



Universidade do Estado do Rio de Janeiro
Centro de Educação e Humanidades
Faculdade de Educação da Baixada Fluminense

Alessandra Maria Almeida de Aguiar

**Batuques de candomblé: histórias, trajetórias e reflexões de cinco yalorixás
do candomblé da Baixada Fluminense para repensar a educação**

Duque de Caxias

2015

Alessandra Maria Almeida de Aguiar

Batuques de candomblé: histórias, trajetórias e reflexões de cinco yalorixás do candomblé da Baixada Fluminense para repensar a educação

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Educação, Cultura e Comunicação em Periferias Urbanas da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Educação.

Orientador: Prof.^a. Dra. Kelly Russo

Duque de Caxias

2015

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ/REDE SIRIUS/ BIBLIOTECA CEHC

A282 Aguiar. Alessandra Maria Almeida de
Tese Batuques de candomblé: histórias, trajetórias e reflexões de cinco
yalorixás da Baixada Fluminense para repensar a educação/ Alessandra
Maria Almeida de Aguiar – 2015.
148 f.

Orientador: Kelly Russo.
Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Educação da Baixada
Fluminense, Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

1. Candomblé - Baixada Fluminense (RJ) – Teses. 2. Cultos afro-
brasileiros -Teses. I. Russo, Kelly. II. Universidade do Estado do Rio
de Janeiro. Faculdade de Educação da Baixada Fluminense. III.
Título.

CDU 299.6(815.3)

Autorizo, apenas para fins acadêmicos ou científicos, a reprodução total ou parcial desta
dissertação, desde que citada a fonte.

Assinatura

Data

Alessandra Maria Almeida de Aguiar

Batuques de candomblé: histórias, trajetórias e reflexões de cinco yalorixás da Baixada Fluminense para repensar a educação

Dissertação de mestrado apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós- Graduação em Educação, Cultura e Comunicação em Periferias Urbanas da Universidade do estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Educação.

Aprovada em 13 de abril de 2015.

Banca examinadora:

Prof.^a Dra. Kelly Russo (Orientadora)
Faculdade de Educação- UERJ

Prof.^a Dra. Stela Guedes Caputo
Faculdade de Educação – UERJ

Prof. Dr. Luiz Fernandes de Oliveira
Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro

Duque de Caxias

2015

DEDICATÓRIA I

Às Yalorixás da Baixada Fluminense: Maria da Luz, Ceci, Vera Lúcia de Tingúa, Vera Lúcia
de Belford Roxo e Sônia,
força e doçura, África e Brasil,
sua benção, Axé.

Cântico Yorubá

*Mo juba/ Meus respeitos
Mojúbá Ákóda/ Meus respeitos ao
p r i m e i r o s e r c r i a d o
Mo juba Asédá /Meus respeitos à criação
Ibáa pété owó /Respeito à palma das mãos
Ibáa pété esé /Respeito à sola dos pés
Ibáa pété esé/Respeito à sola dos pés
Ti ó gbodóhúirun/ Que não pode crescer cabelo
Ewúré wolé kó júbá /A cabra que entra em casa não dá respeito
Ni wón bá mú um so /É atada embaixo de um poste
Agután wolé kó júbá/ A ovelha que entra em casa não dá respeito
Ni wón bá mú um so /É atada embaixo de um poste
Agbá to bá wolé /Uma pessoa idosa que entra em casa
Ti kó juba/ Que não dá respeito
Ó di mímú so bí eran /É atada embaixo de
u m p o s t e c o m o a n i m a l
Mo júbá/Eu demonstro respeito
Ki nmá baá deni mímú so o/ Por isso não sou atado debaixo de um poste*

DEDICATÓRIA II

Toque para uma ancestral - em memória de Hilda de Paula Almeida.

À senhora dedico esse trabalho como reparação tardia do racismo contra as yalorixás que acomete até famílias de negros.

Na festa da Rodagem eu vou/eu vou/gingar eu vou/no batuque da Maria/no congado do Senhor/João Cândido, homem famoso rezador /Mestre Pedro da estação, o Negro bom/Josefina, Dona Jove/preta Hilda, em julho a barraca do leilão.

Eram seus festejos tradicionais/Era Unido no Samba e na Cor, seu enredo/era caxambu.../A benção meu pai /Saravá Ogum/è Chico que vem com seu caxambu na sua fé/vem nos ajudar/vem pedir axé pra Oxum nos ajudar/Oxumaré.

Trecho do samba feito para minha avó, Hilda, no carnaval de 1974, em Miracema, RJ. Escola de Samba Unido no Samba e na Cor.

O que leva uma, duas, três gerações de uma sacerdotisa simplesmente ignorar seu legado e jogar no lixo seus objetos rituais? Catei tudo do lixo e despachei na cachoeira. Disse: Entrego os carregos de minha família porque não quero. Tive muitos pesadelos... Com esse trabalho eu estendo as mãos novamente pros carregos. Envoltos em pano branco a beira da cachoeira podem ser resgatados após 5 anos? Nem lembro quantas contas, guias, imagens, objetos, amuletos. Quais eram de meu pai, quais eram de minha avó e bisavó, avô, tios avós?

Contando a história que recolhi recupero esse “carrego”, que é justamente essa pertença, essa herança e a ancestralidade, abortadas pelo racismo, a intolerância e ignorância!

Por conta da pesquisa consegui reunir parte da família para saber a história de minha avó e de meu pai. Ela, uma grande sacerdotisa. Seu terreiro, influenciado pela organização possível da época, era de mesa branca. Da mesa, Hilda saía para o banco de Preto Velho ou para o quarto de Exu, dependendo da necessidade dos que a procuravam. Segundo seu afilhado (2014: entrevista), que não quer ser identificado devido a sua religião atual, a rotina e a organização eram assim:

Era banco pro assistente, banco pra sentar, e banco do outro lado da mesa e ela numa cabeceira e ele (avô) na outra. Seu avô era presidente, mas só rezava, sua vó que era a chefe do centro e a presidente era uma mulher que sentava na cabeceira e meu pai era médium, sentava na mesa. Todo mundo recebia espírito naquela mesa. Tinha as horas de riscar, só os médiuns que eram mais de acordo com as entidades que recebia, fazia os traços, mas só com permissão da chefe, se ela permitisse... A madrinha Hilda era a chefe, a entidade

que tivesse fora das ordens dela, ela fazia subir, tinha que ir embora.[Entrevista do ex- filho -de- santo, Sr. X., concedida a autora em 13/07/2014]

Meus tios e o afilhado de minha avó, guardavam com eles essa história. Dizem que ela era perseguida pela polícia e possuía uma oração que os impedia de se aproximar. Contam até que, certa vez, em um local de roça, a polícia passou uma noite inteira na porteira de sua casa sem conseguir entrar devido a essa oração e a um nó na saia que ela deu!

Com o intuito de contextualizar um pouco sua história, devido à falta de informação de seus contemporâneos, visto que ela estaria com mais de 100 anos hoje, busco nos idos de 1960, auge de seu sacerdócio, a história da minha avó quando ela organizou seu centro na cidade de Miracema, no norte fluminense.

Para Gama (2010) há uma ausência na historiografia do candomblé no Rio de Janeiro que possibilita, analisando a literatura acadêmica da época, apenas fazer um quadro incipiente, visto que muitos trabalhos eram descritivos ou comprometidos com o paradigma nagô ou com as ideias de branqueamento.

Como a publicação de Roger Bastide, “As religiões africanas no Brasil” (1989), alegando que diversos fatores como a urbanização só possibilitaram o desenvolvimento de macumba e umbanda no Rio, o que era desvalorizado pelo paradigma nagô, eram os degenerados, sem tradição africana e identidade étnica. Ele foi o precursor nesse estudo no Rio de Janeiro e sua análise identificando os cultos como sem tradição afro, colaborou para o desinteresse da pesquisa de outras pessoas sobre o desenvolvimento do candomblé no Rio de Janeiro.

Há relatos de João do Rio em “As religiões no Rio” (2008), sobre o culto aos orixás no Rio entre o final do século XIX e início do Século XX, sem ligação com a vinda de imigrantes baianos, mas o autor deprecia a religião. Agenor Miranda que vai vincular em sua publicação, “Candomblés antigos do Rio de Janeiro (2000)”, os terreiros daqui com os de Salvador no início do século XX, como de Mãe Aninha, João Alabé, Bamboxê e Abedé. E Saltando para as décadas de 1950/60 o autor citará outros terreiros e sacerdotes no Rio oriundos da Bahia como Bate-Folha, Opô Afonjá e Goméia.

