

RELATO DE MINHA EXPERIÊNCIA MÍSTICA NO *ILÊ ASÉ OMIN*

Vanessa Soares da Silva[1]

Introdução

(..)Ogum ensinou Oxossi a defender-se por si próprio e ensinou Oxossi a cuidar da sua gente. Agora Ogum podia voltar tranqüilo para a guerra. Ogum fez de Oxossi o provedor. Oxossi é irmão de Ogum. Ogum é o grande guerreiro. Oxossi é o grande Caçador. (PRANDI, 2001,p.112)

A necessidade de relatar a experiência mística, enquanto fenômeno religioso é fundamental para que possamos apreender como ela se constitui decerto numa significativa estratégia dos povos na diáspora negra. Resumidamente, o presente *paper* quer pensar tal experiência como patrimônio presente na experiência mística contida nas religiões afrobrasileiras, de tradição oral, como é a religião do Candomblé.

Destaco o retrato, mediante o que vivi enquanto *iyawo* (noviça) com o Papai Flávio de Oxaguiã, orixá dono do pilão, academicamente, conhecido como Prof. Dr José Flávio Pessoa de Barros, professor da Universidade do Estado do Rio de Janeiro e da Universidade Federal do Rio de Janeiro. O primeiro contato que tive com o Professor Flávio se deu pela leitura de suas inúmeras obras, contudo, o verdadeiro testemunho pude experimentar ao rememorar à feitura de meu Orixá Odé. A narrativa me permite reinventar a mim e o meu cotidiano diante do patrimônio cultural negro existente nas comunidades terreiro [2].

Os estudos das religiões, principalmente as ágrafas como o candomblé, se tangenciam e estruturam-se na/pela oralidade. Havendo, deste modo, a perpetuação de um *ethos* identitário entre seus adeptos. Nestas comunidades, sabe-se que o mito estabelece uma representação direta da criação estética, altamente sofisticada da condição humana e é utilizado para preservar a memória coletiva, cuja ação narrativa é capaz de dar conta, explicando desde a criação do mundo aos fenômenos naturais. Nestas dramatizações e narrativas do cotidiano é espelhado um universo fabuloso e igualmente mágico, que se configuram como a base das representações dos grupos, elos de coletivos ensinamentos de povos e nações antigas, que se expressam através dos inúmeros fragmentos da memória dos negros e negras aportados nas Américas. (Cf: KARASCH, 2000; SOARES, 2005; HEYWOOD, 2009) A narrativa do mito não é apenas verbalizada pelo uso das palavras, mas pelos gestos, mímicas e símbolos ritualísticos. Em síntese, o mito coliga-se com a realidade,

já que foi em torno dele (mito) que inicialmente foi desenvolvida a abordagem fenomenológica da religião. A vida do sujeito religioso, então, passa a ser mediada pelas ações das divindades, cujos relatos (re) constroem e dão forma à existência. Sem o mito, não haveria religião.

O entendimento deste fenômeno religioso, enquanto experiência é inteiramente hermético, acontecendo no nível da consciência de cada indivíduo. Quando me remeto a esse acesso hermético, falo do que se pode experimentar não só através dos textos escritos, como acontece nas religiões ocidentais, alguns orientais, mas por meio dos testemunhos, descrições, narrativas, como é o caso das religiões de matriz africana. O estado vivencial e corporal dessas experiências se dá de maneira totalitária. Nas religiões, como o cristianismo e o islamismo, a tradição se concretiza, a partir dos textos escritos, que se materializam como vestígios desta ação. No entanto, a diferenciação para as religiões de tradição oral é que são outros os vestígios de sua existência, não palpável fisicamente, mas inquestionável.

