

Transmissão de Saber, Cultura e História: A Implementação da Lei 10.639 por Intermédio do Samba-enredo

Leila Dupret, UFRRJ
Nikolas Bigler, UFRRJ
Luana Moreira, UFRRJ
Karine Rezende, UFRRJ

- Eixo Temático: GT 3 – Currículo e Diferenças Culturais
- Tipo da Proposta: Comunicação Oral

- Resumo

A lei brasileira de nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003, incluiu no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História da África e Cultura Africana e Afro-brasileira” e, apesar de ter completado onze anos em 2014, ainda encontra dificuldades para sua implementação. No intuito de minimizar a defasagem de informações que, necessariamente, deveriam ser transmitidas aos alunos, e não participa do arsenal de conhecimentos prévios dos professores em suas formações, o projeto *Samba-enredo: Informação e Profissionalização nas escolas* que vem sendo desenvolvido pelo Grupo de Pesquisa “Desafios Contextuais e Subjetividade”, pretende trazer à discussão o uso do samba-enredo como uma alternativa pedagógica para este fim. Este é o caso do samba-enredo apresentado pelo Grêmio Recreativo Escola de Samba Portela do ano de 2014, de Toninho Nascimento, Luis Carlos Máximo, Waguinho, Edson Alves, J. Amaral, intitulado “Um Rio de Mar a Mar: do Valongo à Glória de São Sebastião” cuja letra da música traz em seu conteúdo informativo a história do tráfico dos negros que vinham da África já na condição de escravos e desembarcavam dos navios, no Rio de Janeiro, no local denominado Valongo, trazendo todos os atravessamentos da cultura africana. O conteúdo da letra da música revela ainda a presença do sincretismo religioso como estratégia para a sobrevivência e manutenção das tradições, ritos e mitos da cultura africana em terras brasileiras.

- Palavras-chave: Samba-enredo; Cultura Afro-brasileira; Currículo

- Abstract

The Brazilian Law 10.639, of January 9, 2003, included in the official curriculum of the school system mandating the theme "African History, African and Afro-Brazilian culture" and despite having completed eleven years in 2014, still encounters difficulties in its implementation. In order to minimize the gap of information that necessarily should be transmitted to the students, and not part of the arsenal of previous knowledge of teachers in their formations, the project *Samba-plot: Information and Professionalization in schools* that is being developed by group search "Contextual Challenges and Subjectivity", aims to

bring to discussion the use of samba as a pedagogical alternative for this purpose. This is the case of samba presented by Grêmio Recreativo Escola de Samba Portela of 2014, Toninho Nascimento, Luis Carlos Maximus Waguinho, Edson Alves, J. Amaral, titled "A River to Sea to Sea: Valongo the glory of St. Sebastian" whose lyrics bring in their information the story slave trade that came from Africa as slaves already disembarked of the ship in Rio de Janeiro, in a place called Valongo, bringing all crossings of African culture. The content of the lyrics also reveals the presence of religious syncretism as a strategy for survival and maintenance of traditions, rites and myths of African culture in Brazil.

- Keywords: Samba-plot; Afro-brazilian Culture; Curriculum

Introdução

A Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro em seu *campus* de expansão situado em Nova Iguaçu, tem-se preocupado com as Ciências Humanas Sociais e incentivado projetos de pesquisa na área. Este é o caso do trabalho que vem sendo desenvolvido pelo Grupo de Pesquisa “Desafios Contextuais e Subjetividade” certificado institucionalmente e inscrito no CNPq, sob a liderança da professora Dra. Leila Dupret, que investiga atualmente sobre a contribuição dos sambas-enredo para a transmissão de informações sobre a “História da África, Cultura Africana e Cultura Afro-brasileira”, tal como determina a Lei 10.639/03.

Os sambas-enredo, fruto de pesquisa realizada pelos próprios compositores, oferecem em algumas composições conteúdos acadêmicos consoantes ao disposto na Lei, transformando-se em recurso pedagógico capaz não só de atingir com facilidade a população estudantil, como também tonar pública uma gama de informações que não estão disponíveis ou mesmo, não são pertinentes aos livros didáticos escolares.

Além disso, para que a escola de samba exponha a história que pretende contar no desfile, precisa lançar mão de um conjunto de operações profissionais as quais necessita de seu funcionamento durante o ano todo, e não apenas no momento final de sua apresentação. O que, em última instância, nos faz pensar sobre os jovens do segundo segmento do Ensino

Fundamental (6º ao 9º ano de escolaridade) e Médio (1º ao 3º), especialmente os do nível profissionalizante e a respectiva inserção no mercado de trabalho. Como podemos notar, o estudo da ferramenta proposta como alternativa para minimizar a defasagem informativa nos leva a pensar sobre o universo de engajamento social produtivo, fato que proporciona condições para refletirmos sobre a extensão do recurso pedagógico ao campo metodológico educativo.

Além disso, a relação de pertencimento da música popular ao cotidiano de alunos e professores, principalmente no que tange ao carnaval, se afina com o exercício da educação como prática para a cidadania, conforme propõem Horton e Freire (2003), e concomitantemente com a participação sócio-histórico-cultural na construção dos sujeitos, tal como sugere Vygotsky (1988).