Stephania Capone (1996), escreve artigo onde sustenta que sacerdotes deixam a Bahia em busca de reconhecimento e poder e um dos líderes citados é Mãe Aninha, em fim do século XIX. Os outros analisados por ela vieram em 1940, o caso de João da Goméia, Cristóvão de Ogunjá e Alvinho de Omulu .

Em qual contexto estaria o terreiro de minha avó? Suas práticas pareciam ser da umbanda, mas é muito difícil recuperar informações sobre sua iniciação e o motivo de seu terreiro congregar elementos vistos no kardecismo. Outro fator que dá indícios de ser umbanda são seus guias. Nem seus filhos nem o afilhado entrevistado denominam assim. Chamam de mesa branca.

Os estudos sobre umbanda no Rio de Maggie e Berman (Gama, 2013) foram feitos nas décadas de 1970 e 1980, o que não corresponde ao tempo de atuação religiosa de minha avó. Portanto, sua história está nos relatos familiares, nas lembranças antes silenciadas e negadas.

Meu avô ajudava minha avó nos trabalhos religiosos, mas sua especialidade era rezar terrenos, gados e pessoas com um terço. Dizem que até repreendia espíritos no terreiro de vovó, que sentava-se à mesa de trabalhos com ela, mas era muito cerceado por ela por seus conhecimentos não serem aplicáveis naquela casa. Vovô benzia plantações em pé na beira da estrada e ao acabar os empregados das fazendas retiravam balaios de lagartas mortas e o entregavam. Na mesa de vovó ele expulsava os espíritos ruins atrapalhando o serviço e sendo advertido por ela. Sua oração era: “Vá para o fundo do mar sagrado, onde pinto não pia, galo não canta e criança não chora.”

As histórias dos irmãos de vovó que frequentavam ou tinham seus próprios terreiros são apavorantes. Cinco irmãos e uma irmã eram de religião de matizes africanas, havia dois que não eram: Justino terminou os dias querendo furar os próprios olhos e as mãos, Valdeguno queria matar o próprio neto ainda bebê, Genésio trincava garrafas quebradas e seus cacos de vidro entre os dentes, Filinto Belarmino apagava incêndios com um raminho de mato atrás da orelha e umas orações, Doges queria matar a vovó. Dizem que rivalizavam com ela e a ameaçavam de morte por trabalhos espirituais. Que sofriam torturas dos espíritos com os quais trabalhavam e que se dedicavam apenas ao mal. E que por fim morreram na miséria, atormentados e muito doentes.

Dizem também que vovó tinha poucas mudas de roupa, só dois vestidos, sempre branquinhos e ela os usava dia e noite com um lenço na cabeça também branquinho e chinelos brancos. Dizem que sua vida era sua religião, ela determinava as dietas que às vezes eram verdadeiros jejuns, determinava suas vestes, seu tempo era dedicado todo dia aos cultos- manhã, tarde e noite e sábados para atendimento dos filhos de santo. Sem contar com os casos emergenciais.

Na semana santa passava os dias com uma fatia de pão, um cálice de vinho e folhas de laranjeira. Lembro que na maioria das vezes a mãe só tinha dois vestidos. Um todo remendado e outro melhorzinho, mas era só aqueles. Sujava de carvão, mas era só aqueles dois vestidos.

Para trabalhar no centro ela tinha a saia branca, a blusa branca, mas diariamente ela só andava de chinelo branco, vestido branco e pano branco na cabeça. Tia Joana (2014:entrevista)

Os filhos discordaram da figura dela voltada exclusivamente para o bem visto que ela atendia pedidos de amarrações amorosas. Já ouvira críticas a vida toda sobre a pobreza de sacerdotes poderosos e reconhecidos como se tivessem que enriquecer para provar o poder. Sem se dar conta me testemunharam inúmeros casos de caridade, socorro, dedicação, fé, solidariedade e satisfação.

Meus tios foram batizados na igreja católica e relatam esse sincretismo, mas são unânimes em dizer que vovó não podia ir à igreja.

Os guias de vovó que eles lembraram, eram espíritos de padres, médicos e também havia Caboclos e Pretos velhos. Mais tarde Exus. Seus nomes eram Zacarias, Isaías, Cocuína, Caboclo Fleixeira, Caveira, vovó Maria Conga e doutor De Lima. Contaram também que ela trazia espíritos dos mortos como nos centros kardecistas para dar uma mensagem aos entes queridos inconsolados. Vovó fazia procissões para santos católicos e batizou seus filhos com nomes de anjos e santos, pra cada um havia uma festa de aniversário relacionada ao santo ou ao anjo.

Vovó fazia cirurgias espirituais, psicografava com riscados, que de acordo com a vida da pessoa e o problema indicavam banhos, chás, rituais ou o médico mesmo. E o mais impressionante: recebia o espírito do sogro que vinha aconselhar o filho e abençoar os netos.

São muitas as histórias que rondam minha memória de criança de terreiro. Ele ficava junto à nossa casa. Contam certa vez, de uma filha de santo que abriu um terreiro e homenageou vovó com uma romaria até sua casa. Também existem relatos de uma viagem que fez a Rocha Miranda, bairro do Rio, para fazer uma moça voltar a falar (e segundo lembranças dos entrevistados, parece que a moça falou mesmo!), ou histórias de clientes, como um que viria do bairro de Madureira, todo acorrentado, que já não se alimentava, e por ele, abriu o quarto de Exu, para desfazer o trabalho e ele ficou bom.

Segundo essas memórias, seu terreiro virava noites em cultos ao som de palmas e cantos. Reunia mais de 50 médiuns, muitas senhoras, todos recebiam espíritos na mesa branca e ela e outras recebiam os Pretos e Pretas velhas, Caboclos e Exus no salão e no quatinho respectivamente.

Meu pai, segundo seus irmãos e o afilhado de vovó, era feito de berço. Virava sozinho com orixá desde muito pequeno. Caía desmaiado e ele mesmo voltava a si. Aos sete anos começou a trabalhar, mas preferiu seguir as orientações dos tios e não de minha avó. Vovó

repreendia suas entidades quando ele estava junto a ela. Não aprovou seu ingresso em Folia de Reis onde ele era “Palhaço”, representando Herodes e pactuando com o mal. Sobre isso o afilhado de vovó adverte que meu pai deslumbrou-se com o reconhecimento e o respeito dos seus próprios clientes, apresentando-se fantasiado de capa, chifre, punhais e optando pelo mal. Disse ainda que era um “Palhaço” de folia de Reis fantástico como nunca se vira, sem saber ler, decorava livros e contava história do Brasil e de outros países em versos. Essa era sua paixão maior. Segundo o afilhado de vovó, meu pai não trabalhava com ela: “Seu pai não gostava de trabalhar com ela porque quando ela tava perto, ela era mais forte, ela não deixava o mal chegar, cortava, não deixava”.

Vovó faleceu dia 29 de junho de 1978, quinta-feira às 22h45min devido a complicações causadas por uma ferida na perna. Dizem que uma galinha a bicou e a ferida foi se agravando, ficou internada, amputou a perna, era diabética. Ela foi velada em Itaboraí perto da casa da filha para onde foi levada ao adoecer. Em seu velório havia duas pessoas e seu enterro foi no sábado às 11 horas. Meu pai assumiu o terreiro e passou a trabalhar com o que chamam de duas linhas ou herdou algumas entidades da umbanda com que vovó trabalhava.

Sinto muito orgulho da história da minha avó. Sempre ouvi falar do tamanho imenso do coração de minha avó: acolheu doentes, loucos, os curou, deu um canto dentro de sua própria casa. Foi uma das pessoas curadas da loucura que nos criou, eu e meus irmãos. Quisera recuperar cada trecho de sua história para eternizar num livro, dar seu nome a uma rua, lhe fazer um monumento, uma estátua.

Hilda de Paula Almeida foi Grande Senhora, que repouse em paz e permaneça na continuidade da vida ancestral. O bem que fizeste agraciou o mundo, sua sabedoria repousa em seus filhos de santo e nos filhos de santo deles. Sua força, seu axé nos acompanha. Oxalá poderia ter te tornado um Encantado. Que ele te guie! Axé Dona Hilda! Axé Senhora minha! A benção! Agradeço sua jornada, sua existência e seu legado.

