

CULTURA AFRO-BRASILEIRA E O JOVEM DA BAIXADA FLUMINENSE: DIFERENÇAS E DESAFIOS

DUPRET, Leila* – UFRRJ

GT-21: Afro-Brasileiros e Educação

Introdução

O projeto *A Cultura Afro-Brasileira e o Jovem da Baixada Fluminense: Aparato Religioso na Construção Subjetiva* se traduz em uma atividade desenvolvida no campo da pesquisa qualitativa, com o intuito de evidenciar a participação desta cultura a partir do atravessamento religioso, na construção subjetiva do jovem que habita a Baixada Fluminense, especialmente no município de Nova Iguaçu, onde se realiza o estudo de campo.

As raízes históricas que possibilitam entender possíveis evidências a respeito da Baixada Fluminense merecem atenção especial, para que se possa contextualizar a importância da pesquisa.

Nos anos 70, com o fechamento de locais religiosos de matriz afro-brasileira no município do Rio de Janeiro, os terreiros que se encontravam principalmente nas favelas do Rio, tiveram que buscar outros lugares para a sua prática religiosa e a Baixada Fluminense foi um deles, conforme as informações do *site* www.favelatemmemoria.com.br.

Os terreiros espíritas nas favelas do Rio tiveram seu auge entre os anos 40 e 60. Na década de 70, eles começaram a fechar as portas nos morros para reabrir em cidades da Baixada Fluminense, em áreas mais isoladas. Segundo alguns praticantes da Umbanda e do Candomblé, a lei do silêncio, que proibia os batuques religiosos, ajudou a expulsar alguns desses centros. Os que sobraram, enfrentaram a dura concorrência com os novos templos evangélicos...

Portanto, a concentração de terreiros e, por extensão a presença da cultura afro-brasileira transmitida pelo *Culto aos Orixás* passa a se concentrar e crescer, particularmente, no município de Nova Iguaçu.

* Grupo de Pesquisa Desafios Contextuais e Subjetividade, vinculado ao Laboratório de Estudos Afro-brasileiros - LEAFRO - do Instituto Multidisciplinar da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro.

O município de Nova Iguaçu, situado na Baixada Fluminense, faz parte da Região Metropolitana do Rio de Janeiro, possui uma área de 520,5 km² e 829.999 habitantes, conforme o censo do IBGE de 2005, sendo uma das cidades com maior população do Estado do Rio de Janeiro. O município possui cerca de 122 mil habitantes na faixa etária de 18 a 24 anos, sendo que mais de 200 mil habitantes tem menos de 18 anos (dados de 2000 obtidos junto à Prefeitura Municipal de Nova Iguaçu em 2003, os quais constam do Projeto Acadêmico do Instituto Multidisciplinar da UFRRJ).

Em *Um Rio de Atabaques*, Alves Filho (1997) relata que por volta da década de 90 ocorre uma grande concentração de terreiros na Baixada Fluminense, até mais que em Salvador, berço do *Culto aos Orixás*. As informações mostram a relação de aproximadamente 3 (três) mil contra 1 (um) mil terreiros nestas regiões, respectivamente. Mesmo que esses números tenham estagnado ou diminuído, existe uma quantidade significativa destas *casas*, principalmente em Nova Iguaçu, fato que motivou a Prefeitura junto com a Secretaria Municipal de Participação Popular e Coordenadoria de Promoção da Igualdade Racial a realizarem o *I Censo dos Terreiros de Umbanda e Candomblé* da cidade. Esta iniciativa tem como objetivos prioritários: identificar os terreiros existentes em Nova Iguaçu e criar com representantes das *Casas de Culto aos Orixás*, um fórum de discussão sobre políticas públicas em nível local e regional.

A partir deste cenário loco-regional, surgiram inquietações que se transformaram em questões-chave do projeto, dentre elas destacamos neste trabalho a seguinte: Como as informações da cultura afro-brasileira transmitidas pelo viés religioso interferem na construção subjetivas?