Outra questão muito importante de ser ressaltada é que nos sambas-enredo há o enaltecimento das realizações dos negros não só no sentido do que fizeram para resistir e sobreviver à opressão, mas principalmente, no que construíram e contribuíram para a história do Brasil e do mundo traduzidos em seus participantes ativos.

A Música como Alimento da Informação e da Tradição

O samba-enredo intitulado “Um Rio de Mar a Mar: do Valongo à Glória de São Sebastião” da autoria de Toninho Nascimento, Luis Carlos Máximo, Waguinho, Edson Alves, J. Amaral, apresentado pelo Grêmio Recreativo Escola de Samba Portela no ano de 2014, é um dos exemplos considerados no estudo em tela, como pode ser constatado em sua letra presente na composição a seguir:

O canto do cais do Valongo ôô
Que veio de Angola, Benin e do Congo
Tem semba, capoeira e oração
O Rio sai da roda de jongo e vai desaguar

Na glória de São Sebastião

Oi, bota abaixo, sinhô
Oi, bota abaixo, sinhá
Lá vem o Rio de terno de linho
E chapéu panamá

A correnteza
De um Rio Branco é que traz
A arte do canto e a dança
De todos os sons musicais
O teatro da vida não sai de cartaz
A ilusão é uma atriz
Se exibindo na praça linda e feliz
Eu vou
Da Revolta da Chibata
Ao sonho que faz passeata
Seguindo a canção triunfal

Nesse Rio que vem e que vai
Traço o meu destino
E viro menino pra brincar de carnaval

Sou carioca, meu jeito é de quem
Vem com o sorriso do samba que a gente tem
Meu peito é um porto aberto
Pra te receber meu bem

Vou de mar a mar, maréia
Vou de mar a mar, maréia, mareou
Iluminai o tambor do meu terreiro
Ó santo padroeiro
O axé da Portela chegou!

Contando a história do tráfico dos negros que vinham da África já na condição de escravos e desembarcavam dos navios no Rio de Janeiro no local denominado Valongo, trazendo sua dança, sua forma de lutar e sua crença, o conteúdo da letra da música revela ainda a presença do sincretismo religioso como estratégia para a sobrevivência e manutenção das tradições, ritos e mitos da cultura africana em terras brasileiras.

No texto em tela, dentre tantas informações possíveis a partir da composição, serão postas em destaque as que dizem respeito ao Valongo, a São Sebastião, ao movimento do “bota abaixo” e ao Axé. Iniciaremos falando acerca do Valongo.

... e eis por que terá sido por motivo de um Valongo seu morador, ou da área assim chamada perto do Porto que desse jeito ficaria conhecida a praia onde se concentraria o mercado de compra e venda da triste carga dos navios negreiros, por não mais querer o Marquês do Lavradio que ele funcionasse dentro da cidade. (BRASIL, 2000, p.150).

A colonização portuguesa no Brasil adquiriu novos rumos com as descobertas de ouro e diamantes em Minas Gerais. Fato esse que gerou uma crescente necessidade de mão de obra escrava para trabalhar nos garimpos mineiros, aumentando o fluxo de importação de africanos. A cidade do Rio de Janeiro serviu de escoadouro dessas pedras preciosas que eram levadas até o porto, para seguirem para a metrópole.

Através do Caminho Velho e depois com a abertura do Novo, por Garcia Rodrigues Pais e sua crescente utilização ao longo da primeira metade do século XVIII, estabeleceu uma ligação regular do Rio de Janeiro com a região mineradora, tornando-se assim a cidade do Rio de Janeiro um movimentado ponto de intercambio entre as Minas Gerais e a Metrópole. (HONORATO, 2008, p.31).

Através do fluxo de mercadorias, a cidade do Rio de Janeiro sofreu uma expansão urbana causada pela chegada de novos viajantes, traficantes e escravos. Com a exportação e importação no porto, foi preciso construir diversos armazéns e casas para atender a demanda que se estabelecia, acarretando em uma necessidade de melhorias urbanas.

