ainda, tão marcadas por uma hierarquia e por uma disciplina, na qual o mais novo nada pode a não ser repetir sem experimentar. De fato, há hierarquia nas relações de aprendizagem no candomblé, pois os ensinamentos dos mais velhos devem ser respeitados. Todavia, ser mais velho não tem nada a ver com a idade cronológica, mas com a idade iniciática. Assim, uma criança iniciada é mais “velha” que um adulto não iniciado. Dessa maneira, podem compartilhar conhecimentos com os mais velhos em idade, que outros não podem compartilhar. Quando chegar a hora, os demais vão aprender fazendo, como sempre. Ao se iniciarem “verão, repetirão, aprenderão” como pontuou Beniste em Caputo & Passos (2007). *Assim, o segredo, o conhecimento que é significativo para uma coletividade, não pode ser aprendido fora da ação. E a partir daí cada um vai estabelecer sua relação pessoal com o conhecimento que pertence a todos.*

Terminamos o capítulo com uma contribuição de Adailton que revela como o contato com a sabedoria de Mãe Beata, de outras ialorixás e de babalorixás, pode contribuir para o mundo da escrita, da História, da Educação:

*“Pessoas como Mãe Beata, como grandes ialorixás, são pessoas que têm uma outra vivência, que foge um pouco dessa realidade cartesiana. Podem contribuir para o mundo da História, para o mundo da escrita. Enriquece mais. Eu gosto muito de beber nessa fonte, saber que tive um pouco dessa vivência, viver um pouco nesse mundo [mítico afro-brasileiro] que acaba virando uma ilha. Ilha cada vez mais consumida por um mar lógico, um mar de pensar individualmente, um mar de pensar racionalmente, mas que pode ser enriquecedor para a História, para a Ciência, para o mundo”.*

A fala de Adailton é a de alguém que costuma dizer que tem utilizado os conhecimentos construídos na Academia como ferramenta para continuar sendo quem é<sup>78</sup>. Expressa o que para nós foi um ponto de partida: parece ser possível buscar um pensamento mais complexo, mais rizomático. E as revisões no pensamento dogmático da ciência darão uma importante contribuição para a construção e o fluxo desse pensamento. Pensamento que abarcará saberes tecidos com outros fios. No nosso caso ensaiamos esse fazer reflexivo com os “fios de contos” de Mãe Beata de Yemonjá, sujeito participante *na* pesquisa: crítica, generosa e bem humorada.

---

<sup>78</sup> Adailton Moreira Costa cursa o 7º. Período do Curso de Ciências Sociais na Pontifícia Universidade Católica – RJ.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A produção mítico-literária da ialorixá Beata de Yemonjá nos colocou frente a sua experiência na vida, sua experiência no candomblé, instituição religiosa, envolta em práticas e ritos que definem o comportamento de seus adeptos dentro e fora dos espaços sagrados. Os *itan*, as narrativas míticas, jogam papel importante na formação dos adeptos da religião dos orixás. São eles, bem interpretados pelos babalorixás e ialorixás, que vão estabelecer os códigos de conduta entre iniciados e iniciados, iniciados e não iniciados, iniciados e seus orixás.

Os *itan*<sup>79</sup> ditam práticas educativas que garantem a manutenção da instituição religiosa. Transmitidos oralmente, ainda hoje, de forma predominante, muitos se encontram registrados por escrito: apontamentos em cadernos privativos aos sacerdotes ou, tornados públicos por pesquisadores das mais diversas formações, inclusive por sacerdotes. Nesses casos, inclui-se Mãe Beata. Em sua vida, realizou-se, materializou-se a expressão inteira de seus orixás da comunicação: formou-se simultaneamente abiã, compiladora, iaô, escritora, ialorixá, autora. Religiosa, leitora e literata.

O acervo “*ora(l)iterário*”, a mitologia afro-brasileira possui registros não só de experiências mítico-religiosas, mas também da história do Brasil escravista por suas personagens e ambiências. Portanto, são registros que oferecem elementos para investigações que vão além da religião. Tratam da vida além do candomblé. São, muitas vezes, crônicas de um cotidiano negado pela cultura dominante, mas fortemente presente na vida de milhões de brasileiros. O que apontamos quando tratamos de *Tude*, a que carregou balaio d’água na cabeça, mas que também é o caso, por exemplo, de *O Galo de Pai Tonho* que trata do romance entre uma escrava, *criada de dentro* e um negro, *escravo reprodutor*, caso de *Tomazia*, escrava filha de um senhor de engenho, de *O bem-te-vi falador*, *A arca maldita* que, entre outros, vão descortinando as tensões do cotidiano da sociedade escravista e pós-escravista.

---

<sup>79</sup> Os mitos são criados e recriados no e a partir do sistema oracular da religião dos orixás: o Candomblé, originário do complexo gêge-nagô. Seus representantes chegaram ao Brasil com a diáspora africana desde o século XIX. Os mitos rememoram um passado remoto para explicar questões do presente. Nesse sentido a noção de tempo aí expressa evidencia uma concepção circular e não escalar, datada como o tempo histórico. A repetição do passado aqui e agora. O presente como algo que tem seu correspondente no passado e que pode ser revelado para melhor ser compreendido e (re)vivido. Ver PRANDI, Reginaldo. “O candomblé e o tempo: concepções de tempo saber e autoridade da África para as religiões afro-brasileiras”. IN. *RBCS* Vol. 16 n°. 47 outubro/2001. Organizado pelo mesmo autor, *Caminhos de Odu* de Agenor Miranda Rocha, publicado pela Editora Pallas é certamente a mais rica fonte primária brasileira de mitos.