Para realizar o estudo entendemos que o primeiro passo então, deve ser a identificação das representações das pessoas envolvidas no processo a respeito do seu contexto e possíveis demandas por elas reconhecidas como prioritárias para serem trabalhadas. Acompanhando esta dinâmica, é fundamental uma metodologia que tenha como referência o aprender a olhar, a ler indícios e o aleatório; que entenda a ciência como exercício de criatividade e atividade que permite integrar a arte e os diferentes conhecimentos: científicos e populares. Cabe lembrar que não pertence ao nosso recorte investigativo o campo das representações sociais, pois exigiria uma abordagem teórico-metodológica apropriada diferente da que sugerimos em nossa pesquisa.

Subjetividade e Cultura Afro-brasileira

O indivíduo, na sua existência, desenvolve-se a partir das relações que estabelece com outros sujeitos e com os objetos disponíveis socialmente, daí os conceitos de *zona de desenvolvimento proximal* e *instrumento psicológico*, definidos por Vygotsky (1988, 1996), respectivamente. O primeiro possibilita o vislumbre do “espaço possível” da interação de sujeitos no processo de desenvolvimento do ser humano, permitindo no campo da psicologia pensar sobre a dinâmica do aprendizado na amplitude de seu cotidiano social, por um lado; e por outro, ampliar este mesmo processo para além das meras competências individuais, já que a alteridade se faz interferente e presente na figura de outros sujeitos que estimulam, instigam, incentivam as potencialidades uns dos outros. Quanto ao conceito de *instrumento psicológico*, favorece a concepção transformadora do sujeito ao interagir com os recursos disponíveis na cultura, mudando suas funções originais em prol de seus processos psicológicos superiores. Assim, emerge a subjetividade como campo socialmente construído, fruto da produção psíquica dos sujeitos, atravessados por crenças, valores e comportamentos, estando no cotidiano sua expressão mais palpável.

Seguindo o viés sócio-histórico escolhido para conduzir teórica e metodologicamente a pesquisa em tela, se faz necessário definir o que é entendido como jovem, já que ele constitui a população-alvo delimitada para o estudo de campo de nossa investigação.

Segundo Ozella (2003, p.23) a adolescência deve ser entendida como o resultado de uma construção social: “depende das relações sociais estabelecidas durante o processo de socialização, incluídos aqui fatores econômicos, sociais, educacionais, políticos, culturais etc”, o que difere de abordagens teóricas em psicologia, que ao assumirem suas tendências em generalizar, adotam modelos pré-estabelecidos para o comportamento do jovem, independente do contexto em que estão inseridos e suas interações sócio-culturais. Em outras palavras, entender o jovem com o olhar sócio-histórico é concebê-lo na dinâmica transformacional de seu processo de desenvolvimento, acreditando na importância de estimular suas potencialidades e no inesperado das expressões de seus comportamentos. Além disso, é fundamental compreender que sem a possibilidade de generalizar, afloram as diferenças entre os jovens, caracterizando suas singularidades e enriquecendo o estudo psicológico com esta diversidade.

Ademais, cabe ressaltar que os desafios apontados por Mitjans (2005) aos psicólogos, quais sejam, a necessidade de lidar com a subjetividade social, a urgência de mudanças de concepções cristalizadas e a importância do compromisso social, também alicerçam a proposta em tela.

O conceito de subjetividade social nos permite compreender a dimensão subjetiva dos diferentes processos e instituições sociais, assim como o da rede complexa do social nos diferentes contextos em que ela se organiza através da história. Esta visão facilita transcender a divisão dicotômica entre o social e o subjetivo, assim como da dicotomia entre o individual e o social. (Rey, 2003, p.78)

As palavras de Rey (2003) permitem delinear uma concepção de subjetividade que não prioriza o individual em detrimento do social, ou o social em detrimento do individual, mas enfatiza a interferência mútua e a referenciação recíproca, de ambos no processo de construção subjetiva. Deste modo, sugere uma mudança paradigmática em relação ao próprio conceito de subjetividade, que embora se mantenha por definição configurado como tudo o que é da ordem do sujeito, deixa de ser considerado apenas em âmbito singular para assumir seu caráter plural, mantendo-se como uma característica do ser humano, construída pelo atravessamento cultural.