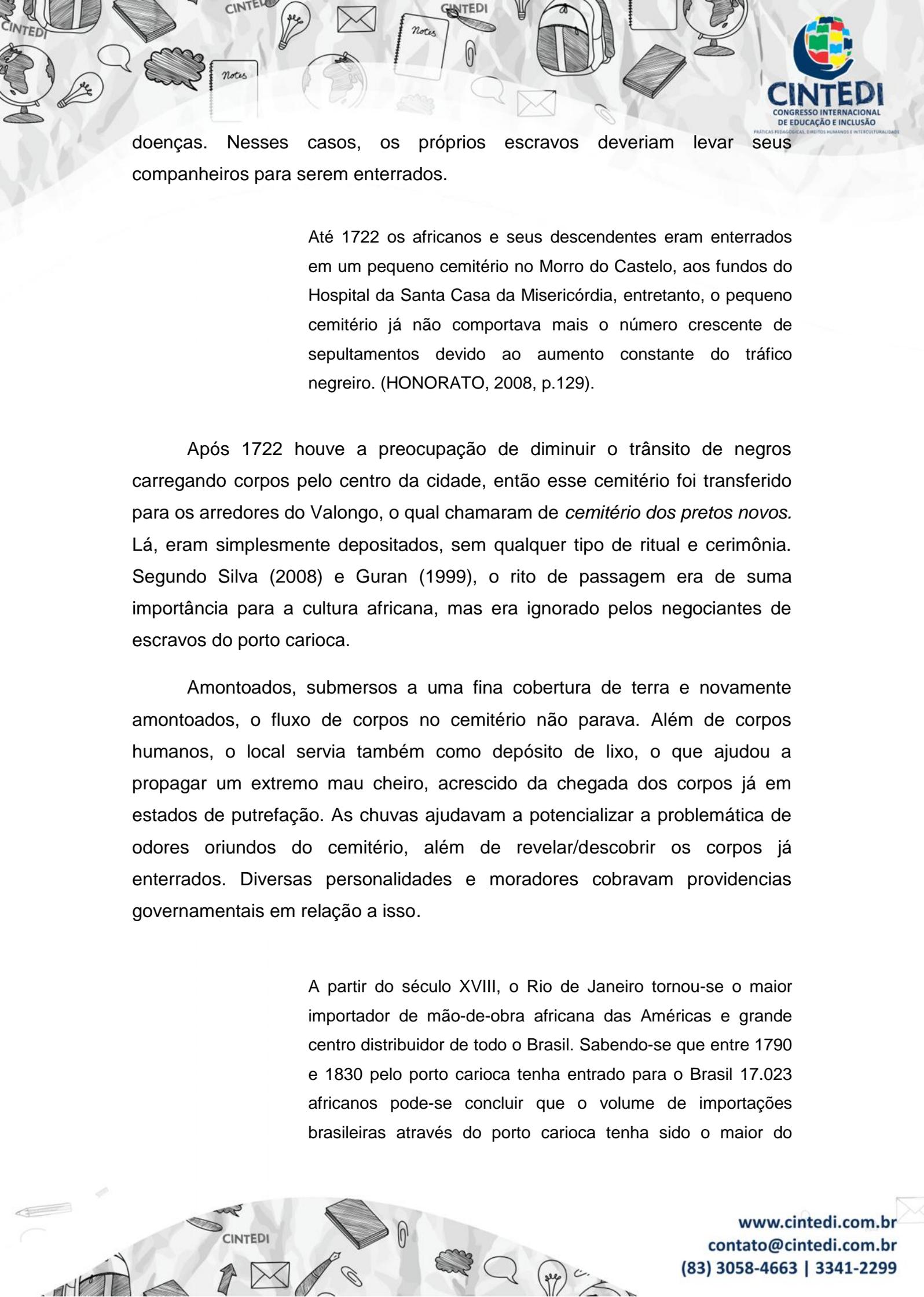
Isso ocorria no cais do *Valongo*, atual bairro da Saúde na cidade carioca, no qual desembarcaram na *Pedra do Sal* mercadorias como açúcar refinado, sal, tecido e principalmente escravos. Fato que foi determinante na eleição do Rio de Janeiro como principal centro da colônia portuguesa, desbancando a cidade de Salvador, principalmente e definitivamente após a chegada da família real em 1808.

A área em questão compreendia uma estreita faixa de terra espremida entre as águas da baía de Guanabara e uma compacta parede montanhosa que praticamente isolava esta faixa do litoral da urbis. O litoral, bastante recortado, caracterizava-se por uma sucessão de enseadas, destacando-se os sacos do Valongo, da Gamboa e do Alferes. (HONORATO, 2008, p.26).

Em seus momentos de ápice, o tráfico negreiro conseguiu trazer desenvolvimento a cidade com as chegadas dos escravos. Os negros eram capturados por traficantes na África e em condições de insalubridade eram recepcionados no Valongo, local esse onde ficavam amontoados, na maioria dos casos, em armazéns para que fossem vendidos no mercado dos escravos.

Junto ao mercado, foi instalado o trapiche do Valongo, que por muito tempo serviu de depósito de escravos. Podemos observar que a partir da década de 1770, a área do Valongo tornou-se o ponto central do comércio de "escravos novos", ou seja, escravos trazidos diretamente dos portos africanos. (HONORATO, 2008, p. 34).

O mercado dos "escravos novos" congestionou a cidade do Rio de Janeiro. Com a chegada de cada vez mais de novos ocupantes, houve um grave problema sanitário, a proliferação de novas doenças e também, o aumento de lixo na cidade. Com o caos estabelecido no Rio de Janeiro, os locais que serviam para armazenar os negros que chegavam da África, acabavam acumulando uma grande quantidade de mortos por desnutrição ou