DEDICATÓRIA III

Toque para os malandros da umbanda - à Alexandre Nascimento

Quem me guia, quem te guia/E alumia a razão de todos nós./O Zé, deixa estar no candeeiro/Que o terreiro está/Iluminado pela Lua /Pela Lua Zé, pela Lua /Pela Lua, Seu José, pela Lua /Me da o meu chapéu de palha/Meu borná, meu samburá/Que eu quero caminhar/Nessa longa estrada, Prateada, Zé, perfumada/Prateada, Seu José, perfumada/O cheiro de alecrim/Me deixou apaixonado /Dos pirilampos sou eterno enamorado. Enamorado, enamorado/Dos pirilampos sou eterno enamorado/A estrela que borda no céu/É que nos guia /A alumia a razão de todos nós /O cantar da passarada/Ela guia /A escuridão da madrugada /Alumia /Lá no campo a vaquejada/Ela guia /E toda relva verdejada/Alumia/E o Brincar da criançada/Ela guia e alumia /E alumia a razão de todos nós. Quem me guia.

Composição: Beto Sem Braço / Serginho Meriti, 1986

Os malandros da umbanda, de acordo com minha memória de criança de terreiro eram os grandes guias de meu pai. Eram aqueles gaiatos que povoavam as histórias que ele me contava. Eram aqueles que nós queríamos ver incorporados por pura admiração. Meu pai contava histórias de gente que não era desse mundo, segundo ele, e nelas os malandros estavam nos guiando, ao nosso lado.

Eu então escolhi o Toque para os malandros da umbanda para homenagear Alexandre, porque eles são os que abrem os caminhos, são uns moços ainda, elegantes e inteligentes demais que nos guiam.

Se alguém pode falar de renascimento, de despertar político, de giro epistêmico advindo com a educação, somos nós oriundos dos Pré-Vestibulares para Negros e Carentes (PVNC). Somos nós alunos de Alexandre Nascimento. Foi lá onde ouvi sobre a história do Haiti, de Zumbi dos Palmares, de militantes brasileiros. Também foi no PVNC onde convivi com militantes de MST, simpatizei com a causa LGBT, respeitei ainda mais as religiões de matrizes africanas, entendi que era negra e vi a vida a partir de outra ótica. Isso foi fundamental para chegar até aqui. Sem o Pré-Vestibular Zumbi dos Palmares não teria chegado.

Lembro que a primeira vez que vi alguém defender religiões de matrizes afro, foi Alexandre.

Os coletivos negros pensados por professores como Alexandre me fazem lembrar também que Túpac Amaru disse na prisão em 1781, que morreria mas que milhões surgiriam iguais a ele. Assim Alexandre, sigo guiada pela história que nos contou no Pré-Zumbi. Você lembra o Seu Zé de meu pai, alumia a razão de todos nós, vive em meu coração e revive em cada encontro com meus alunos. Isso te torna milhares. Já somos milhares.

Axé, companheiro!

AGRADECIMENTOS

À Iemanjá, e Xangô, que meu pai revelou como meus protetores no jogo de búzios. E a Omulu, Oxalá e Oxum, que algumas yalorixás revelaram que herdei de meu pai e de minha avó.

A todos os Orixás, Caboclos, Pretos Velhos, Pretas Velhas, Ciganos, ao Candomblé e à Umbanda, de meus ancestrais, de minha casa, da minha família. Eu peço que me perdoem a entrega dos nossos carregos e lhes oferecendo esse trabalho e reencontro de alguma forma com o que é meu.

Às Yalorixás da Baixada Fluminense: Maria, Ceci, Vera de Belford Roxo, Vera de Tianguá e Sônia, que abriram seus terreiros para a elaboração desse trabalho, muito obrigada. Obrigada pela abertura desse mundo que é lindo. Meu respeito, meus cumprimentos, minha cabeça.

À Mãe Vera de Tianguá por tudo. À senhora que me mostrou primeiro, dentre outras coisas fundamentais para compreender o candomblé, a grandeza de ser Yalorixá.

À Perciliana Delfina Rosa, minha “mãe criadeira” porque lhe devo a vida. Obrigada.

Aos meus familiares: Tio Antônio Carlos de Paula, Tia Joana D’arc Almeida e Tia Rosa Maria Almeida, que colaboraram com suas memórias, revendo nossa experiência com a umbanda e tradição de casa, agradeço a ajuda de suas memórias para o combate ao preconceito arraigado contra as religiões de matrizes africanas.

Aos professores da banca, inspiradores desse trabalho, companheiros na luta contra a discriminação racial: meus respeitos, minha admiração por trilharem os caminhos que a gente sonha que precisam existir. Vocês, Stela Caputo e Luiz Fernandes Oliveira, abriram as trilhas desse caminho que eu havia herdado e abdicado. Muito obrigada.

À professora orientadora Kelly Russo que tem força e doçura de yalorixá sem ser. Grande companheira na luta contra toda forma de discriminação.

Aos meus pequenos, Michele e Matheus que seguem juntos nessa caminhada colaborando e entendendo que o mundo precisa ser outro, ser mais e será.

A Antônio Carlos, amado companheiro que aprendeu a tocar atabaque, que me acompanhou nas festas diurnas, vespertinas, noturnas e madrugadas adentro, dentre outras atitudes de respeito e colaboração nesse trabalho. E que no fim da pesquisa já identificava a fala de cada yalorixá sem precisar mencionar o nome.

Aos colegas da umbanda e do candomblé: Margarete, Luís Fernandes, Margarida, André Ricardo, Bárbara, Lígia, babalorixá Binho, por sua escuta, conversa e ajuda diante da

minha ignorância absoluta. A todos os frequentadores dos terreiros pesquisados pela ajuda incondicional, pela boa vontade, pela gentileza com quem, a meu exemplo, mal sabia onde pisar, sentar, transitar e o que vestir dentro de um terreiro.

Às colegas de trabalho, Gabriela Medela, Margarete Martins, e Lidiane Lobo pela ajuda com as licenças para estudo e com livros fundamentais. Às outras também, das duas escolas onde trabalho que ajudaram no período de licença e em tantas coisas.

À Ana Lúcia Gonçalves e Ana Lúcia Magalhães(Lucinha) um agradecimento especial pela ajuda imensa.

À Maria Luíza Mendonça, companheira mesmo à distância que ouvia minhas inquietações e alegres descobertas.

À Fabrícia Dorneles pela tradução do resumo.

A Alexandre Nascimento e Antônio Dourado, meus eternos professores do Pré-Zumbi dos Palmares.

A Zumbi dos Palmares.

RESUMO

AGUIAR, Alessandra Maria Almeida de. **Batuques de candomblé**: histórias, trajetórias e reflexões de cinco yalorixás da Baixada Fluminense para repensar a educação. 2015.148f. Dissertação (Mestrado em Educação)- Faculdade de Educação da Baixada Fluminense, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Duque de Caxias, 2015.

O candomblé é um tema muito abordado em pesquisas acadêmicas, porém, os saberes e opiniões, bem como histórias das sacerdotisas, as yalorixás, não são objetos comuns de pesquisa apesar de muitas terem reconhecimento internacional, escreverem seus próprios livros e terem ampla participação em movimentos sociais. Em meio a expansão das religiões com histórico de intolerância e de setores dessas religiões sobre-representados na política e na mídia, concorrendo para a realização de legislação e políticas representativas desses grupos, as vozes das sacerdotisas do candomblé são fundamentais. As histórias de vida, trajetórias e pensamento de cinco yalorixás do candomblé da baixada fluminense sobre a relação entre educação escolar e candomblé são o tema do presente trabalho. Ele pretende contribuir para este debate. A partir de questões como a trajetória escolar, iniciação religiosa, o conhecimento tradicional, expectativas em relação à educação escolar de seus filhos-de-santo, a possibilidade de alguma relação entre ensino em terreiros e ensino escolar, o racismo e a intolerância e o ensino religiosos do Estado do Rio de Janeiro é feita a discussão dessa relação ao mesmo tempo em que se procura desvelar o racismo que estrutura a sociedade brasileira e a educação escolar. Racismo combatido nas lutas históricas e cotidianas do povo-de-santo. A pesquisa foi feita em quatro terreiros a partir de entrevistas semi-estruturadas. Como referências teóricas usamos pesquisas do grupo Modernidade/Colonialidade, que através de conceitos como a interculturalidade e pedagogia decolonial contribuem para o debate do encontro desses dois mundos-terreiros e escolas.

Palavras-chave: Educação. Religiões de Matrizes Africanas. Racismo. Interculturalidade.