Assim, no grupo de jovens, circunscritos em um ambiente educativo, por exemplo, cada participante possui sua bagagem de vivências, experiências, crenças, sua subjetividade pessoal construída ao longo de sua história de vida. Mas, ao estarem compartilhando socialmente de momentos comuns, interagindo uns com os outros, interferem-se mutuamente, construindo uma subjetividade que pertence a esta coletividade, e embora esteja composta pelas subjetividades individuais, não se configura como a soma delas, mas emerge como uma outra: a do grupo.

Nesta perspectiva, o desenvolvimento humano é entendido como um processo, cuja dinâmica está constituída pelo entrelaçamento do que é individual e coletivo, a um só tempo, estando reservado à cultura um lugar de participação efetiva na construção subjetiva. No caso específico deste estudo, nossa preocupação está voltada para as interferências das informações da cultura afro-brasileira transmitidas pelo viés religioso.

Desde a colonização, o africano escravizado ao sair de seu lugar de origem, tem seus costumes, usos, rituais, tradições, cultura fortemente reprimidos. Mesmo assim, os escravos não deixam de realizar seus cultos e praticar seus rituais, mantendo-se ligados às suas origens, crenças e história. Ainda que séculos tenham se passado e algumas mudanças ocorrido em termos políticos, econômicos e sociais, incluindo a própria assinatura da Lei Áurea (1888), a partir da qual, supostamente, seria abolida a escravidão, as repressões e perseguições ao negro continuaram. Entretanto, o culto aos *Orixás* e a crença neste tipo de religião permaneceram e transformaram-se no berço da transmissão e manutenção da cultura afro-brasileira.

Abruptamente separados de seus contextos de origem, a eles restava apenas seus valores espirituais ou, ..., sua religião e seus deuses. Aos poucos, vão criando formas de revitalizar suas tradições religiosas preparando assim, o suporte ideológico de suas revoltas. (Gonçalves; Silva, 2006, p.19)

Deste modo, os princípios africanos transmitidos pela religião, reinterpretados no Brasil transformam-se em afro-brasileiros e permanecem presentes em nossa construção subjetiva, ao longo de nossas histórias individuais e sociais, que compreendem o período que vai do século XVI ao XXI, em que nos encontramos agora.

As interferências religiosas de matriz afro-brasileira são facilmente identificáveis no cotidiano e alguns exemplos entre outros nos servem de lembrança, tais como: na música, com seus diferentes ritmos (samba e afoxé), composição de letras (ações e atributos dos *Orixás*) e instrumentos (atabaques e agogô); na dança, o samba de roda, mas também o maculelê e outras modalidades de gingas e passos; na moda e estética os estilos de cabelos e penteados, os adereços, modelos de roupas, cores e estampas; na alimentação, não só com as comidas e os temperos, mas, principalmente, no cuidado e atenção em seus preparos; nas plantas, tanto no que diz respeito ao conhecimento delas, como em sua utilização (chás, banhos, remédios, incensos, unguentos) e modo de prepará-las.

Além disso, contribuições de matriz afro-brasileiras advindas do referencial mitológico da religião oferecem outras bases para a compreensão das relações dos sujeitos entre si e com a natureza. Neste sentido, temos uma visão religiosa que acredita nos *Orixás* com o mesmo valor de deidade, ou seja, não há quem esteja acima de ninguém, pois cada um tem sua função, sua importância, sua responsabilidade, seu

locus, sua singularidade, seus gostos, seu alimento, sua relação com a natureza e *filhos*. Desta maneira, a organização do sistema divino apresenta uma horizontalidade em seu modo hierárquico de estruturar-se, contrapondo-se ao modo vertical sistematizado em outras religiões. Ademais, as histórias dos *Orixás* contadas nos textos mitológicos apontam para questões encontradas no cotidiano dos seres humanos, estimulando-os a refletir sobre a busca de estratégias para o enfrentamento de situações-problema. Os fragmentos de um conto sobre *Oxum* ilustram com propriedade o que se diz.