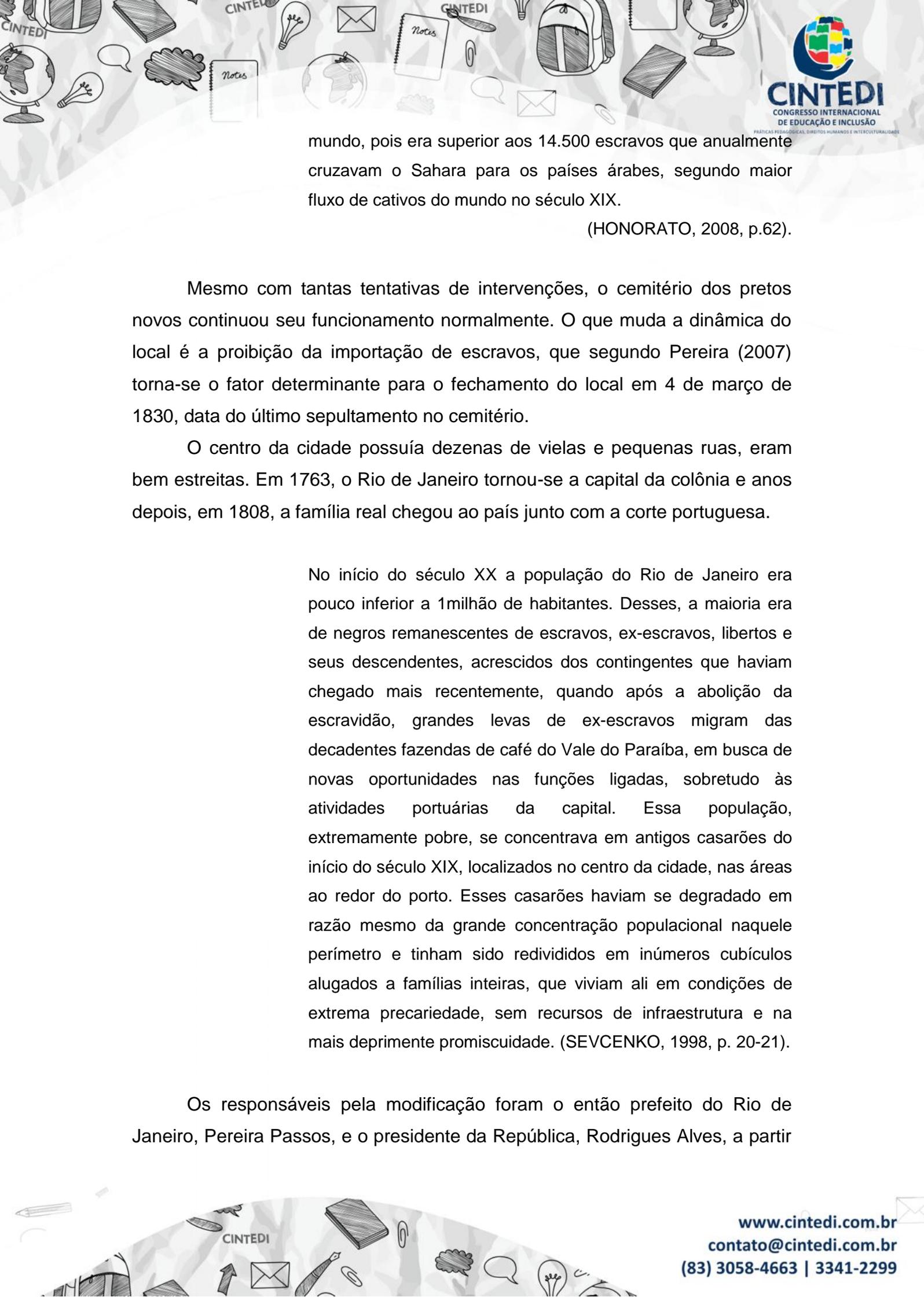
doenças. Nesses casos, os próprios escravos deveriam levar seus companheiros para serem enterrados.

Até 1722 os africanos e seus descendentes eram enterrados em um pequeno cemitério no Morro do Castelo, aos fundos do Hospital da Santa Casa da Misericórdia, entretanto, o pequeno cemitério já não comportava mais o número crescente de sepultamentos devido ao aumento constante do tráfico negreiro. (HONORATO, 2008, p.129).

Após 1722 houve a preocupação de diminuir o trânsito de negros carregando corpos pelo centro da cidade, então esse cemitério foi transferido para os arredores do Valongo, o qual chamaram de *cemitério dos pretos novos*. Lá, eram simplesmente depositados, sem qualquer tipo de ritual e cerimônia. Segundo Silva (2008) e Guran (1999), o rito de passagem era de suma importância para a cultura africana, mas era ignorado pelos negociantes de escravos do porto carioca.

Amontoados, submersos a uma fina cobertura de terra e novamente amontoados, o fluxo de corpos no cemitério não parava. Além de corpos humanos, o local servia também como depósito de lixo, o que ajudou a propagar um extremo mau cheiro, acrescido da chegada dos corpos já em estados de putrefação. As chuvas ajudavam a potencializar a problemática de odores oriundos do cemitério, além de revelar/descobrir os corpos já enterrados. Diversas personalidades e moradores cobravam providências governamentais em relação a isso.

A partir do século XVIII, o Rio de Janeiro tornou-se o maior importador de mão-de-obra africana das Américas e grande centro distribuidor de todo o Brasil. Sabendo-se que entre 1790 e 1830 pelo porto carioca tenha entrado para o Brasil 17.023 africanos pode-se concluir que o volume de importações brasileiras através do porto carioca tenha sido o maior do



mundo, pois era superior aos 14.500 escravos que anualmente cruzavam o Sahara para os países árabes, segundo maior fluxo de cativos do mundo no século XIX.

(HONORATO, 2008, p.62).