Da experiência acadêmica à vivência mística

(...)E com a espada ele afugentou a Morte e as suas sombras, Ogum fez o que pôde para socorrer o amigo com a faca, retirando o ori frio grudado no ori quente. Na operação de Ogum, as duas cabeças se fundiram e o ori de Oxaguiã ficou azulado, um novo ori nem muito quente, nem muito frio. Uma cabeça quente não funciona bem. Uma cabeça fria também não. Foi o que se aprendeu com a aventura de Ajagunã. Finalmente a vida de Ajagunã normalizou. Com a ajuda de Ogum, mais uma vez, o Orixá aprendeu todas as artes bélicas e assim venceu muitas batalhas e guerras. Hoje o seu nome como o nome de Ogum é lembrado entre os dos mais destemidos generais. E foi assim que Oxaguiã foi chamado Ajagunã, título do mais valente entre os guerreiros. (PRANDI, 2001, p.490)

Neste momento, desejo relatar como se deu a minha experiência religiosa com o Prof. Dr. José Flávio Pessoas de Barros, como um sinal, não só do que foi produzido em seus livros e artigos, mas do vivido e do sentido no momento de minha iniciação na religião do Candomblé. A minha experiência acadêmica e religiosa com o Prof. Dr. José Flávio Pessoa de Barros diz respeito fundamentalmente à descoberta de minha experiência mística religiosa. Desde 1999, sou aluna da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, no curso de Pedagogia, concluído em 2004/2, e durante esse período tive a oportunidade de tomar ciência de seus trabalhos acadêmicos na UERJ. Estando presente em muitas de suas palestras, sempre repletas de ávidos interessados pela temática das religiões de tradição oral, lembro-me de que

o primeiro contato foi, exatamente, em uma palestra sobre ancestralidade. Na ocasião, ele iniciou a sua fala realizando a reza do *Baba Wua* (o Pai Nosso na língua Iorubá). Eu estava toda vestida de azul claro – cor de minha preferência naquela época – sem entender ainda a conexão existente entre essa cor específica e meu Orixá. Nesse período, em 2000, teve o falecimento de minha mãe, iniciada Orixá Obaluaê[3] e à Oiá[4] e, embora não estivesse revoltada, não queria saber do Candomblé. Quando ela era viva, eu gostava de acompanhá-la até o seu terreiro, para ajudar na arrumação, no preparo da comida e, principalmente, nas festas; porém, sem qualquer tipo de compromisso ou vínculo. Dizia que se um dia houvesse o “chamamento do orixá”, ou seja, algo que me tocasse fundo ao coração, me dedicaria à religião. Apesar dessa fala, achava muito difícil que tal chamamento acontecesse. Contudo, várias coisas aconteceram depois do período de luto de minha mãe: primeiro, meu irmão se iniciou em uma casa de *Jejê*[5]; logo em seguida, sua Iyalorixá Dona Anete de Azauane, hoje falecida, decidiu que fecharia a casa, e o meu irmão começou a procurar outra roça. Foi quando ele chegou ao Ilê (casa), em Cachoeiras de Macacu, município do Rio de Janeiro, precisamente, em Boca do Mato, no sítio Taquari, levado por um irmão de Logun[6] e outro de Ogun[7], ambos ex-alunos da UERJ, universidade que nos formou. Então, ele jogou com o professor, cuja relação com a religião eu pensava ser somente teórica, não prática. Ele (Papai) era sempre muito discreto quanto a isso na academia. Diferente de algumas pessoas que hoje tentam se promover e se afirmar através desse conhecimento.

Nesse período, então, meu irmão começou a frequentar a casa, as funções e as festas e sempre me chamava, mas eu em observar tudo de longe, sem envolvimento, mas feliz por o ver feliz. Quando no ano de 2005 para 2006, o meu irmão disse que romperia o novo ano no barracão e disse que, se eu não fosse com ele, passaria sozinha em casa. Sem escolha, fui. Então, cheguei à roça, lugar lindo, verde, com águas por todos os lados, meu irmão me apresentou formalmente ao Prof. Dr. José Flavio Pessoa de Barros e à sua esposa, Iyalassé da casa, Lucinha Pessoa. O olhar dele, a quem chamavam de Papai, era penetrante e o seu silêncio perturbador. Depois disso, entre idas e vindas à casa como mera observadora, ele sentou próximo a mim e começou a narrar a história do Caçador e suas inúmeras peripécias, teimosias. Dali houve o primeiro encantamento. Como era muito desconfiada de tudo, depois disso, decidi marcar um jogo de búzios com ele. Foi quando na consulta oracular, ele jogou os seus búzios, e os mesmos caíram e formaram um círculo perfeito, então Papai Flávio explicou que meu Orixá estava pedindo a minha feitura [8] de santo. Complementou sua fala