Logo que o mundo foi criado, todos os Orixás vieram para a Terra e começaram a tomar decisões e dividir encargos entre eles, em conciliábulos nos quais somente os homens podiam participar. Oxum não se conformava com esta situação. Ressentida com a exclusão, ela vingou-se dos Orixás masculinos. Condenou todas as mulheres à esterilidade. ... Por isso, os homens foram consultar Olodumare. ... Oludumare soube, então, que Oxum fora excluída das reuniões. Ele aconselhou os Orixás a convidá-la. E às outras mulheres, pois sem Oxum e seu poder sobre a fecundidade nada poderia ir adiante. (Prandi, 2001, p. 345)

No que diz respeito à perspectiva filosófica, a religião de matriz afro-brasileira admite pensar o *bem* e o *mal* de modo relativo, entendendo que eles coexistem e não estão em conflito, apenas conjugam suas forças em um único ser. Quanto à concepção antropológica, possui noções específicas sobre o corpo, a sexualidade, a coletividade, as quais sustentam a vida em comunidade sem discriminação a qualquer tipo de rejeitado social. Isto porque, seu posicionamento social fornece elementos para compreender a presença participativa da diferença na construção das relações humanas. O que culmina em postura ideológica, a qual entende a coexistência do equilíbrio com o desequilíbrio, ou seja, do poder e o não poder, a um só tempo, do material e espiritual em um único espaço, do mítico concretizado nos atos do dia-a-dia.

A história oral utilizada nos ambientes religiosos emerge como fonte de transmissão de saber, o que em âmbito científico traduz-se em metodologia de pesquisa e visão epistemológica. Cabe destacar, que não é apenas mais um canal informativo, mas um outro modo de produzir o conhecimento que desponta como algo de rigor investigativo.

Mais especificamente no que tange à psicologia, a proximidade com o sagrado, viabilizada pela incorporação do *Orixá* através do fenômeno da possessão, promove o

fortalecimento do sujeito que serve como meio de expressão do *Santo*, elemento do além ou *òrun*, e este mundo, a vida, simbolizados pelo *àiyé*, tal como nos mostra Santos (1986). Em última análise, o sujeito se sente fortalecido a partir do que é transcendente, mas que se materializa nele próprio, se fazendo palpável e presente, concretizado em seu cotidiano. Além disso, tal proximidade se estende a outros sujeitos que podem tocar o *Santo* e serem tocados por *Ele*. Este não distanciamento é um contribuinte para o sujeito se sentir amparado e com segurança em suas atitudes.

Uma outra questão de cunho psicológico a ser ressaltada diz respeito a não existência do pecado para a religião de matriz afro-brasileira, sendo possível viver a sensualidade, o prazer, o amor, a festa, a alegria. Aliás, a celebração do *Orixá* é um dos pontos máximos da religião e deve ser comemorada com muita música, dança e comida para todos os presentes: uma festa. Nesta perspectiva, em não havendo o pecado, não há lugar para a culpa e sua conseqüente expiação, a comunicação é direta com o *Orixá* e a responsabilidade do *filho de santo* ou dos seguidores diz respeito aos cuidados objetivos que devem ter com seus preceitos, rituais e assentamentos. Diferente de outras religiões, a de matriz afro-brasileira nos leva a pensar sobre um outro modo de olhar o mundo e estabelecer relações interpessoais.