Assim como outras mitologias fizeram-se Literatura<sup>80</sup>, a recomendação da leitura de estórias do acervo afro-brasileiro pode ser uma chave importante para o (re)conhecimento da cultura afro-brasileira: plural não só nas acentuadas marcas africanas, mas plural também pela presença de outras culturas, não africanas. Afro-brasileiro, ratificamos, quer dizer algo híbrido, nada guetificado. Em muitos contos vamos encontrar referência a diálogos, fusões, justaposições de culturas variadas. E nisto reside uma experiência de leitura complexa. Abre caminhos para se pensar a dinâmica da vida que insiste em fundir, misturar, agrupar. *Viabiliza-se para além da tolerância, a aprendizagem do respeito às diferenças.*

Na interface que este trabalho apresenta com a História, neste caso, com a História de Vida e da Cultura, concebemos que a mesma, ou ainda, a sua narrativa, é constituída com “restos” que, como rastros, seguimos armando *com a e na* escrita, teias compreensivas. Contudo, muitas das “sobras” nos escaparam e, então, precisamos declarar que a narrativa produzida com os elementos que reunimos, separamos e integramos tem limites que, se de um lado, não invalidam a sua construção, de outro faz-nos deixá-la aberta e inacabada. Outros arranjos, então, seriam possíveis e certamente trariam contribuições, marcando consenso ou não com o que foi produzido aqui. Contudo, para nós, o mais importante é justamente o debate, a discussão. É nela que se funda uma luta pelo não “esquecimento”. Gagnebin põe a questão da elaboração do passado, da memória, da luta contra o esquecimento, dizendo:

Há um esquecer natural, feliz e necessário à vida, dizia Nietzsche. Mas existem também outras formas de esquecimento, duvidosas: não saber, saber mas não querer saber, fazer de conta que não se sabe, denegar, recalcar. (GAGNEBIN, 2006, p.101)

Nossa questão foi, desde o começo, destacar a relevância e dar voz a um conjunto de saberes que, colocados à margem, tornaram-se desconhecidos, “esquecidos”. E, com isto, possibilidades outras, de conceber o mundo, o conhecimento, a vida, também, foram esquecidas. As narrativas míticas foram tomadas por nós como “leituras de mundo”. Abertas, adentramos e procuramos recolher elementos que ativassem nossa posição nesse mesmo mundo. Nossa perspectiva, então, não é neutra. Busca contribuir para ressignificação dos conteúdos míticos de origem afro-brasileira, especificamente, na obra de Beatriz Moreira Costa, a Mãe Beata de Yemonjá, bem como no sentido de fazer convergir pensamentos contemporâneos acerca do papel que têm a jogar os educadores num *tempo-espaco* de

---

<sup>80</sup> Como podemos ver em MACHADO, Ana Maria. *Como e por que ler clássicos universais desde cedo*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2002.

profundas e aceleradas transformações como a que vivemos. Assumimos posição de quem pretende *resistir ao descarte do humano, da diversidade humana*. Mais uma vez, Morin nos ajuda a pensar:

(...) a educação deveria mostrar e ilustrar o Destino multifacetado do humano: o destino da espécie humana, o destino individual, o destino social, o destino histórico, todos entrelaçados e inseparáveis. Assim, uma das vocações essenciais da educação do futuro será o exame e o estudo da complexidade humana. Conduziria à tomada de conhecimento, por conseguinte, de consciência, da condição comum a todos os humanos e da muito rica e necessária diversidade dos indivíduos, dos povos, das culturas, sobre nosso enraizamento como cidadãos da Terra... (MORIN, 2001a, p.61),

Há um dado que devemos destacar que nos parece fundamental: o caráter religioso do objeto investigado para nós não invalida a interação com o pensamento laico. Se tomamos as religiões como produções socioculturais, como construção humana, então, perceberemos que, além da questão dogmática, existem outras que muitas vezes estão em sintonia com o pensamento laico. Há, também, dogmatismo na ciência, como vimos com Santos. E quando o autor nos convida a rever essa postura podemos antever múltiplas possibilidades de diálogo. O que nos remeterá, invariavelmente, para perspectivas transversais, ou talvez possamos dizer, para uma perspectiva “indisciplinar” de conceber práticas de conhecer o mundo e representá-lo. É isto que, julgamos, podemos aprender como cientistas, com a experiência de Mãe Beata de Yemonjá, com sua produção no mundo, ao mesmo tempo coletiva e individual. Que agrega informações oriundas de diversos campos, com predominância para o religioso sim. É uma sacerdotisa. E assim se afirma. Contudo, está longe de apresentar-se apenas dogmaticamente. Entre os diversos depoimentos dela recolhidos para este trabalho, a nosso ver, o mais significativo para este momento, é o que, falando de sua trajetória na vida, revela segundo suas convicções, ter plena percepção da sua contribuição para o mundo e o faz com um humor irreverente e sem culpa diante de seu deus:

*“A força de uma mulher pobre, uma mulher nortista, uma mulher que nasceu numa encruzilhada que é nada mais nada menos que diversas vertentes. Ou você fica no meio ou vai para o lado que você achar melhor. Eu procurei todos os lados e voltei para o meio. Hoje em dia eu sou Beta de Yemonjá, conhecida em todo o mundo, porque eu não fui sucumbida pelo sistema, pela sociedade. Eu continuo sendo o que sou. São diversas vertentes. A hora que eu quiser, eu posso sair delas, não devo nada a ninguém. Eu tenho setenta e sete anos. A quem mais eu vou dever? Só a Olorum, à hora que ele me chamar. Mas faço tudo para quando chegar lá não dar muita “zebra”. Se não nós dois*

*vamos entrar em atrito. Vamos rodar a baiana! [Risos. E continua simulando seus argumentos para Olorum] - Você disse que eu fizesse tudo certinho. Me mandou para o aiê. Ainda fiquei nove meses dentro daquela cabaça, que é o ventre. Quase morrendo afogada, depois saio [do ventre], você me dá tudo isso que é o odu, que é o destino, eu cumpri. Estou aqui, depois que engoli gato por lebre, passei tudo. Você ainda acha que eu tenho que pagar?! Vamos embora botar pra testar!*

Percorrer diversas vertentes e voltar para o meio. Produzir sínteses compreensivas que abarcam múltiplos olhares, experiências, conhecimentos. Poder entrar e sair. Trânsito, movimento. Questionar poderes instituídos. Exercício de autoridade, produção autoral. Mãe Beata e a sabedoria que representa estão, sim, a nosso ver, em sintonia com pensamentos complexos como os que sinalizam Morin e Santos, por exemplo, cada um na sua “vertente”.