dizendo que Ele (Odé), o orixá, não queria esperar mais, que até aquela data nunca havia me cobrado nada, mas, naquele momento, estava cobrando apenas o que eu havia dito: que, a partir do seu chamado, eu iria pelo amor e não pela dor. Sem discussão, fiquei surpresa e expliquei ao professor que não tinha condições financeiras para a realização de tal feito. E, com toda sua calma e paciência, me disse que tudo de que eu precisaria seria dado, pois eu tinha um bom caminho, era dedicada e esforçada, logo, tudo correria bem. Confiei nele, piamente. Então, me explicou que para acalmar o orixá era necessário que eu desse um *bori* de assentamento, para que meu santo Odé[9] aguardasse sem qualquer problema. No dia determinado, estava lá para realizar a minha primeira obrigação na casa. Eu e Viviane de Oba[10] fizemos os trabalhos. Tudo foi lindo: as rezas, os dizeres de cada irmão (Ogan[11], Ekede[12] e do próprio zelador) foram emocionantes. No momento dos preceitos, fui tomada de uma emoção tão grande e forte que não conseguia parar de chorar, conforme Papai ia dançando, em minha direção, me sentia imensamente feliz, parecia que me religava a um lugar muito, muito distante. Conforme ia ornando os meus *igbás*[13], com as penas dos pássaros sagrados, meu coração ficava sobressaltado, parecia que ia desfalecer pela falta de ar. Depois de toda essa experiência de dar comida à cabeça, trabalhei como louca, todos os dias da semana. Apareceram vários trabalhos e fui juntando o dinheiro. Chegava muitas vezes à roça na hora da festa, envergonhada, por coincidência ou não, sempre na hora do aguerê[14]. Pedia desculpas porque estava trabalhando, e ele dizia “minha filha, o importante é que você veio, o orixá quer isso: onde estiver, venha sempre para sua casa”.

Nesse período, passei para o curso de especialização da Universidade Federal Fluminense – Programa de Educação do Negro na Sociedade Brasileira (PENESB), com direito a uma bolsa de estudos pela Fundação Ford. Em seguida fui convidada para realizar a Orientação Educacional e Pedagógica do primeiro Curso de Formação de Conselheiros Tutelares do Município do Rio de Janeiro, em parceria com a UERJ e a Fundação São Martinho. Assim, com o desenrolar do tempo, no ano de 2007, todo o meu enxoval de santo já havia sido pago e confeccionado pela Ialê[15] Lucinha - sua esposa. Em 2008, com parte do dinheiro da bolsa e dos trabalhos informais que apareceram durante todo aquele período, dei minha cabeça à navalha de Papai Flavio de Oxaguiã[16], no dia 10 de janeiro do mesmo ano. Lembro que durante todo o mês de dezembro de 2007 fui à roça, mas no período marcado para estar na casa novamente, cheguei e chorei muito, disse que não queria mais fazer. Tive vontade de fugir, medo de ficar enclausurada. Chovia demais, como sempre