É importante salientar ainda, que exatamente através das histórias dos *Orixás* ocorre a manutenção dos valores humanos, como por exemplo: coragem, justiça, respeito (à natureza e aos humanos). Estes mitos também se revelam como as mais distintas forças e formas da natureza existir, além de maneiras de se relacionarem uns com os outros nos ensinando sobre sentimentos possíveis entre os seres humanos.

Ainda pertencente ao campo da psicologia, a propagação da estrutura familiar que rege o funcionamento das *Casas de Culto aos Orixás*, proporciona aos adeptos um acolhimento assemelhado a seus núcleos primários de socialização, promovendo sua inserção no grupo de modo integrado. Assim, mães e pais de santo, filhos e filhas de santo, irmãos de santo, enfim, uma família se encontra alicerçada pelos princípios da respeitabilidade que são defendidos em prol da manutenção do *axé*, a energia vital.

No que se refere às práticas educativas, é a ação que, efetivamente, funciona como o principal foco para deflagrar o processo de aprender. Em outras palavras, na *Casa*, se aprende fazendo: o ritual, os preceitos, as comidas e demais atividades que são necessárias à manutenção do *Terreiro* e serviço aos *Orixás*. As informações passadas pela transmissão oral e que, certamente, estariam compondo o arcabouço teórico do terreiro, são ouvidas, em um primeiro momento e respeitado o saber do mais-velho, por

conta de sua experiência e conhecimento, mas precisam ser transformadas em práticas para se configurarem como aprendizado de fato. O que, por um lado, nos lembra a concepção de Papert (1994) quando relata sobre sua experiência pessoal de aprender a fazer *croissants* seguindo corretamente a receita, e afirma que para aprender é preciso colocar a “mão na massa”, sentir sua temperatura, textura, ter o contato direto com o que se faz: estar envolvido. Por outro lado, todos os participantes compartilham dos ensinamentos, quer sobre os *Orixás* em seus preceitos, mitos e ritos; quer sobre as ervas em suas aplicações e possibilidades.

A visão de mundo nagô e sua compreensão de aprendizagem, nos permite encontrar pontos de ancoragem com o olhar educacional pela perspectiva de conhecer/aprender pela via da experiência comunitária que provém de uma cultura não-disjuntiva. A aprendizagem do terreiro é construída, principalmente, através do respeito às tradições e um jeito peculiar de aprendizado e transmissão de saber que religa permanentemente o homem à natureza. (Santos, 2006, p.168)

Engajamento Religioso e Preconceito

A metodologia da pesquisa de cunho qualitativo está fundamentada na perspectiva de Vygotsky (1988) no que se refere à base teórica de nossa abordagem, a qual sustenta-se em três princípios fundamentais: analisar processo e não objeto, isto é, ter como tarefa o reconhecimento da dinâmica dos constituintes da história do que está sendo investigado; diferenciar explicação de descrição, ou seja, desvelar a dinâmica-causal não se detendo apenas nas aparências mais comuns; desprender-se do “comportamento fossilizado”, isto é, da manifestação de comportamento automatizado que por sua origem remota e suas inúmeras repetições, tornou-se mecanizado. A técnica utilizada para a operacionalização da pesquisa é a da construção de *unidades de sentido*, sugerida por Rey (1997), e que emergem da análise de conteúdo de expressões dos sujeitos entrevistados, as quais integram um conjunto diverso de indicadores revelados no decorrer da própria investigação. Cabe destacar que as entrevistas serão abertas com apenas uma pergunta deflagradora das falas dos participantes da pesquisa.

No caso específico desta investigação a questão foi a seguinte: Se você fosse pesquisador(a), que pergunta faria a um(a) jovem ou homem / mulher que frequentasse a *Casa de Culto aos Orixás*?

Das entrevistas realizadas no município de Nova Iguaçu, em sua fase preliminar, foram analisadas, a princípio, as de 23 pessoas do sexo feminino, que variaram de 10 a 35 anos de idade, frequentadoras de *Casas de Culto aos Orixás*, independente do seu nível de engajamento no *Terreiro*. O fato de termos separado as contribuições femininas das masculinas se justifica em razão de podermos ampliar nossos estudos para questões de gênero, em um outro momento.