Nosso trabalho não termina aqui, pois estamos, de fato, engajados em continuar levantando questões, ouvindo, perguntando e lendo com autores que, de seus pontos de partida, indicam possibilidades comuns, de chegada.

## FONTES DE PESQUISA

### Livros

ABREU, Gilda. *Mestiça*. São Paulo: Editora Cupolo, 1944.

ALVES, Nilda & GARCIA, Regina Leite. *O sentido da escola*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

ACCIOLY, Anna *et alli*. *Marcas de Valor no Mercado Brasileiro*. Rio de Janeiro: Editora Senac, 2000.

AMADO, Jorge. *Capitães de Areia*. São Paulo: Martins Editora, 1965.

AMARO, Cuíca de. *Cuíca de Santo Amaro: controvérsia do cordel / introdução e seleção Mark J. Curran*. São Paulo: Hedra, 2000.

AUGRAS, Monique. *O duplo e a metamorfose: A identidade mítica em comunidades nagô*. Petrópolis, Vozes, 1983.

BAKHTIN, Mikhail. “A interação verbal” In: *Marxismo e Filosofia da Linguagem*. São Paulo: HUCITEC, 1981.

BENJAMIN, Walter. “Experiência e pobreza” In: *Magia e técnica, arte e política*. Tradução Sérgio paulo Rouanet; Prefácio Jeanne Marie Gagnebin, - 7. ed. (Obras Escolhidas vol. 1) - São Paulo: Brasiliense, 1994.

\_\_\_\_\_. “O Narrador. Considerações sobre a Obra de Nikolai Leskov” In: *Magia e técnica, arte e política*. Tradução Sérgio paulo Rouanet; Prefácio Jeanne Marie Gagnebin, - 7. ed. (Obras Escolhidas vol. 1) - São Paulo: Brasiliense, 1994.

BRANDÃO, Ruth Silviano. “Frivolidé” In: *A vida escrita*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2006.

CALDAS, Alberto Lins. *Oralidade, texto e história: para ler a história oral*. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

CASCUDO, Luís da Câmara. *Contos Tradicionais do Brasil*. 13ª ed. São Paulo: Global, 2004.

\_\_\_\_\_. “O Folclore: Literatura Oral e literatura popular” In: COUTINHO, Afrânio & COUTINHO, Eduardo de Faria. *A Literatura no Brasil*. 7ª ed. São Paulo: Global, 2004.

CERTEAU, Michel. “A Operação Historiográfica”. In: *A Escrita da História*. Rio de Janeiro: Forense, 1982.

CHAIB, Lídia & RODRIGUES, Elizabeth. *Ogum, o rei de muitas faces e outras histórias dos Orixás*, São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

CONDURU, Roberto Luís Torres. *Arte Afro-brasileira*. Cidade: Belo Horizonte: C/Arte, 2007.

COSTA, Beatriz Moreira Costa. *Histórias que minha avó contava*. São Paulo: Terceira Margem: CESA-Sociedade Científica de Estudos de Arte, 2004.

DEL PRIORE, Mary & VENÂNCIO, Renato Pinto. *Ancestrais: uma introdução à história da África Atlântica*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

ELIADE, Mircea. *Mito e Realidade*, 2ª ed. São Paulo: Editora Perspectiva: 1986.

FAUNDEZ, Antonio. *Oralidade e Escrita*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia do Oprimido*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1987.

FREITAS, Maria Teresa, SOUZA, Solange Jobin e & KRAMER, Sônia. *Ciências Humanas e Pesquisa: leitura de Mikhail Bakhtin* (orgs.). São Paulo: Cortez Editora, 2003.

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

\_\_\_\_\_. *Historia e narração em Walter Benjamin*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1999.

GRAMSCI, Antonio. “Introdução ao estudo da filosofia e do materialismo histórico” “Problemas de filosofia e de história” In: *Obras Escolhidas*. São Paulo: Editora Martins Fontes, 1978.

JOAQUIM, Maria Salete: *O papel da liderança religiosa feminina na construção da identidade negra*. RJ. Pallas; SP: EDUC. 2001.

LIGIÉRO, José Luiz. *Iniciação ao Candomblé*. RJ. Record: Nova Era. 2000.

LINHARES, Célia & LEAL, Maria Cristina (Orgs.) *Formação de Professores: uma crítica à razão e à política hegemônicas*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

LISBOA, Henriqueta. *Literatura Oral para a Infância e a Juventude: lendas, contos & fábulas no Brasil*. São Paulo: Petrópolis, 2002.

LODY, Raul. *O Povo do Santo: religião, história e cultura dos orixás, voduns, inquices e caboclos*. Rio de Janeiro: Pallas, 1995.

LOPES, Nei. *Novo Dicionário Banto do Brasil: contendo mais de 250 propostas etimológicas acolhidas pelo dicionário Houaiss*. Rio de Janeiro: Pallas, 2003.

\_\_\_\_\_. *Nova Enciclopédia Brasileira da Diáspora Africana*. São Paulo: Selo Negro, 2004.