acontece nos momentos significativos de minha vida. Sentia um frio demasiado. Ele (Papai Flávio de Oxaguiã) se aproximou de mim, mais uma vez com toda sua calma, e disse que era assim mesmo, que eu podia confiar nele, me acalmou e disse que, daquele momento em diante, nunca mais me sentiria só. Expliquei-lhe que não sabia colocar o que estava sentindo, mas que no meu peito existia um nó enorme, apenas queria voltar para minha casa. Sempre fui muito vaidosa, cultivava um longo cabelo, crespo e muito cheio de volume, que eu adorava, como me desapegar do que para a mulher, ou melhor, para mim se configurava com um elemento de sedução? E, ele, paulatinamente, como se soubesse o que estava pensando, me orientou que a religião nos faz nos desapegar de pequenas coisas, porque passamos a ser únicos na presença do Orixá e que nunca mais estaríamos sós, já que nos despiríamos sob sua presença, não mais sendo um mesmo, mas outro total. Fiquei calma e tudo aconteceu. Ele me deu um pai e uma mãe pequena, respectivamente, dos orixás Exú[17] e Osun[18], por quem sempre tive um grande encantamento e adoração. Muitas vezes pensei que seria filha de Osun, mas, segundo ele, a filha dela seria a minha filha. Enfim, explicou que, a partir daquele momento, eu possuía uma *família de santo* [19], e que, daquele momento em diante, era com essa família que vivenciaria tudo: tristezas, alegrias, incerteza, etc, agora tinha a todos os pais Ogans, as mães Ekedes, os irmãos e irmãs mais velhos Ebomis, e noviços, Iaôs como eu.

O meu barco [20] foi composto por quatro pessoas, sendo eu a dofona do barco, minha dofonitinha de Oyá[21], a fomo de Ewá[22] e a fomotinha de Oxumaré[23]. Fomos cuidadas como se fossemos bebês, com todo zelo e carinho. No *ronkó* [24] reaprendíamos a lidar/e a nos colocar diante de várias situações do mundo cotidiano. Ouvir mais do que falar, observar sempre, respeitar em quaisquer circunstâncias – valores fundamentais a uma boa convivência em sociedade.

A minha *família de santo* cuidava de cada uma de nós, de maneira única, os banhos, os alimentos e as infusões nos fortaleciam, principalmente o *dengue*. Ensinando a levantar e rezar para nossos antepassados, as primeiras rezas entoadas para cada uma das filhas recolhidas, que deveríamos aprender a evocar em momentos específicos do dia e da noite. Geralmente, era assim: quando ele chegava na porta do *runkó*, devíamos bater *pão*, tomar a bênção e cantar a reza como havia sido ensinada, para que ele observasse nossa evolução e aprendizado.

O poder e a força das rezas são evidenciados na palavra, que nunca vem só, já que estabelece, enquanto poesia, a interlocução entre as gerações, ela explica e explicita outro tempo. Eram por elas (rezas) que eram *evocados os lugares, os objetos*. (BARROS, 2003, p.17). A partir deste espaço, exercíamos um diálogo direto com os deuses. Era ali que se davam a permanência e a manutenção da memória do grupo, ao passo em que eram também reproduzidas. Segundo Joan Elbein (1997, p.47), a “*transmissão oral é a técnica a serviço de um sistema dinâmico*” que (re) alimenta e regulariza o encorajamento dos grupos etnicamente condicionados a uma situação de vulnerabilidade e exclusão. *A memória é a guardiã da tradição e da religião e esta é a memória do indivíduo que vivencia e sente a ação*. Na tradição oral, a transmissão do conhecimento se dá no um a um. O transmitir a religião é um ato que passa pela memória de cada indivíduo, mesmo que possa haver diversos indivíduos envolvidos no processo. Porém, o conteúdo a ser transmitido depende do que cada indivíduo transmite de sua memória.

Hoje entendo, a partir de seus escritos e ensinamentos vivenciados, que rezar na língua de nosso ancestral se caracterizou como uma forma dramática de resistência e de clamor pela liberdade. A necessidade de “*reconstrução de uma África mítica, por meio da perspectiva religiosa*” (BARROS, 2003) só foi possível a partir dos fragmentos da *memória coletiva* presente nos diversos grupos étnicos, que conseguiram reconstituir sua liturgia na diáspora, reelaborados neste novo território. “*O corpo humano é pensado como um macroespaço onde todas as funções estão interligadas e a estas se liga uma coisa maior que é o próprio Orixá.*” (GOMBERG, 2011, p.41). E, por quê? Porque foi neste espaço “*que a escravatura procurava violentar e reprimir culturalmente na História brasileira: o corpo do negro.*” (SODRÉ, 1998, p.11).