RESUMEN

AGUIAR, Alessandra Maria de Almeida. **Batuques de candomblé**: historias, trayectorias y reflexiones de cinco yalorixás de la Baixada Fluminense a repensar la educación. 2015. 148f. Dissertação (Mestrado em Educação) - Faculdade de Educação da Baixada Fluminense, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Duque de Caxias, 2015.

El Candomblé es un tema muy difundido en las investigaciones académicas, sin embargo, los conocimientos y las opiniones, así como historias de las sacerdotisas, las “yalorixás”, no son objetos comunes de investigación, aun que muchas tengan notoriedad internacional, escriban sus propios libros y tengan amplia participación en los movimientos sociales. Delante de la expansión de las religiones con una historia de intolerancia y sectores de estas religiones sobre representados en la política y los medios de comunicación, concurriendo para la realización de la legislación y la representación política de estos grupos, las voces de las sacerdotisas del Candomblé son fundamentales. Las historias de vida, trayectorias y pensamientos de cinco “yalorixás” de Candomblé de la Baixada Fluminense acerca de la relación entre la educación escolar y el Candomblé son el objeto de este trabajo. Se propone a contribuir con este debate. A partir de cuestiones como trayectoria escolar, iniciación religiosa, conocimiento tradicional, expectativas con respecto a la educación escolar y sus hijos de santo, la posibilidad de alguna relación entre la enseñanza en terreiro y la enseñanza en las escuelas, el racismo y la intolerancia y la enseñanza religiosa del Estado de Rio de Janeiro se hace una discusión de esa relación al mismo tiempo en que se busca desvelar el racismo que estructura la sociedad brasileña y la educación escolar. Racismo combatido en las luchas históricas y cotidianas del pueblo de santo. La investigación fue hecha en cuatro terreiros a partir de entrevistas semiestructuradas. Como referencias teóricas utilizamos investigaciones del grupo Modernidade/Colonialidade, que por medio de conceptos como interculturalidad y pedagogía intercultural contribuyen para el debate del encuentro de esos dos mundos - terreiros y escuelas.

Palabras clave: Educación. Las Religiones de Origen Africanas. Racismo. Interculturalidad.

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO - TOQUE PARA PRETAS VELHAS, PRETOS VELHOS E CABOCLOS - A PESQUISA E AS MEMÓRIAS SOBRE MEU PAI.....	17
1	TOQUES PARA YEMANJÁ, OXUM, IANSÃ E NANÃ- INICIAÇÃO E TRAJETÓRIA DAS YALORIXÁS.....	25
1.1	As Yalorixás da pesquisa.....	27
1.1.1	<u>Mãe Maria</u>	27
1.1.2	<u>Mãe Sônia</u>	30
1.1.3	<u>Mãe Ceci</u>	32
1.1.4	<u>Mãe Vera de Tinguá</u>	33
1.1.5	<u>Mãe Vera de Belford Roxo</u>	34
1.2	Iniciação e fé	37
1.3	Terreiros e Toques.....	45
2	TOQUE DE OGUM IARA E XANGÔ: RELIGIÕES DE MATRIZES AFRICANAS E RACISMO- PERMANÊNCIAS E DESAFIOS PARA O POVO-DE-SANTO	51
2.1	O Racismo, discriminação racial, preconceito racial e os conceitos afros das yalorixás	52
2.2	Lutas e conceitos antirracistas	56
2.3	A estatística perversa: permanência do racismo e sua relação com o crescimento da intolerância religiosa.....	58
2.4	Intolerância religiosa contra o candomblé é racismo.....	61
3	TOQUES PARA OMULU E OXALÁ- APRENDENDO CANDOMBLÉ NOS TERREIROS.....	70
3.1	Ancestralidade, tradição oral e historiografia das religiões de matrizes africanas.....	71
3.2	Religiões de matrizes africanas e historiografia conceitual do candomblé..	75

3.3	Conhecendo o Candomblé: O que é?.....	81
3.4	Nações do Candomblé: Ketu, Jeje e Angola	85
3.5	Alguns conceitos básicos do candomblé de Ketu: nação de quatro yalorixás da pesquisa	92
4	TOQUE PARA OSSAYN, OXUMARÉ E OXÓSSI- RELIGIÃO DE MATRIZES AFRICANAS: ESCOLAS E TERREIROS, O DESAFIO DA EDUCAÇÃO INTERCULTURAL	96
4.1	As yalorixás e seu pensamento sobre o ensino religioso vigente.....	97
4.2	Ensino nos terreiros.....	109
4.3	Modernidade, eurocentrismo e educação escolar	117
4.4	Colonialidade/Decolonialidade: buscando epistemologias “outras”.....	124
4.5	Educação escolar, educação de terreiros e interculturalidade crítica.....	131
	REFLEXÕES FINAIS.....	139
	REFERÊNCIAS	143
	APÊNDICE.....	148

INTRODUÇÃO

TOQUES PARA PRETAS VELHAS, PRETOS VELHOS E CABOCLOS- A PESQUISA E AS MEMÓRIAS SOBRE MEU PAI

Oh, Alma de meu mestre Tiemablem Samaké!
Oh, Almas dos velhos ferreiros e dos velhos tecelões,
Primeiros ancestrais iniciadores vindos do Leste!
Oh, Jiji, grande carneiro que por primeiro soprou
Na trombeta de Komo,
Vindo sobre o Jeliba (Níger)!
Acercai-vos e escutai-me.
Em concordância com vossos dizeres
Vou contar aos meus ouvintes
Como as coisas aconteceram,
Desde vós, no passado, até nós, no presente,
Para que as palavras sejam preciosamente guardadas
E fielmente transmitidas
Aos homens de amanhã
Que serão nossos filhos
E os filhos de nossos filhos.
Segurai firme, ó ancestrais, as rédeas de minha língua!
Guiai o brotar das minhas palavras
A fim de que possa seguir e respeitar
Sua ordem natural. Danfo Sine, o grande Doma bambara do clã de Samake, da região de*
Sikasso à Mabaco, no Mali.

*Tradicionalista- mestre iniciado na herança oral, conhecedor de um ramo tradicional específico ou de vários. No caso Doma, em bambara, é conhecedor é detentor da palavra que remonta a Maa, Deus. Sine era conhecedor histórico, iniciatório e das ciências da natureza.

(Hampté BÂ, 1980, p.192)

Uso Batuques de candomblé como título desse trabalho por uma série de razões: primeiro porque esse duo de palavras, batuque e candomblé, traz a sonoridade em si mesmo. “Batuque” também é o primeiro sinal a atrair, ligar e instigar nessa religião, familiarizados que somos com o encantamento do samba, da capoeira. O batuque também é força, é identidade, é pertencimento. Fala sobre essa parte de nossa história - também minha e de minha família - tantas vezes negada e sobrevivente, que trago ao som dos atabaques, elementos para compreender melhor essa história negra até pouco tempo desconhecida pra mim.

Em um dos terreiros onde realizei trabalho de campo para essa pesquisa, no de Mãe Maria, as festas são chamadas de toque. Uso batuques aqui com sentido de reunião de toques para os orixás (Batuques é o nome de uma nação religiosa de matrizes africanas no Rio Grande do Sul). Nesses toques que organizam essa dissertação, cada toque feito para dois orixás ou agrupamentos de alguns orixás, aponto caminhos, registros, reflexões e perguntas que precisam ser ainda mais trabalhadas. Eu Tocarei para um orixá, ou um grupo de orixás de acordo com suas características e relações que farei delas com os temas tratados nos capítulos.

A minha dedicatória é composta de três toques que abrem os trabalhos: um Toque para todas as yalorixás, simbolizando os ancestrais coletivos, o outro toque para minha avó –Toque para uma ancestral. Logo abaixo, o Toque para os malandros da umbanda, uma homenagem ao meu professor Alexandre Nascimento. Na introdução, o Toque da umbanda de meu pai, Toque para Pretos e Pretas Velhas e Caboclos é precedido de uma citação dos tradicionalistas-conhecedores do Mali, é absolutamente necessário antes de iniciar uma história de ancestrais, é evocação que confere respeito e veracidade.

No primeiro capítulo, Toque para as yabás, apresento as yalorixás da pesquisa e seus respectivos terreiros. Detenho-me em suas iniciações e trajetórias cercadas de hesitações e lutas. No segundo capítulo, Toque para os orixás guerreiros Xangô e Ogum, procuro estabelecer relações entre as falas das yalorixás e de alguns autores para abordar conceitos que nos parecem fundamentais para iniciar essa conversa: racismo, discriminação racial e preconceito racial considerando a relação com as religiões de matrizes africanas, especialmente o caso do candomblé, como marca identitária da cultura Negra e, portanto, discriminada. Também apresento um pouco da luta antirracista presente nas falas das yalorixás e em seus cotidianos.