Mesmo com tantas tentativas de intervenções, o cemitério dos pretos novos continuou seu funcionamento normalmente. O que muda a dinâmica do local é a proibição da importação de escravos, que segundo Pereira (2007) torna-se o fator determinante para o fechamento do local em 4 de março de 1830, data do último sepultamento no cemitério.

O centro da cidade possuía dezenas de vielas e pequenas ruas, eram bem estreitas. Em 1763, o Rio de Janeiro tornou-se a capital da colônia e anos depois, em 1808, a família real chegou ao país junto com a corte portuguesa.

No início do século XX a população do Rio de Janeiro era pouco inferior a 1 milhão de habitantes. Desses, a maioria era de negros remanescentes de escravos, ex-escravos, libertos e seus descendentes, acrescidos dos contingentes que haviam chegado mais recentemente, quando após a abolição da escravidão, grandes levas de ex-escravos migram das decadentes fazendas de café do Vale do Paraíba, em busca de novas oportunidades nas funções ligadas, sobretudo às atividades portuárias da capital. Essa população, extremamente pobre, se concentrava em antigos casarões do início do século XIX, localizados no centro da cidade, nas áreas ao redor do porto. Esses casarões haviam se degradado em razão mesmo da grande concentração populacional naquele perímetro e tinham sido redivididos em inúmeros cubículos alugados a famílias inteiras, que viviam ali em condições de extrema precariedade, sem recursos de infraestrutura e na mais deprimente promiscuidade. (SEVCENKO, 1998, p. 20-21).

Os responsáveis pela modificação foram o então prefeito do Rio de Janeiro, Pereira Passos, e o presidente da República, Rodrigues Alves, a partir

de 1901. O objetivo era simples: derrubar os velhos casarões, retirar os mais pobres, considerados pelas elites como “classes perigosas”, do centro da cidade e abrir largas avenidas. A política de derrubar as velhas construções da capital federal ficou conhecida popularmente como “bota abaixo”, pois após poucos meses, esta “reforma urbana” já havia derrubado cerca de 600 edifícios e casas, para abrir a Avenida Central (hoje, Rio Branco).

A ação foi baseada no prefeito de Paris, Eugene Haussmann, que em sua gestão, ele remodelou a capital francesa, extinguindo às antigas e estreitas ruas, abrindo largos bulevares. Pereira Passos morava em Paris nessa época e vivenciou todo esse processo de perto. Em fevereiro de 1904, as demolições começaram e a população pobre foi escorraçada sem nenhum reembolso e sem opções de moradia. Segundo Santos e Motta (2003) isso gerou uma expansão desordenada da cidade.

Como podemos notar a negligência do governo com a habitação dos negros, tal como o desprezo do seu ritual fúnebre, combina com a falta de atenção a outros elementos advindos do aparato religioso de sua cultura, que permanecem ignorados, quando muito submetidos aos princípios da religião católica. Este é o caso, por exemplo, de São Sebastião, um santo católico, que passa a ser uma referência sincretizada com um dos Orixás do panteão africano. Vejamos como se dá sua história e o respectivo sincretismo religioso do santo.

Sebastião nasceu na Gália, atual França e ainda pequeno mudou-se com a família para Milão. Cresceu e foi educado sobre os preceitos cristãos. Quando jovem alistou-se no serviço militar de Roma. Foi considerado um dos oficiais prediletos do imperador Diocleciano que dominava a região naquela época, século III d.C. Este imperador considerava os cristãos como inimigos do Estado e os perseguia. Sebastião convicto de sua fé, secretamente convertia pagãos em cristãos, até mesmo o governador de Roma, Cromácio, e seu filho, Tibúrcio, foram convertidos por ele.

Certa vez, Sebastião foi denunciado ao imperador que lhe deu as seguintes escolhas: sua fé ou o alto posto no exército romano. Sem hesitar, escolheu sua fé e com isso, sua sentença foi ser amarrado a uma árvore e

executado a flechadas. Após a sentença ser cumprida, Sebastião foi dado como morto e abandonado ali mesmo. Uma senhora cristã com a intenção de lhe dar um túmulo digno, foi até o local à noite e o encontrou vivo. Levou-o para casa e cuidou de suas feridas.

Curado de seus ferimentos, Sebastião apresentou-se ao imperador e censurou-o pelas injustiças cometidas contra os cristãos, acusando-o de inimigo do Estado. Diocleciano, entregou-o à Guarda Pretoriana, condenando-o ao martírio no circo. Sebastião foi executado a pauladas e boladas de chumbo, sendo açoitado até a morte no dia 20 de janeiro de 288. Para evitar sua veneração, algozes jogaram o seu corpo nos esgotos romanos.

Uma senhora cristã tirou o corpo da fossa e o sepultou junto a São Pedro e São Paulo. Posteriormente, as relíquias foram transportadas para a Basílica de São Paulo e, nessa ocasião, uma peste assolava o território de Roma, vitimando muita gente. Porém, há relatos de que na hora do traslado, a peste desapareceu. Este acontecimento o tornou mártir.

No Brasil, São Sebastião é conhecido como o padroeiro da cidade do Rio de Janeiro. Este título lhe foi conferido por conta de uma suposta aparição do “santo” em uma batalha final que expulsou os franceses que ocupavam a cidade, (cf. Cardoso, 2008). Ele também é considerado protetor da humanidade contra a fome, a peste, a guerra e os inimigos da religião. Seu dia é celebrado em 20 de janeiro.