Digo que em todas as vezes em que me indaguei sobre o porquê de estar aqui e agora, nunca me esqueci da minha cor e da minha herança africana. À medida que me inteirava de minha condição de mulher negra do candomblé, emersa numa sociedade que discrimina os negros, adotando um discurso de igualdade, vivenciei um processo de idas e vindas subjetivo. Primeiro, porque não me identificava com o que era falado e insinuado sobre nós, as mulheres negras do candomblé; segundo porque não reconhecia em mim e nem nas minhas referências femininas familiares e sociais, os estereótipos estigmatizantes com que nos apresentam ora com o corpo ultra-sexuada, quase devoradora do sexo oposto, ora

com o corpo enquadrado para as tarefas braçais. Muitas vezes, me perguntava que mulher era essa que habita neste *currículo oculto*. Mulheres que serviam para o sexo, mas não para a constituição do labor familiar. Honestamente, não conhecia nenhuma mulher que fizesse parte de meu grupo social que se enquadrasse nessas classificações preconceituosas. As que fizeram parte de minha formação são, sim, livres, *donas* de suas bancas.

O retornar ao passado é um *conhece-te a ti mesmo como produto histórico até hoje desenvolvido, que deixou em ti uma intimidade de traços recebidos sem benefício de inventário*. (GRAMSCI, 1978, p.12) Intencionalmente, buscamos na experiência mística esse inventário que:

se fale ao corpo ou que se fale da História é preciso rememorar esse desencontro: os antigos nos ensinam que mortos são aqueles que perderam a memória e não foi por acaso que os gregos escolheram um dos sentidos para descrever a retomada da lembrança: beber a água fresca no lado de Mneumosine. Se a realidade é o domínio do impreciso, das sombras e das coisas ocultas, por que a Ciência passou a ter a soberania tão absoluta sobre os sentidos? (NOVAES, 1989, p. 09)

O corpo que me representa nesta experiência mística é um corpo sagrado, que me representa cultural e historicamente cuja circularidade se presentifica. Matéria herdada pelo barro de Nanã Buruku, modelado por Oxalá, com o aguçamento dos sentidos fornecido por Olorun - a partir do sopro divino - da vida. Nova vida que se descortina na festa do nome do Santo, não um nome católico como nos foi imposto, mas um nome outro o qual nos identifica enquanto sujeitos vindos de um lugar-nação cuja experiência religiosa é o próprio encontro entre o sujeito e seu Orixá, Orun e Ayê. Há uma cantiga da saída que diz assim: “*Ìkòòdíde/Se ikúnlè iyawo, Ófèrè jê*” (Barros, 2007, p.74) nesta cantiga entoada por toda a comunidade se pede para que o iniciado renasça, conferindo a noviça outro *status*, ou seja, a partir dali um novo espírito irá acompanhar o iniciado. Assim no dia seguinte, no meu axé (Engenho Velho) se costuma a realizar após a festa do nome o *Panan*, nesta cerimônia, igualmente pública são realizadas as quebras das *kizilas* (interditos) do iaô, seguindo da sua reinserção nas tarefas do cotidiano. Uma de suas etapas consiste em se manifestar a representação de um mercado de escravos, onde os iaôs são apresentados por seus atributos físicos e psíquicos, dando início a um grande leilão das *peças* como acontecia no período da escravidão, apesar do clima ser ameno e repleto de uma conotação cordial e alegre, o ritual representa, no corpo, a violência e seu sentido em expor pessoas nas praças e mercados. O ritual assim ganhava sua tônica

porque nos fazia (re) memorar um tempo não tão distante, mas que não podemos esquecer, o sofrimento de nossos ancestrais. Como diria Le Goff (1996), é necessário compreender a luta pelo domínio da memória, principalmente, essa cuja idéia é constantemente suavizada, como não tendo sido tão ruim. O autor ensina ainda que uma das preocupações dos indivíduos e grupos que dominam a sociedade é o fato de se tornarem além de tudo isso os donos das lembranças e dos esquecimentos. Portanto, não podemos deixar de perceber que história e memória se estabelecem como construções que coabitam num campo de disputas. Logo, o ritual nos atualiza sob o corpo, todo o sofrimento dos que vieram antes de nós, mas também nos deixava forte, pois naquele mercado não éramos ou estávamos sós.