\_\_\_\_\_. *Kitábu: O livro do saber e do espírito negro-africanos*. Rio de Janeiro: Editora Senac Rio, 2005.

\_\_\_\_\_. *Dicionário literário afro-brasileiro*. Rio de Janeiro: Pallas, 2007.

MACHADO, Ana Maria. *Como e por que ler os clássicos desde cedo*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2002.

MAIA, Vasconcelos. *O leque de Oxum e algumas crônicas de candomblé*. Salvador: Assembléia Legislativa do Estado da Bahia, 2006.

MANGUEL, Alberto. *Uma história da leitura*. São Paulo. Companhia das Letras, 1997.

MEYER, Marlyse (org.). *Do Almanak aos Almanques*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2001.

MORIN, Edgar. *Saberes Globais e Saberes Locais: o olhar transdisciplinar*. Rio de Janeiro: Garamond, 2000.

\_\_\_\_\_. *Os sete saberes necessários à educação do futuro*. São Paulo: Cortez; Brasília, DF: UNESCO, 2001a.

\_\_\_\_\_. *Amor, poesia, sabedoria*. Rio de Janeiro: Bertrand do Brasil, 2001b.

MORIN, Edgar & WULF, Christoph. *Planeta: a aventura desconhecida*. São Paulo: editora UNESP, 2003.

MOURA, Gerson. *Tio Sam chega ao Brasil: a penetração cultural americana*. 3ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1986. Col. Tudo é História. Nº. 91.

NASCIMENTO, Giselda Melo do. *Feitio de viver: memórias de descendentes de escravos*. Londrina: Eduel, 2006.

OLINTO, Antônio. "O Mercado e o sagrado: reflexões" In: VOGEL, MELLO & BARROS. *Galinha D'Angola: iniciação e identidade na cultura afro-brasileira*. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

ONG, Walter J. & DOBRÁNSZKI, Enid Abreu. *Oralidade e cultura escrita: a tecnologia da palavra*. Campinas. São Paulo: Papirus. 1998.

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

PORTUGAL, Fernandes. *Yorubá a língua dos orixás*. Rio de Janeiro, Pallas, 1998.

\_\_\_\_\_. *Curso de cultura religiosa afro-brasileira*. RJ. Freitas Bastos. 1988.

RIOS, Cassandra. *Eu sou uma lésbica*. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2006.

RISÉRIO, Antonio. *Oriki Orixá*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1996.

ROCHA, Agenor Miranda. *Os candomblés antigos do Rio de Janeiro: a não Ketu, origens, ritos e crenças*. Rio de Janeiro: Topbooks, 1994.

\_\_\_\_\_. *Caminhos do Odu: os Odus do jogo de búzios, com seus caminhos, ebós, mitos e significados* / (Org.) Reginaldo Prandi. Rio de Janeiro: Pallas, 1999.

ROMANELLI, Otaíza de Oliveira. *História da Educação no Brasil (1930/1973)*. Petrópolis: Vozes, 2005.

SALES, Herberto. *Cascalho*. Rio de Janeiro: Edições O Cruzeiro, 1966.

SALES, Fernando. *Herberto de Sales e a Gênese de Cascalho*. Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras, 2006.

SALLES, Alexandre de. *Èsù ou Exu? Da demonização ao resgate da identidade*. Rio de Janeiro: Ilú Aiye, 2001.

SANTOS, Boaventura de Souza. “Da dogmatizarão a desdogmatização da Ciência Moderna” & “Ciência e Senso Comum” In: *Introdução a uma Ciência Pós-Moderna*. Portugal: edições Afrontamentos, 1998.

\_\_\_\_\_. *Um discurso sobre as ciências*. São Paulo: Cortez, 2003.

SANTOS, Deoscóredes Maximiliano, Mestre Didi. *Contos Crioulos da Bahia*, Petrópolis: Vozes, 1976.

\_\_\_\_\_. *Contos Negros da Bahia e Contos de Nagô*. Salvador: Corrupio, 2003.

\_\_\_\_\_. *Porque Oxalá usa ekodidé*. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

SANTOS, Juana Elbein dos. *Os Nagô e Morte*. Petrópolis: Vozes, 1986.

SILVA, Vagner Gonçalves da. “Etnografias ‘domésticas’”. In: *O antropólogo e sua magia: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre religiões afro-brasileiras*. São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, 2000.

SODRÉ, Muniz. *Samba, o dono do corpo*. Rio de Janeiro: Mauad, 1998.

TODOROV, Tzvetan. “Narrativas primordiais”, “Narrativas fantásticas” In: *As estruturas narrativas*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1979.

VERGER, Pierre Fatumbi. *Lendas Africanas dos Orixás*. Salvador: Corrupio, 1997.

YEMONJÁ, Mãe Beata de. *Caroço de dendê: a sabedoria dos terreiros. Como ialorixás e babalorixás passam conhecimento a seus filhos*. Rio de Janeiro: Pallas Editora, 2006.

#### Artigos

BENASSULY, Jussara Sampaio. “A formação do professor reflexivo e inventivo” In: LINHARES, Célia & LEAL, Maria Cristina (orgs.). *Formação de Professores: uma crítica à razão e à política hegemônicas*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

BARBOSA, Maria José Somerlate. “Exu: ‘Verbo Devoluto’”. In: FONSECA, Maria Nazareth Soares. (Org.) *Brasil afro-brasileiro*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

CAPUTO, Stela & PASSOS, Mailsa. Cultura e conhecimento em terreiros de candomblé – lendo e conversando com Mãe Beata de Yemonjá. *Currículo sem fronteiras*.V.7, Nº 2, p.93-111, jul/dez, 2007.