A partir das perguntas feitas pelas jovens entrevistadas pudemos verificar que *o motivo pelo qual a pessoa decidiu seguir a religião* configura-se na questão mais importante. Pois, existe uma diferenciação entre decidir em razão de ter sido curado de uma doença, ou fazê-lo por mera curiosidade em desvendar os *segredos dos Orixás* em suas obrigações e preceitos, informações que apenas os iniciados têm acesso.

Em seguida, também se configura como questão relevante, principalmente para as menores de idade, *seguir a religião em razão dos pais*, ou por já terem esta prática, ou simplesmente acreditarem que é um bom lugar para se estar junto ao que é sagrado.

Uma outra questão levantada foi se *a pessoa segue a religião por iniciativa própria*. Isto é, se partiu dela mesma decidir que iria frequentar o terreiro e até tornar-se uma *filha de santo*, ou se foi uma imposição vinda do *Orixá*.

Embora esta três questões possam se confundir, cabe esclarecer que existe diferença entre o sujeito poder optar por livre e espontânea vontade em participar do *Culto aos Orixás*, e se ver impelido a ter que fazê-lo. Além disso, a pressão dos pais, ainda que se faça de modo delicado ou subliminar, se apresenta com características peculiares que não podem ser deixadas de lado, pois que implicam no bem-estar da família e, em muitos casos, sua preservação.

Do mesmo modo, o sujeito acometido de uma doença, por exemplo, que consegue se curar a partir do tratamento feito com as “receitas” obtidas no *Terreiro* (rezas, ervas, etc.), absorve um componente forte para sua tomada de decisão, independente da crença de seus pais ou pessoas que lhe são caras.

E ainda, *se a pessoa segue a religião por pressão de alguém*, um namorado, marido ou amigo, enfim, alguém que pertence a seu grupo social, com a qual ela mantém laços afetivos estreitos e que exerce influência em suas escolhas.

Outras preocupações expostas pelas entrevistadas merecem destaque: *se a pessoa gosta de freqüentar a “Casa”, se vai com prazer e vontade, não se sentindo obrigada a fazê-lo; o que sabe sobre a religião, seu conhecimento sobre o que está fazendo, incluindo os ensinamentos do Terreiro e informações que circulam publicamente; qual o seu grau de satisfação com a religião, que acolhimento e amparo pessoais têm alcançado, o que percebe estar recebendo de benefícios por seguir os preceitos; e qual o seu interesse junto à religião, o que alimenta sua vontade de engrandecê-la e ampliar suas propostas, porque existem pessoas que participam somente para ter informações mais detalhadas sobre os rituais, angariar votos políticos ou mesmo compartilhar da comida.*

Além disso, *o que a pessoa aprende de bom na “Casa”, o que ela está carregando para sua própria maneira de ser em suas relações com o mundo; qual o grau de sua responsabilidade com a religião, como tem desempenhado seu papel de sujeito-participante, independente de que nível seja; qual a relação da religião com as culturas africana e afro-brasileira, como tem propagado esta construção de nossa identidade policultural; quando iniciou no santo, que tempo tem de “casa”, pois que implica em sabedoria e poder; se tem vergonha da religião, se o sentimento de inferioridade tem acompanhado sua prática religiosa; e se há maltrato com quem participa do culto, se reconhece as discriminações social e racial em relação às pessoas que freqüentam as Casas de Culto aos Orixás.*

Diante deste cenário é possível identificar as seguintes *unidades de sentido*, construídas a partir da análise de conteúdo das falas das entrevistadas: a diversidade de motivos que leva pessoas a pertencerem à religião de matriz afro-brasileira; o engajamento religioso em toda a sua extensão; e o preconceito racial e social para com a religião e seus adeptos.