Durante e após a escravidão, os negros escravizados sofriam perseguições e repúdios ao realizarem seus cultos religiosos, devido a isso há um significativo sincretismo entre a religião de matriz africana e o catolicismo. Assim, orixás foram associados a santos católicos, observando-se aspectos semelhantes em suas histórias.

Este fenômeno chamado sincretismo religioso varia de local para local. Segundo Prandi (2009), São Sebastião é sincretizado como Oxóssi no Rio de Janeiro e como Ogum na Bahia, por exemplo. Seja como for, o mito africano conta que o orixá da caça matou o pássaro maléfico enviado pelas Velhas Feiticeiras com sua flecha e o santo mártir foi supliciado com flechadas, que é o elemento de ligação entre as duas histórias.

Aliás, independente do santo católico a que está sincretizado ou mesmo sua relação de pertencimento territorial, sem nenhuma dúvida, a forma do arco com a flecha simboliza Oxóssi nas religiões de matriz afro-brasileira. Em uma palavra, é sua insígnia ou seu axé, como nos diz Verger (2000) imagem que representa a energia emanada por este Orixá.

Neste ponto, adentramos a última informação destacada pelo sambanredo em tela. Começamos com a definição encontrada no vocabulário afro-brasileiro escrito por Yeda Castro em 2001.

Todo objeto sagrado da divindade; o **fundamento**, o alicerce mágico do **terre(i)ro**, em geral situado em espaço aberto, do lado de fora do barracão. São jarros e potes contendo infusão de água e folhas consagradas às divindades, um pouco de sangue dos animais sacrificados, tudo colocado junto a um montículo, sob o qual estão enterrados objetos definitivos que asseguram o terreiro a proteção esperada. Força divina. (CASTRO, 2001, p.161).

Como podemos notar nas palavras da autora, a conceituação de axé abrange diferentes referenciais, os quais se encontram na concretude dos objetos e na abstração do universo, ocupando um espaço visível e não visível pelos seres humanos. Já para Raul Lody (1998) que fez um estudo sobre as comidas respectivas aos diferentes Orixás, isto porque é pertinente ao ritual africano e afro-brasileiro a utilização de alimentos como oferendas a Eles, o axé - “energia e força fundamentais à vida religiosa do terreiro, à vida do homem” (Lody, 1998, p.27) -, é acionado no ato de comer, pois neste momento são contatados e estabelecidos os vínculos fundamentais da existência da vida e dos princípios ancestrais. Assim, o axé está no que se come e no que se dá de comer ao Orixá ou a alguém.

Outro autor importante de ser mencionado, é Roger Bastide. Em sua obra “O candomblé da Bahia: rito nagô”, embora nos mostre que na língua nagô axé designa a força mágico-sagrada de toda divindade, de todo ser, e em resumo de todas as coisas que estão no universo, nos lembra que:

No Brasil, o termo conservou-se para designar algo diferente, mas que tem em comum com os outros significados o fato de se tratar de um depositário de forças sagradas: significa em primeiro lugar os alimentos oferecidos às divindades, em seguida as ervas colhidas para o banho das filhas iniciadas e também para curar doenças; finalmente, o fundamento místico do candomblé. (BASTIDE, 2001, p.77).

Sem discordar dos estudiosos mencionados anteriormente, mas expandindo o campo de ação em que se encontra o axé, Claude Lépine (2006) em sua “Análise formal do panteão nagô” aponta para o fato de que esta força divina pertinente à religião de matriz africana e afro-brasileira é transmitida de modo pessoal, no ingresso ao culto religioso, através das gerações. Entretanto, para cada participante.

Sua força pode ser aumentada pelo cumprimento das obrigações religiosas pessoais referentes ao orixá individual e pelas relações mantidas com os mais velhos, assim como pode ser diminuída pela negligência ou pela violação dos euós (proibições religiosas, tabus). ... Quanto mais antiga é a Casa, quanto mais alto o grau de iniciação do indivíduo, mais poderoso é o seu axé. (LÉPINE, 2006, p.68).

Pontuamos que a fala Lépine a respeito dos princípios africanos, modos de encarar o mundo em seu funcionamento e visão, contidos em suas palavras, a começar pela última frase. Esta antiguidade vista como ancestralidade, assemelhada a competência, a excelência, traduzindo o lugar de sabedoria, é o canal por onde trafega a energia positiva presente na complexidade do ser humano. Neste sentido, afirma Prandi (2001, p.564) esta é a “força vital que transforma o mundo” e a força espiritual que se personifica na figura dos Orixás.

A citação inicial remete diretamente com uma característica tipicamente humana que se denomina: respeito. O respeito ao outro que em suas

peculiares instâncias pessoal, material, espiritual, alimenta sua própria energia e energiza o mundo, ao mesmo tempo. Destacadamente, o respeito aos mais velhos por conta de entender a ancestralidade como uma concepção para compreender a origem da vida.