O terceiro capítulo, Toque para Oxalá e Omulu, os orixás da criação e da cura, discute o candomblé: história, ritos, princípios, mitologia e também a relação dessa religião com o

ensino religioso implementado no Rio de Janeiro. Neste capítulo, trago um pouco mais das yalorixás, para refletir a partir de suas visões, o ensino religioso na escola.

No quarto capítulo, Toque para Ossayn, Oxumaré e Oxóssi, trago alguns autores que discutem a existência do racismo a partir da hegemonia da matriz moderna, colonial e eurocêntrica que conforma não só a educação escolar, como as sociedades latino americanas. Rediscutir essa matriz visa buscar possibilidades, encontrar alternativas, desvelar conhecimentos "outros" que possam submergir dos terreiros, das comunidades negras, para pensarmos e repensarmos a educação das crianças da Baixada Fluminense. Nesse capítulo dos orixás que representam a caça e o arco-íris, as yalorixás falam sobre como deve ser o ensino religioso a partir de suas experiências como educadoras de terreiro.

Seguindo ainda essa perspectiva, a conclusão desse trabalho é colocada na encruzilhada, o que significa a busca e a luta pelo melhor caminho, onde se leva as oferendas a Exu, orixá do movimento. Aqui procuro retornar aos saberes de terreiro: as formas de aprender e ensinar utilizadas por elas, procurando refletir e sintetizar tantas questões que me foram presentes e levaram-me a realizar essa pesquisa.

Quem são as sacerdotisas do Candomblé na Baixada Fluminense, as yalorixás? Como se deu a trajetória escolar dessas mulheres? Sabendo yorubá, cantos e danças afrodescendentes e toda uma cosmologia própria dessas religiões, como concebem a relação desses saberes com o conhecimento escolarizado? O que pensam e esperam da educação escolar de seus filhos-de-santo? Como percebem a relação com a escola atual? É possível alguma relação entre educação escolar e educação em terreiros de candomblé? Possuem opiniões formadas sobre as Leis 10.639/03(institui a obrigatoriedade do ensino de história e cultura africana nas escolas) e 3.459/00(institui o ensino religioso no estado do Rio de Janeiro)? E as leis nº 12.288/2010 (Estatuto da Igualdade Racial que buscando proteger cultos religiosos de matrizes africanas, considerados os mais perseguidos) e 11.635/07(que institui o dia de combate à intolerância religiosa)?

Em busca de respostas, entrei em contato com diferentes yalorixás da baixada fluminense, donas de terreiros simples, que não estão na mídia, nem nas pesquisas sobre o tema, mas reconhecidas em suas regiões. Cinco aceitaram participar desse estudo, três negras, uma parda e uma branca, segundo autodeclaração delas mesmas, com idades entre 52 e 77 anos, todas em efetivo exercício do sacerdócio. Quatro yalorixás são da nação nagô-Ketu e uma da nação jeje. Duas yalorixás foram indicadas por amigos, outras duas eu tomei a iniciativa de procurar seus terreiros por conta própria, e a última, foi indicada por uma das yalorixás entrevistadas. Entre os meses de maio e novembro de 2014 sistematicamente, foram

realizadas observações e entrevistas nesses terreiros (todos na Baixada Fluminense) e visitas às casas das yalorixás. Desde 2013 venho conversando e participando das festas de seus terreiros e no início de 2015 continuo frequentando-os e corrigindo uma ou outra entrevista. Todas precisaram ser convencidas de que são sujeitos da pesquisa pelo valor de seus conhecimentos. Todas foram muito reticentes ao aceitarem esse convite: dizem que esses conhecimentos estão nos livros, sites ou universidades. Não entendem que quem detém esses conhecimentos são elas.

Nas visitas aos terreiros observei a participação de iaôs de outros terreiros, de crianças, de vizinhos dos terreiros e moradores. Observei as crianças brincando com naturalidade pelos terreiros durante as sessões e brincando de orixá. Nesse período de trabalho de campo, posso dizer que o que me motivou inicialmente, ainda me move: os gestos, os rituais, as danças, as canções em yorubá e toda a cosmogonia reconfigurada nos primórdios da formação dessas religiões em terras brasileiras, em condições desumanas de existência e preservadas resistentemente, resguardadas por séculos e reinventadas a partir dos condicionantes históricos da escravidão, fazendo da religião dos orixás uma história negra de resistência¹.

O objetivo geral dessa pesquisa foi discutir as relações étnico-raciais na sociedade brasileira e na educação escolar, aproximar terreiros de Candomblé e educação escolar na Baixada Fluminense, tendo como ponto de partida as trajetórias de vida, a trajetória escolar e a visão de cinco yalorixás presentes nessa região de nosso estado. Nesta caminhada tornou-se bastante evidente a importância de propostas pedagógicas que instituem e desenvolvam ações antirracistas nas escolas, numa perspectiva de afirmação e valorização da diferença.

Sou mulher e professora negra e as histórias dessas mulheres me ensinaram muito das relações étnico-raciais na sociedade brasileira e sobre o racismo estrutural e epistemológico refletido na educação escolar. O conhecimento que se constrói a partir dessa jornada também me diz muito sobre minha história e a tradição de minha família. Afinal, se todo objeto de pesquisa reflete o pesquisador, estudar o Candomblé e a vida dessas mães de diferentes terreiros da Baixada Fluminense, também refletem a minha própria história de amor e de recusa a minha ancestralidade. Conhecendo a trajetória dessas mulheres, refiz caminhos e reencontrei histórias familiares negligenciadas, pois, agora vejo com maior clareza que nasci com um centro de umbanda em casa.

¹A pesquisa exaustiva, que resultou no livro "Rebelião escrava no Brasil", de João José dos Reis (1986) mostra como a religião, as práticas dos terreiros, a magia e cosmologia das religiões afro-brasileiras estão fortemente conectadas com a resistência ao sistema escravocrata, ao espaço de troca e de união de escravos que buscam sobreviver e transformar suas realidades.

Miguel Archanjo de Almeida, meu pai foi um pai-de-santo da umbanda. Minha avó uma mãe-de-santo e meus bisavós e tantos outros de minha família, tantos que mal dou conta de identificar, também. E esses são outros motes, da familiaridade e da ignorância, da recusa, da pertença e finalmente, de assunção.

Na tradição espírita afrodescendente pertencer a uma família de pais e mães de santo confere uma herança natural à pessoa. Sou herdeira dessas tradições porque meu pai, minha avó, meu avô, minhas tias-avós pertenciam a ela. Apesar de não querer, quando um parente morre, você é aquele que pode tocar em seus pertences religiosos, é alguém que naturalmente deveria continuar ou que será encarregado de despachar os objetos rituais para encerrar a tradição religiosa em sua família. Eu não entendia isso até meu pai morrer. E só entendi melhor recentemente, com entrevistas e conversas que fiz para esta dissertação de Mestrado.

Nogueira (2007,p.33) no livro “O candomblé e o lúdico” explica que no candomblé família religiosa é como família biológica. Em suas relações há obediência, disciplina, proteção, assistência, sanções e gratificações. “Nos terreiros de candomblé o conceito de família biológica cede lugar ao de família-de-santo.” Foi no contato com essas outras famílias que reencontrei a história da minha...

Meu pai nasceu em Miracema, interior do Rio de Janeiro há 64 anos. Filho de Hilda de Paula Almeida, importante yalorixá da umbanda, tema de enredo de escola de samba, iniciada ainda criança, vinda de uma família de pais de santo. Sua irmã também era yalorixá e seu marido, meu avô, Antônio Almeida era cambono e rezador. Contam que meu pai teve o nascimento muito comemorado por meus avós que já esperavam a continuidade da tradição religiosa nele. Iniciaram-no aos sete anos.

Minha memória de centro de umbanda em casa não é muito precisa. A umbanda é considerada de matrizes africanas² por apresentar alguns elementos em comum com outras religiões de matrizes africanas que podem ser identificadas a partir dos cinco elementos básicos elencados por Santos (1986 apud Neto, 2010)³. Minhas lembranças de criança de terreiro: lembro-me do espaço onde se davam os cultos e dos objetos, lembro de meu pai solicitando que eu escrevesse nomes em tiras de papel almaço ou ofício para seus trabalhos. Lembro-me de pratos brancos com velas brancas acesas sobre o mel. Tudo sobre a grande mesa branca de toalha rendada cheia de imagens de santos e outros objetos. Tinha também

²Matrizes africanas entendido aqui em respeito à extensão geográfica, questões históricas e diversidade étno-linguística das nações negras que nos formaram e nos precederam (Neto, 2010).