CARDOSO, Vânia Zikán. *Narrar o mundo: estórias de “povo da rua” e a narração do imprevisível*. In: *MANA - Estudos de Antropologia Social*. PPGAS/Museu Nacional/UFRJ. 13(2): 317-345, 2007.

COSTA, Beatriz Moreira.[Mãe Beata de Yemonjá] “Omini Parinã” ( a água apaga o fogo) In: LIMA, Tereza Marques de Oliveira & FONSECA, Denise Pini Rosalem da (Orgs.) *Caminho de Luz: apostolados afro-descendentes no Brasil*. Rio de Janeiro: Ed, PUC-Rio, 2007.

FILHO, Francisco Gregório. “Oralidade, afeto e cidadania”. In: Yunes, Eliana (Org.) *Pensar a leitura: complexidade*. Rio de Janeiro: Loyola, 2002.

HÉBRARD, JEAN: “O autodidatismo exemplar. Como Valentin Jamerey-Duval aprendeu a ler?” In: CHARTIER, Roger (Org.). *Práticas da Leitura*. São Paulo: Estação Liberdade, 2001.

INOCÊNCIO, Nelson Olokofá. Ética e ideologia: compreendendo o etos negro por meio da arte sacra de matriz africana. In: *Educação, arte e literatura africana de língua portuguesa: contribuições para a discussão da questão racial na escola*. (Sempre Negro;v.2). Rio de Janeiro: NEAB-UERJ, 2007.

MARTINS, Leda Maria. “A Oralitura da Memória” In: FONSECA, Maria Nazaré Soares (Org.) *Brasil afro-brasileiro*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

MORIN, Edgar. “Epistemologia da complexidade” In: SCHNITMAN, Dora Fried (Org). *Novos paradigmas, cultura e subjetividade*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1996.

NUNES, Clarice. Walter Benjamin: os limites da razão. In: Faria Filho, Luciano M. de. *Pensadores Sociais e História da Educação*.(Org.) Belo Horizonte: Autêntica, 2005.

PADILHA, Laura Cavalcante. “A palavra africana e as memórias antigas” In: *Educação, arte e literatura africana de língua portuguesa: contribuições para a discussão da questão racial na escola*. (Sempre Negro;v.2). Rio de Janeiro: NEAB-UERJ, 2007.

PALAMARTCHUK, Ana Paula. Jorge Amado: um escritor de putas e vagabundos? In. CHALHOUB, Sidney & PEREIRA, Leonardo Affonso de M. (Org.) *A História contada*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.

SANTOS, Boaventura de Souza. “O fim das descobertas imperiais” In. OLIVEIRA, Inês Barbosa de & SGARB, Paulo (Orgs.). *Redes Culturais, diversidades e educação*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

TOLEDO, Maria Rita de Almeida. “Mikhail Bakhtin: itinerário de formação, linguagem e política” In: Faria Filho, Luciano M. de. *Pensadores Sociais e História da Educação*. (Org.) Belo Horizonte: Autêntica, 2005.

VIDAL, Diana Gonçalves Vidal. “Michel de Certeau e a difícil arte de fazer historia das práticas” In: Faria Filho, Luciano M. de.(Org.) *Pensadores Sociais e História da Educação*. Belo Horizonte: Autêntica, 2005.

VIEIRA, Carlos Eduardo. “Conhecimento e arte política no pensamento de Antonio Gramsci”, In: Faria Filho, Luciano M. de. (Org.) *Pensadores Sociais e História da Educação*. Belo Horizonte: Autêntica, 2005.

WERNECK, Jurema (Org.). *O Livro da saúde das mulheres negras: nossos passos vêm de longe*. Rio de Janeiro: Pallas: Criola, 2000.

YEMONJÁ, Mãe Beata. “Tradição e Religiosidade” In. WERNECK, Jurema (Org.) *O Livro da saúde das mulheres negras: nossos passos vêm de longe*. Rio de Janeiro: Pallas: Criola, 2000.

VIDAL, Diana Gonçalves & GVIRTZ, Silvina. *O ensino da escrita e a conformação da modernidade escolar*. N° 08. Revista Brasileira de Educação. Mai/Jun/Jul/Ago, 1998.

## Artigos em meio eletrônico

ADOLFO, Sérgio Paulo. “O mito africano no cotidiano dos afro-brasileiros”. In: *X Congresso Internacional da ALADAA, 2000, Rio de Janeiro. X Congresso Internacional da ALKADAA - Cultura, Poder e Tecnologia - África e Ásia face a globalização, 2000.* <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/aladaa/adolfo.rtf> Acesso em 09/08/07.

CARDOSO, Vânia. Mãe Beata: toda uma vida em cruce de caminhos. Lola Press. Disponível em <http://lolapress.org/artispanish/cards11.htm> Acesso em 11/08/07.

CHARTIER, Roger. “O Livro dos livros: os Almanques no Brasil” In: PARK, Margareth Brandini. *Histórias e Leituras de Almanques no Brasil.* Campinas: Mercado de Letras, 1999. <http://www.mercado-de-letas.com.br/livro.php?id=000059> Acesso em 09/08/07.

DUARTE, Eduardo de Assis. *Literatura e Afro-descendência.* Disponível em: <http://letras.ufmg.br/literafro/frame.htmwww.letras.ufmg.br/literafro> Acesso em 10/05/08.

EVARISTO, Conceição. *Literatura Negra: uma voz quilombola na literatura brasileira.* Disponível em <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/aladaa/evaris.rtf> Acesso em 09/07/2008.

FACCO, Lúcia & LIMA, Maria Isabel de Castro. *Protagonistas lésbicas: a escrita de Cassandra Rios sob a censura dos anos de chumbo.* Disponível em <http://www.unb.br/ih/his/gefem/labrys6/lesb/bau.htm>. Acesso em 10/10/07.