Conclusão

“O espírito é histórico de ponta a ponta.”

(Ricouer, 2007, p.382)

A experiência religiosa contida nas religiões de matriz africana se evidencia pela vivência contida na memória individual, que vai sendo, sobretudo, ampliada por uma memória social seletiva, composta de uma série de *rememoração e esquecimentos* (POLLACK, 1989). São essas *memórias subterrâneas* [25] que o processo iniciático recupera em nós, com e pelo corpo – ao dançar, os Orixás revelam suas narrativas, suas lutas, suas conquistas, seus objetos, suas ferramentas de guerra/sedução, seus interditos que nos faz coletivamente possuir uma memória outra diferente do que foi a da escravidão, que nos une simbólica e ritualisticamente ao nosso ancestral e a toda a nossa comunidade, somos todos irmãos. Nesta experiência mística com Papai Flávio aprendi que o vínculo estabelecido com/pela minha família de santo, após a iniciação, possibilitaria uma série de outras trocas de saber e de informação, encontros que me fariam entender as relações existentes, as redes de sociabilidades construídas, as quais nos possibilitariam, assim, outros acessos, já que a proteção viria desta irmandade. Segundo Gomberg (2011), ao narrar uma experiência religiosa vivida durante sua pesquisa, descreveu que uma das adeptas, utilizou sua influencia social e profissional fora da comunidade terreiro, a fim de ajudar uma irmã que sofria um grande infortúnio, doente sem condições financeiras para arcar com os custos médicos pode contar com a sua família. Neste sentido, que percebemos a importância desta grande irmandade, estabelecida na casa de Santo, que agrega, protege e viabiliza outras

possibilidades.

A guisa de conclusão, a realidade dos deuses, que sobreviveram ao fluxo Atlântico nos corpos de mulheres e homens negros, deixada como legado de resistência tem recomposto o meu *inventário*, já que o vivido e sentido, inspirado pela força dos mitos femininos e masculinos, me auxiliam na busca e na luta contra as situações desiguais e adversas do dia a dia, que me levariam ao *conformismo*, no entanto, quando reconheço a narrativa sobre o meu Orixá e dos Orixás de meus parentes, nossas trajetórias tão repletas de negociações e conflitos (REIS, 1989) ganham outros ares. Como diria a cantiga do pequeno pássaro de Ossae: “*Òpeèré Òsányìn síbu/kuru ide akàkà/ Òpeèré Òsányìn s’ibu, Babá/Kuru ide akàkà*”(BARROS, 2011, p.83, o qual guarda os segredos da floresta sagrada, em tese, diz que o orixá não quer que sejamos outro, simplesmente, mas que sejamos nós mesmos por completo assumindo nossa natureza. Assim, dialogar com o passado mítico é também uma estratégia que possibilita e auxilia na luta contra os estereótipos e a invisibilidade conferida a nossos corpos, logo, este foi o legado deixado por ele, Papai Flávio, saudades. Obrigada por seus ensinamentos e a forma com a qual me ensinou a respeitar os meus Orixás, ancestris e família.

A sua benção, meus respeitos, meu *Baba Mi*.

Bibliografia

BARROS, José Flávio Pessoa de. O banquete do rei Olubajé: uma introdução à música sacra afrobrasileira. Rio de Janeiro: UERJ, INTERCON, 1999.

_____. Na minha casa: preces aos orixás e ancestrais. Rio de Janeiro: Pallas, 2003. (a)

_____. A floresta sagrada de Ossaim: o segredo das folhas. Rio de Janeiro: Pallas, 2011. Pág.11-85. (b)

BASTIDE, Roger. O candomblé da Bahia. São Paulo: Editora Nacional/MEC. 1978.