³ No capítulo sobre candomblé discutiremos esse conceito.

traçados coloridos de giz de cera verde ou azul devidamente dotados de significados e recomendações que meu pai interpretava, guias (colares), castiçais, flores, quadros nas paredes: de Yemanjá branca, anjos, santos, pretos velhos e bancos de madeira.

Era um salão imenso e atrás havia um quarto pequeno. Esse quartinho era escuro e proibido. Tinha tridente, capa vermelha e preta, e escuridão. Pra lá iam as velas vermelhas e pretas lindas. Lá havia cobras guardadas vivas em potes de vidros cheios d'água e de seu próprio veneno. E punhais. Lá também, durante os trabalhos de meu pai, incendiava-se pólvora e levava-se o sangue das galinhas.

Lembro-me de sessões noturnas e de não poder permanecer em determinadas horas. Lembro-me de minha tia avó saindo para fazer os despachos nas encruzilhadas e grutas de igrejas e das histórias que ela contava na volta dessas obrigações.

Lembro-me também de pessoas doentes, em busca de ajuda e que ficaram morando com a gente em nossa casa. Minha tia avó foi uma delas, e mesmo não sendo parente de verdade, mas criou meu pai e nós, seus filhos. Lembro-me do alecrim em nosso quintal, dos livros secretos e sagrados e perigosos. Das pessoas que iam em busca de namorados encomendados sob medida, com rica descrição de atributos físicos, e também de quem pedia a morte de outros.

Meu pai morreu na manhã de 03 de fevereiro de 2010. Enfartou sozinho em casa. Teve o cuidado de deixar a porta aberta e os vizinhos deram sua falta no bar da rua à hora de sempre. Encontraram-no morto. Providenciaram todo funeral. Cheguei às 4 horas da manhã e ele estava sendo velado com cachaça, café, pães e muitas histórias de sua vida.

Percorremos dois cemitérios com o corpo dele sem encontrar vagas. Meu irmão chegou a começar a cavar sua cova quando nos mandaram para outro cemitério. Fizeram cerimônia da igreja católica, o responsável, seu conhecido, encomendou sua alma. Os da umbanda que compareceram retiraram-se calados. Depois me contaram que foi por receio de preconceito.

Após sua morte parentes próximos jogaram seus objetos centenários, em lixeiras com diversos argumentos que não convém transcrever. Catei tudo do lixo. Procurei orientação de religiosos da umbanda que me aconselharam a despachar tudo numa cachoeira, envolto em pano branco dizendo: “Eu entrego os carregos de minha família porque não os quero”. Entreguei os carregos e tive pesadelos por mais de um mês. Um recorrente era que eu estava sob a terra, dentro da cova de meu pai.

Acho que o próprio ato de despachar os objetos me envolveu com a história deles, que é minha também. Marcou-me profundamente a ausência dos representantes da umbanda no

velório, dos ritos da umbanda na despedida de um babalorixá. Outra forte marca foi a do racismo e da ignorância que motivaram o descarte do trabalho de uma vida, e mais ainda, da memória de algumas gerações que a precederam.

Quando me proponho a pesquisar o candomblé que é outra religião afrodescendente profundamente discriminada, me deparo com um histórico de pertencimento a umbanda. E foi esse pertencimento à umbanda que facilitou minha aproximação com as yalorixás pesquisadas. E foi essa aproximação com a academia, fazer uma dissertação de mestrado sobre o tema, que justificou a necessidade das memórias de meus tios sobre essa tradição em nossa família.

Nessa pesquisa, construí a ideia de pertencimento em três vertentes distintas: (1) pertencer ou não como escolha pessoal, como fiz porque pessoalmente não me interessava religião nenhuma; (2) pertencer como herança de família entendida nessas religiões como natural e intrasferível e (3) pertencer como posicionamento político que resguarda a história e memória de toda uma cultura afro-brasileira. Assim, revejo a categoria de pertencimento como escolha pessoal para assumir a categoria de pertencimento defendida pelos candomblecistas de herança e reafirmar minha postura política de reconhecer o pertencimento histórico dos afrodescendentes.

Também foi importante conhecer e me apropriar de alguns conceitos, como pedagogia decolonial⁴ e interculturalidade crítica⁵, para procurar reconhecer saberes "outros", presentes na luta, na vida dessas mulheres e, sobretudo, em suas vozes e histórias. Elas nos contam sobre o que foi ser criança de candomblé, mulher de candomblé, liderança religiosa, mãe-de-santo, e nós buscamos pistas que auxiliem uma epistemologia "outra", como dizem os decoloniais⁶, capaz de nos possibilitar entender, aceitar e valorizar outros modos de saber, ser, ver e se relacionar com a natureza e com a vida.

A partir dessas escolhas e desses referenciais, revisito parentes e suas memórias, anuncio para as novas gerações dessa família o que se perdeu da nossa história e defendo as ligações que identifico nessas tradições com a África e o Brasil de meus ancestrais e com o

⁴Pedagogia decolonial é o projeto insurgente que rompe com o legado da colonialidade e seus pressupostos baseados em hierarquia racial e cultural. Parte dos povos oprimidos e reconstrói radicalmente o ser, o poder e o saber. Walsh, 2007.

⁵A interculturalidade para a autora vem do multiculturalismo e pode assumir as perspectivas: assimilacionista, diferencialista e interativa ou intercultural. Candau, 2009.

⁶Os decoloniais ou o grupo Modernidade/Colonialidade é composto por Escobar, Colômbia; Mignolo, Argentino-norte americano; Dussel, Argentina; Quijano, Peru; Walsh, norte americana; Torres, Porto Rico e Grosfoguel, Porto Rico. É um grupo de estudiosos que postula que a colonialidade é constitutiva da modernidade e não derivada. www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102...

Brasil de meus descendentes e contemporâneos. Entendo, a partir disso, que a história que nem foi contada nos livros e compêndios oficiais, subtraída de um povo, tão cara a nossa memória, subjugada com a escravidão negra, reside e foi resguardada aí nessa cultura religiosa. Valorizar essas histórias também me trouxe um grande desafio: como escrever um texto dentro dos cânones acadêmicos, respeitando os ritmos e peculiaridades das falas que caracterizam cada uma das yalorixás.

A poética presente em cada fala de Mãe Maria, a irreverência e poética de dona Ceci, o humor e humildade de Mãe Sônia, a marca de militante de Vera de Tinguá e a simplicidade de Vera de Belford Roxo me desafiaram na transcrição de cada página de entrevista. Manter o que difere e marca cada uma, de forma a compartilhar, como se fosse o som de cada uma dessas vozes, transmissoras de saberes ancestrais foi uma árdua tarefa. E, aceitando esse desafio, reescrevi o já escrito. Estimulada pela orientadora e na busca por essa poética perdida, subverti a estrutura inicialmente montada para essa dissertação, procurando trazer ao longo de todos os capítulos, as contribuições das sacerdotisas: as yalorixás, mães-de-santo, senhoras, lideranças religiosas residentes na Baixada Fluminense. Suas histórias de vida e pensamentos são o fio condutor e a referência do candomblé passado oralmente a muitas gerações e encerram em si a lição de esperança e fé num mundo de possibilidade de mais justiça e boniteza.

1 TOQUES PARA YEMANJÁ, OXUM, NANÃ, AS YABÁS- INICIAÇÃO E TRAJETÓRIA DAS YALORIXÁS

Ai! Minha mãe Menininha do Gantois/A estrela mais linda, hein/Tá no Gantois/E o sol mais brilhante, hein/Tá no Gantois/A beleza do mundo, hein/Tá no Gantois/E a mão da doçura, hein/Tá no Gantois/O consolo da gente, ai/Tá no Gantois/E a Oxum mais bonita hein/Tá no Gantois/Olorum quem mandou essa filha de Oxum/Tomar conta da gente e de tudo cuidar...

(Oração à Menininha do Gantois. Dorival Caymmi, 1972)

Yemanjá é a divindade das águas salgadas. No Brasil o mar ficou associado a ela, na África é à sua mãe, Olókun. É mãe de Xangô e Ogum e cuidou de Omulu.