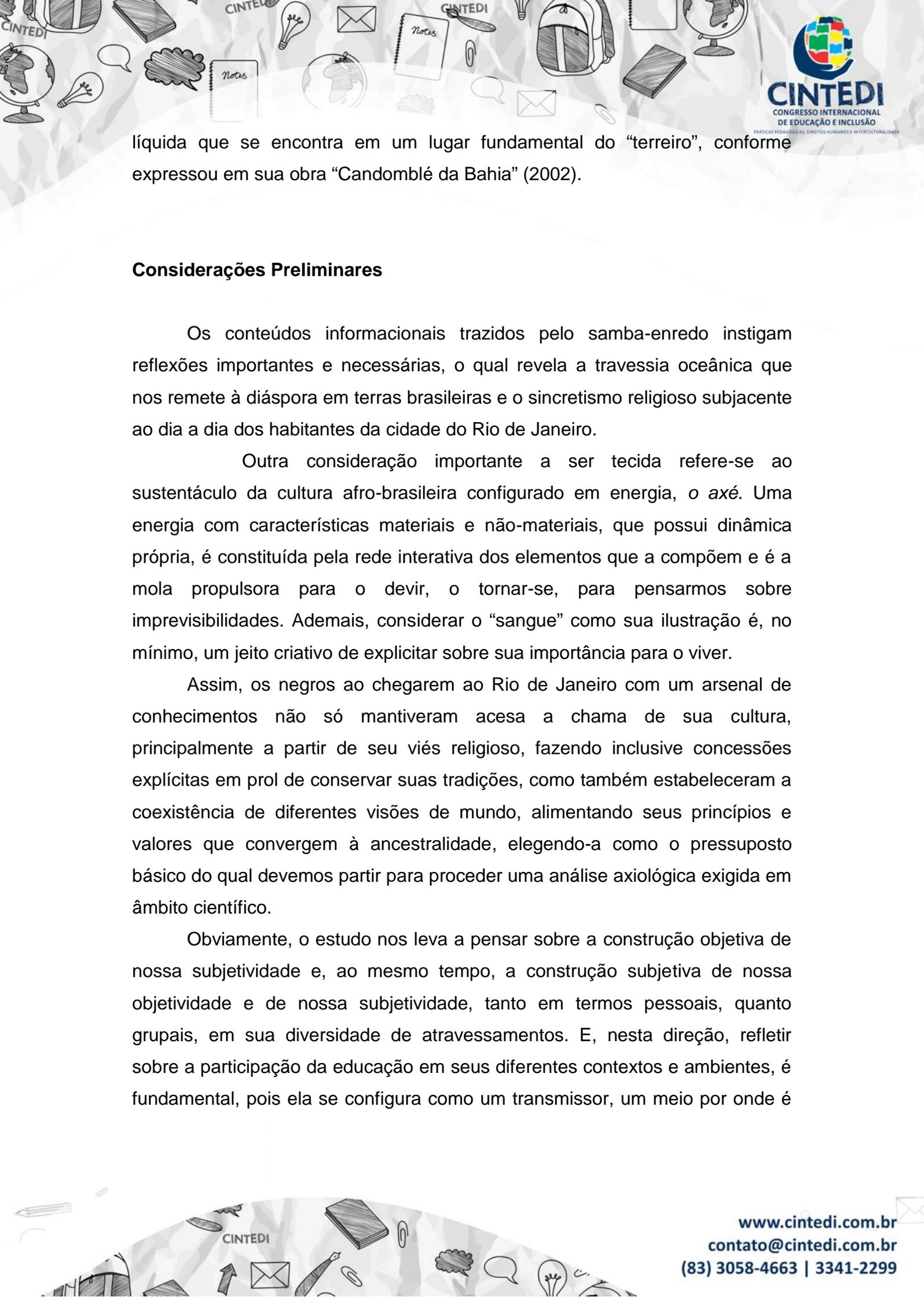
Em contrapartida, o desrespeito ao outro em qualquer de suas instâncias, realizado conjuntamente ou não, diminuí sua energia e não há possibilidade de emaná-la para si e para o mundo, porque ela encontra-se em baixa.

Joana Elbein dos Santos (2002) por sua vez, escreve sobre o axé de modo bastante ilustrativo e didático, sugerindo um olhar epistemológico que convoca a busca de um modelo teórico-prático singular para reger o fenômeno em estudo. Assim, o axé é a própria energia que, em sua dinâmica, circula com ritmo próprio, alimentando e potencializando possibilidades de realizações. Esta energia está presente em tudo que ocupa e está representado no áiyé (mundo material) e no òrun (mundo espiritual).

O àse é contido numa grande variedade de elementos representativos do reino animal, vegetal e mineral quer sejam da água (doce e salgada) quer da terra, da floresta, do “mato” ou do espaço “urbano”. O àse é contido nas substâncias essenciais de cada um dos seres, animados ou não, simples ou complexos, que compõem o mundo.

(SANTOS, 2002, p.41).

Em sua caracterização mais pormenorizada a autora exemplifica as categorias sanguíneas presentes nos três reinos, animal, vegetal e animal, informando que os tipos de sangue são os “condutores do àse” e que possuem cores distintas. Deste modo temos o “sangue” “vermelho”; animal (bicho), vegetal (dendê) e mineral (cobre); o “sangue” “branco”; animal (sêmen), vegetal (seiva) e mineral (sal); e o “sangue” “preto”; animal (cinzas), vegetal (wáji) e mineral (ferro), dentre outras ilustrações pertinentes. E faz uma crítica a Edson Carneiro sobre sua concepção reducionista do axé concretizado na mistura



líquida que se encontra em um lugar fundamental do “terreiro”, conforme expressou em sua obra “Candomblé da Bahia” (2002).