No que diz respeito aos motivos é importante mencionar a dinâmica-causal como referência para explicar a diversidade presente na opção adotada; ou seja, a multiplicidade de indicadores que, embora não mantenham uma relação linear de causa-conseqüência, estão convergindo para a decisão do indivíduo em ser do *Terreiro*, com o reconhecimento de que é necessário, prudente e indispensável à sua vida, pois constitui sua história, mesmo que esta atitude seja tomada pelos pais, no caso dos freqüentadores menores de idade.

No que se refere ao engajamento religioso o processo de pertencimento indivíduo-*Terreiro* se faz de modo mutuamente interferente: o sujeito passa a participar

do *Terreiro* do mesmo modo que o *Terreiro* passa a fazer parte da sua vida. Dito de outro modo, há uma interferência no cotidiano pessoal que agora inclui relações diretas com os *Orixás* e seus preceitos, e este aprendizado não é tão simples de incorporar inicialmente ao dia-a-dia; ao mesmo tempo que a pessoa é mais um *filho* acolhido pela *Casa*, passando a fazer parte de sua composição e estrutura de funcionamento como mais um membro daquela *família*.

Quanto ao preconceito racial e social, cotidianamente, as pessoas sentem-se mais à vontade em dizer que são católicas, protestantes, ou de qualquer outra religião do que revelar que são adeptas da religião de matriz afro-brasileira. Isso ocorre porque visões e pensamentos pré-formados que discriminam os negros ainda constituem nossa sociedade, como tem sido amplamente mostrado em estudos atualizados.

Ainda hoje, várias comunidades-terreiro enfrentam perseguições de vizinhos e praticantes de outros cultos religiosos. Podemos observar, em nosso dia-a-dia, como essas manifestações de preconceito racial e religioso recaem sobre os cultos afro-brasileiros. (Munanga; Gomes, 2006, p.147)

A falta de clareza sobre a religião de matriz afro-brasileira, culminando em “perseguições”, permanece norteadando atitudes e posicionamentos que não levam em conta a complexidade cultural do nosso país da qual a religião afro-brasileira faz parte. O que, aliás, as práticas educativas devem se preocupar em revelar adotando procedimentos que viabilizem a compreensão da história dos negros e a gama de suas contribuições ao processo de construção subjetiva do brasileiro.

Referências Bibliográficas

FILHO, Francisco Alves. *Um Rio de atabaques*. Disponível em 1997: www.terra.com.br/istoé. Acesso em: outubro de 2006.

GONÇALVES, Jaime. *No tempo dos atabaques*. Disponível em: <http://www.favelatemmemoria.com.br>. Acessado em: outubro de 2006.

GONÇALVES, Luiz A. O.; SILVA, Petronilha B. G. e. O jogo das diferenças: o multiculturalismo e seus contextos. 4.ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

MITIJÁNS, Albertina. *Psicologia escolar e compromisso social: novos discursos, novas práticas*. Campinas: Alínea, 2005.

MUNANGA, K Kabengele; GOMES, Nilma L. *O negro no Brasil de hoje*. São Paulo: Global, 2006.

PAPERT, Seymour. *A máquina das crianças: repensando a escola na era da informática*. Porto Alegre: Martins Fontes, 1994.

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

REY, Fernando L. Gonzáles. *Epistemologia cualitativa y subjetividad*. La Habana: Editorial Pueblo y Educación, 1997.

_____. *Sujeito e subjetividade: uma aproximação histórico-cultural*. São Paulo: Thomsom, 2003.

SANTOS, Juana E. *Os Nagô e a morte: pàde, àsèsè e o culto Égun na Bahia*. Petrópolis: Vozes, 1986.

SANTOS, Maria Consuelo O. A dimensão pedagógica do mito: um estudo no Ilê Axé Ijexá. In: SIQUEIRA, Maria de Lourdes. *Imagens negras: ancestralidade, diversidade e educação*. Belo Horizonte: Mazza , 2006.

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

_____. *Teoria e método em psicologia*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.