_____. As religiões africanas no Brasil. São Paulo, Livraria Pioneira, Editora da USP, 1971.

CACCIATORE, Olga. Dicionário de Cultos Afrobrasileiros. Rio de Janeiro: Forense, 1988.

COSTA LIMA, Vivaldo da. A família de santo nos candomblés jeje-nagôs da Bahia: um estudo de relações intra-grupais. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal da Bahia. Salvador, 1977.

ELBEIN DOS SANTOS, Juana, Os Nagôs e a Morte. Petrópolis: Vozes. 1988.

ELIADE, Mircea. Mitos, sonhos e mistérios. Lisboa, Portugal: Edições 70. 1989.

_____. O Sagrado e o Profano. Tradução Rogério Fernandes. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 1995.

FONSECA, Jr. Eduardo. Dicionário da cultura afro-brasileira; incluindo as ervas dos Orixás, doenças, usos e fitologia das ervas. São Paulo: Maltese, 1995.

GOMBERG, Estelio. Hospital de orixás: encontros terapêuticos em um terreiro de candomblé. Salvador: EDUFBA, 2011. págs.11-52

GOMES. Angela de Castro. A guardiã da memória. Acervo – Revista do Arquivo Nacional,

Rio de Janeiro, v.9, n.1/2, p. 17-30, jan.dez. 1996.

GRAMSCI, Antônio. *Concepção dialética da história*. 3ª edição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991.

HEYWOOD, Linda M.(Org.). *Diápora Negra no Brasil*. Tradução Ingrid de Castro Vompean Fregonez, Thaís Cristina Casson, Vera Lucia Benedito. 1ª edição reimpressão. – São Paulo: Contexto, 2009.

HOOKS, Bell. *Vivendo o amor*. In: WERNECK, Jurema. *O livro a saúde das mulheres negras: nossos passos vem de longe*. Rio de Janeiro: Pallas, 2000.

KARASCH, Mary. *A vida dos escravos no Rio de Janeiro (1808-1850)* São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

LE GOFF, Jacques. *História e Memória*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1996.

LOPES, Nei. *Enciclopédia Brasileira da Diáspora Africana*. São Paulo: Selo Negro, 2004.

NOVAES, Adalto.(Org) *O olhar*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. pág. 9-20.

POLLACK, Michael. *Memória, esquecimento e silêncio*. Rio de Janeiro: CPDOC. FGV, 1989.

PORTELLI, Alessandro. *O que faz a História Oral Diferente*. Revista do Programa de Estudos Pós Graduação em História, n. 14, São Paulo. 1997.

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

REIS, João José. *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil*

do século XIX. São Paulo: Cia. Das Letras, 1991.

_____; SILVA, Eduardo. *Negociação e conflito: a resistência negra no Brasil escravista*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. 151págs.

RICOUER, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Tradução Alain François [ET Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2007.

SODRÉ, Muniz. O Terreiro e a Cidade: a forma social negro brasileira. Petrópolis: Vozes, 1988.

_____. Samba o dono do corpo. 2ª edição. Rio de Janeiro: Mauad, 1998.

SOARES, Carlos Eugênio Libâneo. No labirinto das nações: africanos e identidades no Rio de Janeiro/ Carlos Eugenio Libaneo, Flávio dos Santos Gomes, Juliana Barreto Farias – Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2005.

SILVA, Vanessa Soares da. A roda das Donas: a mulher negra no candomblé. Dissertação (Mestrado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Faculdade de Educação. 2010.

SILVEIRA, Renato. Iyá Nassô Oká, Babá Axipá e Bamboxê Obitiko. Comunicação apresentada no Seminário “Territórios Negros do Projeto Egbé/ Koinonia”. Salvador: Koinonia. Digit, 2000.

TRINDADE, Azoilda Loretto. Do corpo da carência ao corpo da potencia: desafios da docência. In: GARCIA, Regina Leite (org). O corpo fala: dentro e fora da escola. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

VERGER, Pierre. Grandeza e decadência do Culto de Ìyàmi Òsòròngà (Minha Mãe Feiticeira) entre os Yorubás. In: MOURA, Carlos Eugenio de (Org). As senhoras do Pássaro da Noite. São Paulo: EDUSP. 1994, p. 13 – 72.