GOMES, Mário Luiz. *Vendendo Saúde! Revisitando os antigos almanques de farmácia.* In: *História, Ciência, Saúde-Manguinhos*, vol.13, nº.4. Rio de Janeiro Oct. /Dec. 2006. <http://www.scielo.br/scielo> Acesso em 10/08/07.

PINHEIRO, Giovanna Soalheiro. *As Heranças Africanas na narrativa de Mãe Beata de Yemonjá: mitologia, autoria, oralidade.* Disponível em: <http://letras.ufmg.br/literafro/frame.htmwww.letras.ufmg.br/literafro> Acesso em 09/08/07.

PRANDI, Reginaldo. *O Candomblé e o Tempo: concepções de tempo, saber e autoridade da África para as religiões afro-brasileiras.* <http://www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v16n47/7719.pdf> Acesso em 09/08/07.

SOUSA, Andréia Lisboa de & SOUZA, Ana Lúcia Silva. “Contos africanos: cantos e recantos: vozes africanas e afro-brasileiras”. *Programa 3(três) do Projeto Pedagógico Conto e reconto: Literatura e (re)criação.* SALTO PARA O FUTURO. TVESCOLA. SEED. MEC. 2006. <http://www.tvebrasil.com.br/SALTO/boletins2006/cr/tetxt3.htm> Acesso em 09/08/07.

## Periódicos

CONY, Carlos Heitor. *Revisitando a obra de Herberto de Sales*. FOLHAONLINE, 25/10/2005. Disponível em [www.revistaagulha.com.br](http://www.revistaagulha.com.br) Acesso em 22/08/07.

COSTA, Beatriz Moreira. “Axé de Fala”. Revista Palmares. Fundação Palmares. Disponível em [http://www.palmares.gov.br/sites/000/2/download/revista\\_palmares.pdf](http://www.palmares.gov.br/sites/000/2/download/revista_palmares.pdf) Acesso em 22/08/07.

DUARTE, Eduardo de Assis. *Entrevista*. Rádio Causa Operária. Disponível em: [http://www.pco.org.br/conoticias/especiais/entrevista/9\\_9\\_entrevista\\_assis.html](http://www.pco.org.br/conoticias/especiais/entrevista/9_9_entrevista_assis.html) Acesso em 10/05/08.

OLINTO, Antonio. *Presença dos Orixás*. Jornal Tribuna da Imprensa RJ, Edição de 03/06/2007. Disponível em [www.euclidesdacunha.org.br](http://www.euclidesdacunha.org.br) Acesso em 29/08/07.

SANTOS, Gislene Evangelista dos. “A luta do Terreiro de Ogunjá. Ìrohin. Brasília, ano XII, nº. 22.

UUCAB – União Umbandista dos Cultos Afro-brasileiro. *A Gema de Ouro do Culto Afro-brasileiro: Mãe Beata de Yemonjá*. Informativo Gemas do Candomblé. Disponível em [http://www.uucab.com.br/uucab\\_informativo\\_gemas\\_maebeata.html](http://www.uucab.com.br/uucab_informativo_gemas_maebeata.html) Acesso em 22/08/07. Acesso em 22/08/07.

YEMONJÁ, Mãe Beata. “Nós merecemos este respeito!” In. TOQUES CRIOLA. Nº. 19, 2005.

## Catálogos, Folhetos e Transcrição de Palestra

BRASIL. MINISTÉRIO DA CULTURA. *Para não esquecer: negras memórias / memórias de negros / curadoria Emanuel Araújo; texto de Francisco Weffort et al... – Rio de Janeiro: Museu Histórico Nacional, 2002. Exposição de 20.11.2001 a 03.03.2002.*

COSTA, Aderbal Moreira (org.) OKU ABO ESPAÇO SAGRADO. Ministério da Cultura: Fundação Palmares, 2006.

CRIOLA. *Negras na História: Mãe Biata de Iyemonjá*. Disponível em [http://criola.org.br/nnh\\_mae\\_beata\\_de\\_yemanjá.htm](http://criola.org.br/nnh_mae_beata_de_yemanjá.htm) Acesso em 22/08/07.

YEMONJÁ, Mãe Beata. “Nós merecemos este respeito!” In: TOQUES CRIOLA. Nº. 19, 2005.

\_\_\_\_\_. “Transcrição da palestra proferida no Seminário” In: Seminário Arte e Etnia Afro-Brasileira (2004: Rio de Janeiro). Série Encontros e Estudos, n° 7. *Arte e Etnia Afro-Brasileira / Organização de Andréa Falcão*. – Rio de Janeiro: IPHAN, CNFCP, 2005.

#### Teses e Dissertações

GUEDES, Maristela (Stela Guedes Caputo). *Educação em terreiros e como a escola se relaciona com crianças que praticam candomblé*. 270f. [Tese de Doutorado] Rio de Janeiro, PUC-Rio, Departamento de Educação, 2005.

NASCIMENTO, Giselda Melo do. *Feitios de viver: memórias de descendentes de escravos*. [Tese de Doutorado] Londrina: Eduel, 2006.

PEREIRA, José Valter (Valter Filé): *O Que Espanta Miséria é Festa! Puxando conversa: narrativas e memórias nas redes educativas do samba*. 165f. [Tese de Doutorado] Rio de Janeiro: UERJ, 2006.

SEBASTIÃO, Ana Angélica Sebastião. *Memória, Imaginário e Poder: Práticas Comunicativas e de Ressignificação das Organizações de Mulheres Negras*. 194f. [Dissertação de Mestrado]. Escola de Comunicação: UFRJ, 2007.

#### Legislação

BRASIL. Lei Nº. 10.639, de 9 de Janeiro de 2003. Altera a Lei nº. 9.394. de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-brasileira”.