Oxum é a divindade das fontes, lagos e rios que fertilizam o solo, sendo por isso orixá da fertilidade.

Yansã é a divindade dos ventos e das tempestades, seu culto está associado à morte e aos ancestrais. Sua atividade é ser guerreira e obstinada, dando essa característica aos filhos. Lida com os eguns.

Nanã é a mais velha das divindades femininas, mãe de Omulu e Oxumaré. Seu elemento é a lama e o lodo dos pântanos, que lembram as águas primordiais, de onde são criados os homens. Quando a pessoa morre, volta ao ventre de Nanã, de onde saiu. Seu ventre é a própria terra, daí a associação com a lama e a morte.

Essas orixás em conjunto são as femininas, as yabás, são mães e como mães correspondem às mães-de-santo de tantos filhos. Com a benção delas é que início o desfiar dessas histórias. Mas não começo sozinha. Conto com a companhia de Maria Stella Azevedo Santos (2010, p.68), quem define assim o que é yalorixá:

Em nossa casa, a Yalorixá, reúne as condições de mãe do Orixá e mãe do Axé, na acepção do elemento sagrado. É quem une o homem ao Orixá pelo processo de iniciação e quem distribui o axé. Só ela tem o direito de iniciar e completar o ciclo de iniciação. Mas é ela também quem responde e zela pelo seu Egbé⁷, na condição de porta voz de Xangô. É o elemento catalisador, a “regente da orquestra”. Cabe a yalorixá escolher os Oloyé⁸ de acordo com as determinações “superiores” (e superior a Iyalorixá, no Terreiro, só os deuses).

⁷Associação, sociedade.

⁸Cargos.

Também trago Beata de Yemanjá, yalorixá da Baixada Fluminense, engajada na luta pela valorização do negro e do candomblé, escritora e herdeira de terreiro histórico de Salvador. Beata em entrevista a Stela Caputo (2012,p.132) fala sobre superação de preconceitos que sofreu e sua função de Yalorixá: “Isso me marcou, mas hoje eu não tenho vergonha! Eu vivo e me alimento de minhas raízes. Não estou no candomblé só para ouvir a sua história. Eu sou a história. A oralidade do candomblé me pertence e vive dentro de mim...”

E assim, evocadas as mães, pretendo iniciar a reflexão empreendida nas visitas aos terreiros e entrevistas às yalorixás desse estudo.

De acordo com as yalorixás entrevistadas, e com os diferentes autores consultados (BERKENBROCK, 1997;SANTOS 2012;BENISTE,2012; entre outros) a base comum da religião do povo- de-santo no Brasil é a travessia do Atlântico como povo escravizado, que trazia como bagagem de sobrevivência, credos e cultura que seguiram reinventados. O processo de revelação contínua dos deuses para seus sacerdotes é o princípio fundamental.

São esses deuses transplantados que são cultuados em ambas as nações afro-religiosas, umbanda e candomblé, fazem dessas religiões marca de fé e resistência. São Pretos velhos que contam história de escravidão para suas yás, elas, as yalorixás, por sua vez, contam histórias da beleza de seus orixás. Elas os veem em seus sonhos e falam da cultura afro, de conceitos afros, da herança transplantada com a religião, de como o país “importou” os deuses afros com a escravização do povo,conforme Sobreira; Oliveira (2011, p.73) bem explicam:

Ao chegar às Américas na condição de deportados nus, só restou ao homem, à mulher e aos jovens e crianças africanos a recriação do seu mundo, no plano simbólico, através de um revivificar da religião. A história não oficial dos africanos e de seus descendentes no Brasil, antes e depois da abolição da escravatura, é feita de sagas, repassadas às gerações seguintes por meio da ancestralidade. A força dos ancestrais, invocada pelos sobreviventes ao genocídio implicado na escravização, está no núcleo da resistência negra, e essa resistência, até a superação de todo mal, é parte indissociável da história do Brasil.

Essa jornada nos aproxima do conceito de ancestralidade. Ancestralidade é evocação de um passado eternamente imbricado com o presente. Sua existência passada explica a minha no presente, é a razão dela, e sua força e memória continuam a cada geração, que se constitui a partir do pertencimento ancestral.

As yalorixás falam sobre isso nessa caminhada: há desafios a todo o momento na manutenção da religião. Mas há, sobretudo, um passado que lhe deu a forma e a origem e que mais que revivido é evocado a todo o momento, de uma forma que os instrumentos de análise

do ocidente de tradição judaico-cristã não têm elementos para se apropriar, ainda que haja muito sincretismo.

1.1 As yalorixás da pesquisa

Não, ninguém faz samba só porque prefere. Força nenhuma no mundo interfere sobre o poder da criação... E faz pensar, que existe uma força maior que nos guia...

João Nogueira, 1980

As primeiras yalorixás do Brasil descendiam diretamente de africanas como algumas delas mesmas remontam em suas biografias. Menininha do Gantois, Olga de Alaketu, Beata de Yemanjá, Tia Ciata e tantas outras de terreiros tradicionais que preservaram inclusive, uma linhagem consanguínea em suas trajetórias.

Preservaram nas senzalas, nos cortiços e nos morros, cada fundamento herdado, sincretizado e reelaborado. É só no Brasil que o matriarcado sacerdotal se faz presente devido talvez à conjuntura de escravidão e pós-abolição onde algumas empregaram-se nas ruas vendendo quitutes e tinham maior liberdade de trabalho profissional. Já nas regiões africanas onde cultuava-se orixás, era um patriarcado sacerdotal que existia como também existe e existiu no Brasil.

Apesar das notas do que se recuperou do culto aos orixás na África, fica evidenciado com as contribuições de Cappelli (2007), o quanto de ideológico houve na tentativa de comparações entre o culto aqui denominado candomblé e a diversidade do culto aos orixás na Nigéria, maior campo de estudos, e no Congo e em Angola.

Em relação às yalorixás que são o foco dessa pesquisa, elas amam suas religiões e seus orixás. Todas disseram que não foi uma escolha pessoal, mas um legado que precisou ser assumido em determinado momento de suas vidas. Falam pouco sobre suas histórias de vida, sempre de muita luta. Todas transbordam força e orgulho ao falarem sobre como se tornaram yalorixás.

1.1.1 Mãe Maria

Maria da Luz Magalhães nasceu em uma fazenda de Minas Gerais, numa região próxima a Juiz de Fora e Afonso Arinos, em 1937. Se auto declara "pretinha", é viúva e tem

cinco filhos. Sua vida é de profunda gratidão às entidades da umbanda, devido a sua cura na juventude pela Cabocla Jurema. Embora sua casa seja do candomblé Ketu, ela mesma diz que não abandona sua “Velha”, outra entidade da umbanda, Vovó Maria Conga. “Só toco candomblé com obrigação do meu santo, mas eu tenho uma velha que eu não deixo. Não deixo não.”

Mãe Maria é terna ao falar, ao se portar, ao existir. Sua voz emociona. Sua Preta Velha cura. Sua Cabocla é altiva. Sua vida é respeito e dedicação e amor aos orixás. Seu tempo é deles. Ela é de Jagum, uma qualidade de Omulu, com Oxum, de Cabocla Jurema, de vovó Maria Conga. Não se apresenta assim. Sua concepção é água de rio de Oxum, é fluída, é penetrante, é simples, é água cristalina num curso sem cessar.

A intolerância é tão sem sentido para ela que ela não discute. Seu conhecimento de ser humano, de encantado, de orixá, de preto velho se confunde com o tempo. Eu não a concebo num tempo determinado. Seu silêncio, suas poucas palavras calmas, seu falar poético, seu olhar de extrema paz e segurança parecem entender de um tempo anterior e posterior dentro do mesmo espaço. Sua lida é com esse tempo. Ela sabe curar. Evoca as forças desses tempos todos, de quem vive e de quem habita outros mundos e serena seu olhar sobre esse espaço. Ela foi escolhida, tem missão, olha tudo como quem pode transformar evocando seus orixás, mas ao mesmo tempo "respeita os desígnios".

Para ela o saber de yalorixá é dado por intuição divina: “Tem gente que olha livro, mas eu não nasci assim, eu vou pelo santo. Primeira coisa que meu zelador me deu, um livro, mas aquilo nem abre, nem sei onde tá. Eu vou pelo orixá porque quando chega uma pessoa com problema quem resolve é eles.”