VOGEL, Arno. A galinha d’angola: iniciação e identidade na cultura afro-brasileira/ Arno Vogel, Marco Antonio da Silva Mello, José Flávio Pessoa de Barros; prefácio de Antonio Olinto; ilustrações de Raul Lody; 3ª Ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2007. P. 67-119.

[1] Pedagoga, Orientadora Educacional na Fundação de Apoio a Escola Técnica, coordenadora pedagógica na Casa de Davi, formada pela UERJ/RJ(2004), Mestre em Políticas Públicas e Formação Humana pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro/RJ(2010), bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES, especialista em Educação e Relações Étnico Raciais pela Universidade Federal

Fluminense – UFF/RJ(2006).E-mail: nessadamatta4@gmail.com. Aluna na disciplina Produção de Conhecimento em Educação – PROPED/UERJ(2012).

[2] *Cf* : SODRÉ,1988. Discute o terreiro enquanto espaço de territorialidade negra, espaço de organização sociocultural e de reinvenção na diáspora.

[3] Orixá masculino consagrado a saúde e a cura das doenças.

[4]Orixá feminino consagrada às batalhas de dentro e fora do lar ligada à independência

[5] Termo que no Brasil designa uma nação africana oriunda do Daomé cujo significado da palavra se refere a estrangeiro. (LOPES,2004,p.357)

[6] Orixá andrógino, filho de Imbualama e Oxun Pondá. Durante seis meses, é mulher, vivendo com sua mãe, e seis meses é homem, vivendo como caçador com o seu pai.

[7] Divindade do ferro e da guerra.

[8] Processo iniciático

[9] Divindade da caça, da fartura e das florestas.

[10] Divindade feminina, guerreira e muito forte, a Dona da coragem.

[11] Protetor civil do candomblé, escolhido pelo Orixá confirmado por meio de festa pública. (FONSECA, 1995, 483)

[12] Cargo sacerdotal feminino correspondente ao do ogã. Nas festas públicas, a ekéde é quem recepciona os orixás incorporados, cuidando de suas vestes, enxugando o suor do rosto da iaô.

[13] Cabaça cortada em metades. (FONSECA, 1995, p. 387)

[14] É um dos ritmos consagrados ao Orixá Oxóssi.

[15] Termo outrora corrente entre os nagôs no Brasil para designar a mulher preferida. (LOPES, 2004, p.332)

[16] Divindade jovem e guerreira de Oxalá.

[17] Divindade de tradição iorubana. Porta voz dos Orixás, é quem leva as oferendas dos fiéis.

[18] Divindade feminina das águas doces, da riqueza, da beleza e do amor.

[19] *Cf* : COSTA LIMA,1977.

[20] Título dado ao grupo de iniciados (iaôs) que são recolhidos nas comunidades terreiros. Geralmente, são compostos de no máximo de oito pessoas, assim nominadas em ordem de entrada: Dofono(a), Dofonitinho(a), Fomo, Fomutin, Gamu, Gamutin, Vimú, Vimutin.

(FONSECA, 2005, p.218).

[21] Divindade feminina dos ventos, tempestades, guerreira.

[22] Divindade feminina da família de Dambirá. Na tradição jeje-nagô, bela orixá das águas doces, das artes e da transformação.

[23] Divindade masculina, orixá jeje-nagô dono do arco Iris. Representa a continuidade, o ciclo da vida, a sequência das coisas.

[24] Local secreto de iniciação dos noviços, iaôs.

[25] Segundo o autor, essa memória subterrânea apenas é compartilhada pelo grupo, “*longe de conduzir ao esquecimento, é a resistência que uma sociedade civil impotente que se opõe ao excesso de discursos oficiais*”. (POLLACK, 1989, p.3) que tenderam a negar as “minorias”- como negros, mulheres, homossexuais e tantos outros grupos marginalizados a sua contribuição social e resistência.