BRASIL. Lei Nº. 11.645, de 10 de Março de 2008. Altera a Lei nº. 9.394. de 20 de dezembro de 1996, modificada pela Lei 10.639, de 9 de Janeiro de 2003 que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-brasileira e Indígena”.

BRASIL/MEC. *Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana*, Secretaria especial de políticas de Promoção da Igualdade Racial e Secretaria de educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, Brasília, DF, 2004.

## GLOSSÁRIO

### A

Abebê - Leques de Oxum e Iemanjá, sendo o de Oxum metal dourado e o de Iemanjá metal prateado.

Abiã - Nome dado ao iniciado no Culto dos Orixás que ainda não recebeu qualquer tipo de obrigação.

Aiê - Palavra de origem iorubá que designa o mundo, a terra, o tempo de vida e mais amplamente, a dimensão cosmológica da existência individualizada por oposição a orun, dimensão da existência genérica e mundo habitado pelos orixás, povoado, ainda, pelos espíritos dos fiéis e seus ancestrais ilustres.

Ajalá - Orixá que fabrica a cabeça dos as cabaças dos homens e mulheres, sendo assim responsável pela existência de bons e maus destinos.

Aluá - Bebida feita com farinha de milho ou de arroz, fermentada em água com cascas de frutas, gengibre e um pouco açúcar. É servida nos terreiros de Candomblé, principalmente aos caboclos.

Axé - Termo de múltiplas acepções no universo dos cultos: designa principalmente o poder e a força vital. Além disso, refere-se ao local sagrado da fundação do terreiro, tanto quanto a determinadas porções dos animais sacrificais, bem como ao lugar de recolhimento dos neófitos. É usado ainda para designar na sua totalidade a casa de santo e a sua linhagem.

Axexê - Ritual fúnebre do candomblé. Seu objetivo é libertar a essência energético-espiritual do morto, para que ela atravesse a separação entre o mundo físico e o mundo sobrenatural. Em casos excepcionais, quando o morto conseguiu especial destaque religioso em vida, pode ser objeto de “assentamento” no terreiro, passando então a ser cultuado. Essa prática, porém, é cada vez mais abandonada pelos candomblés. O ritual começa logo após o enterro, e pode durar de três a sete dias numa sucessão de diversas cerimônias.

Axogum - Espécie de Ogã que tem como função sacrificar animais para os Orixás. Ele tem conhecimentos a respeito de todos os sacrifícios, rituais, rezas, cantigas e maneiras de agradar os Orixás.

### B

Baba Egbe - Pai da comunidade-terreiro.

Babalorixá - Sacerdote chefe de uma casa de santo. Grau hierárquico mais elevado do corpo sacerdotal, a quem cabe a distribuição de todas as funções especializadas do culto. É o

mediador por excelência entre os homens e os orixás. O equivalente feminino é denominado ialorixá. Na linguagem popular, são consagrados os termos pai e mãe-de-santo.

Barracão – Local no Ilê onde as cerimônias tomam lugar.

Bori - Cerimônia de iniciação em que é “feita a cabeça” de um iniciado. Consiste numa raspagem dos cabelos e no processamento ritualístico de uma incisão no topo da cabeça uma força energética dispersa na natureza. O bori, propriamente dito, é apenas um dos rituais da iniciação, ou seja, o momento em que a cabeça (ori) é de fato preparada e tocada fisicamente. Local por onde deverá efetuar-se a troca energética básica entre o iniciado e seu orixá.

## C

Cabaça Fruto do cabaceiro utilizado em diversas formas, e em diversos rituais.

Casa Branca do Engenho Velho - *Sociedade São Jorge do Engenho Velho* ou *Ilê Axé Iyá Nassô Oká* é considerada a primeira casa de Candomblé, aberta em Salvador, Bahia.

Coité - Fruto que partido ao meio, serve como recipiente para servir bebidas aos orixás e participantes do culto.

## E

Ebó - Toda e qualquer comida ritualística oferecida aos orixás, independentemente se é para agradar o Orixá ou para servir como despacho, por exemplo.

Ebome - Filho-de-santo do candomblé que completou os sete anos iniciais.

Eke di - Dentre os cargos femininos na hierarquia do candomblé no Brasil, o mais conhecido é da Eke di, como os ogãs elas são suspensas para a iniciação não sendo possuídas por seu orixá de cabeça, ou seja não entram em transe, pois necessitam estar acordadas para atender as necessidades dos Orixás para os quais foram devidamente preparadas para servir.

Ekodidé - É a pena vermelha usada pelas filhas de Oxalá no tempo da iniciação. Nem todos sabem, porém, por que o orixá do branco, na verdade do universo incolor, consente na cor vermelha da pena.

Eua – Orixá feminino do candomblé, pouco conhecido no Brasil.

Euó - Quizila.

Ewé - Folha.

Exu Orixá da comunicação, senhor dos caminhos. É o primeiro a ser reverenciado nos rituais.

## E

Ferragem - Diz-se dos objetos rituais forjados para o assentamento dos orixás(local preparado para o seu culto).

## I

Ia (Yá) – Mãe.

Iabá(s) – No singular, título da chefe da cozinha ritual de um candomblé, a coordenadora do preparo dos pratos oferecidos ritualisticamente. No plural, é uma referência genérica aos orixás femininos. Rainha. Termo usado para designar os Orixás femininos, principalmente àquelas que foram realmente rainhas em passagens pela Terra como Iansã, Oxum e Obá, esposas do Rei Xangô.

Iansã - Nome do Orixá feminino que controla os ventos, raios e tempestades. Foi uma das esposas de Xangô, e também a mais fiel delas. Responsável por conduzir os mortos para o orum.

Iaô - Esposa jovem; filha ou filho-de-santo; grau inferior da carreira iniciática dos que entram em transe de orixá.