Considerações Preliminares

Os conteúdos informacionais trazidos pelo samba-enredo instigam reflexões importantes e necessárias, o qual revela a travessia oceânica que nos remete à diáspora em terras brasileiras e o sincretismo religioso subjacente ao dia a dia dos habitantes da cidade do Rio de Janeiro.

Outra consideração importante a ser tecida refere-se ao sustentáculo da cultura afro-brasileira configurado em energia, o *axé*. Uma energia com características materiais e não-materiais, que possui dinâmica própria, é constituída pela rede interativa dos elementos que a compõem e é a mola propulsora para o devir, o tornar-se, para pensarmos sobre imprevisibilidades. Ademais, considerar o “sangue” como sua ilustração é, no mínimo, um jeito criativo de explicitar sobre sua importância para o viver.

Assim, os negros ao chegarem ao Rio de Janeiro com um arsenal de conhecimentos não só mantiveram acesa a chama de sua cultura, principalmente a partir de seu viés religioso, fazendo inclusive concessões explícitas em prol de conservar suas tradições, como também estabeleceram a coexistência de diferentes visões de mundo, alimentando seus princípios e valores que convergem à ancestralidade, elegendo-a como o pressuposto básico do qual devemos partir para proceder uma análise axiológica exigida em âmbito científico.

Obviamente, o estudo nos leva a pensar sobre a construção objetiva de nossa subjetividade e, ao mesmo tempo, a construção subjetiva de nossa objetividade e de nossa subjetividade, tanto em termos pessoais, quanto grupais, em sua diversidade de atravessamentos. E, nesta direção, refletir sobre a participação da educação em seus diferentes contextos e ambientes, é fundamental, pois ela se configura como um transmissor, um meio por onde é

veiculada a informação de cunho discursivo e também a de ordem prática, do que é possível ser feito.

Referências Bibliográficas

BASTIDE, Roger. *O candomblé da Bahia: rito nagô*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

CARDOSO, Vinicius Miranda. A legenda dardejada: São Sebastião como símbolo no Rio do Antigo Regime. XII Encontro de História ANPUH – Rio. 2008.

CARNEIRO, Edison. *Candomblés da Bahia*. 9.ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

CASTRO, Yeda P. *Falares africanos na Bahia: um vocabulário afro-brasileiro*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2001.

FREIRE, Paulo; HORTON, Myles. *O caminho se faz caminhando: conversas sobre educação e mudança social*. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 2003.

GERSON, Brasil. *História das ruas do Rio: e da sua liderança na história política do Brasil*. 5.ed. Rio de Janeiro: Lacerda, 2000.

GURAN, Milton. *Agudás: os "brasileiros" do Benim*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000.

HONORATO, Cláudio de Paula. Valongo: O mercado de Escravos do Rio de Janeiro, 1758-1831. *Dissertação de Mestrado*. Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências humanas e Filosofia. Niterói, 2008.

LÉPINE, Claude. Análise formal do panteão nagô. In: MOURA, Carlos Eugênio M. de. (Org.). *Culto aos orixás, voduns e ancestrais nas religiões afro-brasileiras*. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.

LODY, Raul. *Santo também come*. Rio de Janeiro: Pallas, 1998.

PEREIRA, Julio César Medeiros da Silva. A Flor da Terra: o cemitério dos pretos novos no Rio de Janeiro. *Dissertação de Mestrado*. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2004.

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

PRANDI, Reginaldo. Religião e sincretismo em Jorge Amado. In: SCHWARCZ, Lilia Mortitz; GOLDSTEIN, Ilana Seltzer. (Org.). *O universo de Jorge Amado*. 1 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

SANTOS, Angela e MOTTA, Marly. O “bota abaixo” revisitado: o executivo municipal e as reformas urbanas no Rio de Janeiro (1903-2003). *Revista Rio de Janeiro*, n. 10, mai-ago, 2003.

SANTOS, Juana Elbein dos. *Os nagô e a morte: pàde, àsèsè e o culto égun na Bahia*. 11. ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

SEVCENKO, Nicolau. *História da vida privada no Brasil 3ª república: da belle époque à era do rádio*. São Paulo: Cia das Letras, 1998.

SILVA, Selma Maria da. *Irmandade de Nossa Senhora do Rosário de São Benedito dos Homens Pretos: práxis de africanidade*. Rio de Janeiro: Quartet: Universidade do Rio de Janeiro, Núcleo de Estudos Afro-brasileiros, 2008.

VERGER, Pierre. *Notas sobre o culto dos Orixás e Voduns na Bahia de Todos os Santos, no Brasil e na Antiga Costa dos Escravos, na África*. 2.ed. São Paulo: EDUSP, 2000.

VYGOTSKY, Lev. *A formação social da mente: o desenvolvimento dos processos psicológicos superiores*. São Paulo: Martins Fontes, 1988.