Ifá - Orumilá - Deus dos oráculos e da adivinhação.

Iemanjá - Na Nigéria ela é cultuada como deusa do Rio Ogum, sendo um orixá de rio. Porém, no Brasil, ela é cultuada como deusa das águas salgadas, confundida com sua mãe.

Ijexá - Toque cadenciado para Oxum e Logun. É também nome de uma nação praticamente extinta, mas que trouxe para o Brasil a cultura Ijexá.

Ilá - O brado dos orixás manifestados.

Ilê - Casa de Candomblé.

Iku – A morte.

Iroko – Gameleira branca, morada dos orixás. É também o nome do Orixá Funfum, filho de Oxalá, cultuado na gameleira branca.

Ìtan - Designa não só qualquer tipo de conto, mas também essencialmente os *itàn àtowódówò*, historias de tempos imemoriais, mitos, recitações, transmitidos oralmente de uma geração à outra, particularmente pelos babalaô, sacerdotes do oráculo Ifá.

## J

Jurema – Palmeira típica do Nordeste, com a qual se faz uma bebida alcoólica para fins de culto.

L

Logunedé - Orixá filho de Oxum e de Oxóssi, que herdou as características de pai e da mãe. Dessa forma, tanto pode ter seu culto no rio, quanto na terra. É seis meses macho, onde vive na floresta caçando e seis meses fêmea, vivendo no rio com sua mãe Oxum.

N

Nanã – Guardiã do saber ancestral, dona da lama que existe no fundo dos lagos e coma qual foi modelado o ser humano.

O

Obatalá ou Oxalá - Literalmente, Rei do Pano Branco; orixá da criação; criador do homem; considerado o maior dos orixás.

Odudua - Orixá ligado à criação do mundo, que arrebatou Obatalá e criou a Terra. Foi um grande guerreiro e conquistador, mas, no Brasil é cultuado como um Orixá feminino.

Obi - Fruto africano utilizado em diversos rituais.

Odu – Destino.

Ofá - Arco e flecha utilizada por Oxóssi como ferramenta e, com o qual ele dança quando incorporado nos terreiros.

Ogã - “Guarda” selecionado por orixás, não entra em transe, nas age como auxiliar sagrado nos rituais. É o cargo exercido, exclusivamente por homens. Dentro da hierarquia do santo, vem logo depois do babalorixá ou ialorixá, e é tratado como pai no santo, tendo o mesmo status do babalorixá ou ialorixá. São os únicos a quem o babalorixá ou ialorixá devem tomar a benção.

Ogum – Deus do ferro, da forja, ligado à cultura material e a guerra.

Ojonilé – Odu – Morte súbita, saúde com regozijo infalível, esquecimento de amizade, ajuntamento de corpos, gozo, proteção, simpatia.

Ojuobá - Significa Olhos do Rei ou Os Olhos de Xangô. E um Oyê (título honorífico africano dado aos dignitários do culto de Xangô).

Olodumare – Olorum – Olofim –Divindade Suprema, criador do céu e da terra. Deus do firmamento. É o “senhor das criaturas vivas”; “dono da vida”; que criou o homem e a mulher a partir do barro, encarregando seu filho Obatalá, de moldá-los e animá-los com o sopro vivificante. De caráter inamovível, é o numinoso que permanece fora do alcance dos homens que não lhe podem render culto. Não tem insígnias. Sua cor é o branco absoluto. É também chamado de Olorum.

Olossain – Sacerdote consagrado a Ossain para colher as folhas rituais.

Olubajé - Festa anual dedicada a Omolu/Obaluaiê, onde lhes são servidas várias comidas rituais.

Omolu - Orixá de natureza guerreira que tem o poder de combater as doenças.

Opo Afonjá - Ilê Axé Opó Afonjá, (*Casa de Força Sustentada por Afonjá*), Centro Cruz Santa do Axé do Opó Afonjá, fundada por Eugênia Ana dos Santos, em 1910.

Ori - Termo que designa a cabeça na vida litúrgica dos candomblés. É, além disso, uma divindade doméstica iorubá guardiã do destino e cultuada por adeptos de ambos os sexos. Também se diz que é uma alma orgânica, precível, cuja sede é a cabeça – inteligência, sensibilidade, etc.

Otá - Pedra sagrada dos orixás.

Orixá – Divindade, deus do panteão iorubá.

Orun - Dimensão da existência genérica e mundo habitado pelos orixá, povoado, ainda, pelos espíritos dos fiéis e seus ancestrais ilustres.

Ossá – Odu – Época difícil, figa preventiva, tempo de análises, uso para empresa de guerra, abundância de tudo.

Ossãe – É o Orixá das matas.

Oxóssi - Orixá caçador, que representa a fartura. É companheiro de Ossain, por ser ele também das matas, e de Ogum.

Oxum - Divindade das águas, em particular no Rio Òsun, na Nigéria. É também a divindade do ouro, da beleza e da vaidade.

Oxumarê - Orixá do arco-íris encarregado de suprir o Orun com água. No Brasil é cultuado com orixá metá-metá, que tem dois sexos, masculino e feminino. Na África é tido como Orixá masculino.

Oyá (Oiá) - O mesmo que Iansã.

## P

Padê - Encontro, reunião. Porém, no Brasil, também significa a cerimônia de despachar a Exú, antes de começar os trabalhos rituais.

R

Roncó - Termo pelo qual se designa o aposento destinado à reclusão dos neófitos durante o processo de iniciação.

X

Xangô - Deus do raio e do trovão. Ligado às práticas de justiça.

Xirê - Vem do verbo brincar, podendo assim, significar divertir, jogar. Ou ainda o Xirê cantado para os Orixás, cântico dos Orixás.