Em três entrevistas com ela soube um pouco da sua história de vida e seu pensamento a respeito da religião. Em alguns momentos dessa história usarei as próprias palavras de Mãe Maria para contá-la porque carrega em si uma poética, uma doçura, um estilo importantes de serem preservados.

Quando criança frequentou "pouquinho a escola, mas aprendeu a ler e escrever". Trabalhou na lavoura, apanhou café, cortou cana, trabalhou com a enxada, carregou lenha em sua cabeça. Andava descalça. Foi lá da roça mesmo.

Sua mãe era católica. Seu avô era de Axé⁹.

⁹SANTOS (2010) Axé é energia. É poder de realização através do sobrenatural. Significa também “Assim seja!”

Eu tive um caminho tão bonito dentro do santo [...] Lá em Minas fiz a primeira obrigação. Minha mãe me levou num curandeiro. Era tudo escondido no mato. Não existia, era tudo escondido. Meus avós ainda foram do cativo, aquilo era tudo escondido, meu avô não conversava muito não. Ele não tinha mais licença pra trabalhar. Eu não gostava, não podia nem falar, era muito escondido. Eu não gostava do espiritismo. Eu tinha medo, eu achava que era muita responsabilidade. Mas não adiantou, a responsabilidade veio, né?[MÃE MARIA, Entrevista concedida Alessandra Aguiar, Nova Iguaçu, 21, de mai.2014]

Ela veio para o Rio com 11 anos de idade para trabalhar em casa de família:

Eu vim de lá da roça, roça mesmo. Pobre, pobre mesmo. Vim, vim, vim, aí fui trabalhar numa casa de um almirante, aí na casa do almirante, eu conheci o pai deles. Aí quando eu conheci o pai deles, ele falou assim: "Olha Preta (ele me chamava de Preta) vou cursar, vou pra Marinha e você nunca mais vai trabalhar pra ninguém". Minha vida foi um céu, me casei, tinha tudo, até empregada[...] Meu marido já era de Marinha, mas eu não queria saber nada de santo, eu tinha tudo de bom, eu tinha empregada, tudo de bom, mas eu não queria porque minha família toda é cristã e eles tudo ficaram com raiva de mim. Todo mundo. Eu sempre morei em casa boa, morava, mas eu tava apanhando mesmo, apanhei muito, apanhei. Fiquei doente, apanhei. [...] Quem me tirou daquilo foi minha Cabocla Jurema. Eu raspei a cabeça. Raspei de Jagum. Já era casada. Eu já tinha apanhado um mocado. Fiquei doente. Tinha as crianças, era casada. Poxa! Tinha as crianças, mas muito ruim, tinha bons médicos, chegava em casa, botava a mão na cabeça assim e quem curava era eles. A Cabocla Jurema disse: "Eu vou te tirar daqui e vou te botar numa casa. Dessa casa você vai sair pro que é seu". E ela cumpriu. Daí não caí mais. Aí a cabocla pegou (incorporou) e o meu marido foi trabalhar e ela falou pra eles: "a partir desse momento eu vou tirar ela desse sofrimento todinho". Pois, aí meu marido no outro dia foi viajar pro exterior porque paga mais, né? E daí pra cá não caí mais.

As minhas coisas vai assim. Eu fico pensando, Meu Deus, quem me viu na Barra comprando carro assim, ó. E com meu dinheiro. A Padilha também me ajudou muito. Eu sempre trabalhei com ela e até hoje ela ganha muito presente. Trabalha muito. O Exu também. Que ele é muito bom. O seu Sete, ele é muito bom. E eu tô bem aqui dentro do santo. A casa do santo a gente tem que ser humilde. Dentro do santo a gente tem que ser humilde. Eu lido com pessoa muito rica, mas eu sou humilde. Não é? A gente tem que ser humilde. Nunca mais meus filhos teve problema de doença. É por isso que ficou a casa assim mais com o nome dela, Tenda espírita Cabocla Jurema. [MÃE MARIA, Entrevista concedida a Alessandra Aguiar, Nova Iguaçu, 21 de mai.2014]

Tem muito orgulho de sua trajetória:

Ninguém aceita, mas o candomblé é bom, o candomblé bem tocado, bem respeitado é bom, mas é que tem lugar aí que pessoa bagunça, candomblé é bom. Na casa do meu zelador, do pai Jorge, eu amo aquela casa, tudo, tem um candomblé muito bonito. Eu sou uma pessoa que eu não vivo do santo. Graças a Deus, Graças aos meus Orixás, eu criei meus filhos. Eu sempre dediquei aos meus orixás, sempre. Eu gosto, sempre dediquei. Se eu fosse ser uma pessoa mais ambiciosa eu não queria. Eu gosto de fazer caridade. Saí de mim, eu gosto. Eu gosto. Legalizei muito bonitinho comecei com a minha casa. Acho que meu santo é muito velho, muito enjoado. Esse negócio tem casa que é muita bebida, muita bagunça, aquela gente sujo, eu sou meio enjoada. Acho que é por causa da idade também. A gente já vem de longe. Mas eu amo meus orixás, gosto muito, graças a Deus as pessoas que eu boto a mão prospera muito. Prospera e é muita gente. Me chamam pra ir na católica, quando me chama pra ir na de crente, eu vou. Esse pastor aqui, ele casou minha filha, ele pegou, batizou meu filho, no dia do batizado eu fui. Muita gente lá veio me abraçar, eles gostam muito de mim. Dizem que eu tenho Deus no coração, que eu sou uma pessoa maravilhosa, eu sou uma pessoa escolhida por Deus. A pessoa não pode abandonar Deus porque dentro da nossa seita, Oxalá em primeiro lugar, né? Mas tem pessoa que não entende. [MÃE MARIA, Entrevista concedida a Alessandra Aguiar, Nova Iguaçu, 21, mai.,2014]

Hoje ela atende três vezes por semana em sua casa, em Miguel Couto, Nova Iguaçu. Ela fez obrigação de 40 anos de santo, mas tem mais de 50 anos de santo. Ela é auxiliada o tempo todo por sua filha, Ana Lúcia Magalhães que todos chamam de Lúcia. Lúcia colaborou muito com esse trabalho, detentora de um saber imenso, sempre ao lado da mãe é responsável também pelo terreiro, foi escolhida pelos orixás.

1.1.2 Mãe Sônia

Sônia Rocha de Souza é de Oxumarê com Oxóssi. Nasceu no Rio de Janeiro. Tem 62 anos. É Negra. É casada. Tem quatro filhos biológicos e dois adotivos. Estudou até a terceira série. É costureira. Seus pais eram da umbanda e sua bisavó do candomblé tinha terreiro na Bahia.

Ela é jovial, entusiasmada, é simples feito água de Oxum também. É doçura, é simplicidade, é força. Ao advertir os filhos- de - santos, que se ajoelham para ouvi-la, acha

engraçadas suas faltas, e humanamente reconhece nelas algumas que já teve. É atuante no MST, está envolvida ajudando a assentar pessoas na terra. É extremamente sensível à discriminação. É extremamente sensível a divisão do poder. Divide o terreiro com o filho.

Pertence à nação de candomblé Ketu, Yá Nassô. Mora em Morro Agudo, Nova Iguaçu e seu terreiro é em Tinguá.

Sua bisavó tinha um terreiro de candomblé Angola na Bahia. Sua avó não gostava de candomblé. Sua mãe já morando no Rio frequentava umbanda com sua patroa e levava Sônia desde criança. Foi mascote desse terreiro de umbanda, teve cargo nele, mas mesmo assim precisou se iniciar no candomblé aos 20 anos, em 1983.

Ganhei esse cargo lá de mãe pequena, não era feita, era como se fosse a cambone, mas não era feita, não deitei camarinha nem nada. Como era a minha comadre, então, ela me deu esse cargo lá e eu desempenhava esse cargo lá com ela, só que eu fui piorando, piorando, piorando, piorando. Quando eu fiz vinte anos eu comecei a passar mal, ficar com problemas assim e eu não sabia o que era. Tinha parado de frequentar o centro. Parei de frequentar por quê? Comecei a namorar e aí ou eu namorava ou ia pro terreiro né? [...] Fui lá na umbanda a vovó Rita de Aruanda, disse: "Essa filha tem problema de santo, tem que cuidar", mas eu casada, eu já não frequentava, né? [...] Mas daí depois de um ano, não teve mesmo jeito, eu caí, tive que fazer santo, tive que me tornar vodunce mesmo e nessa casa fiquei 14 anos, lá eu fiz santo com essa mesma mãe, lá eu tomei minha obrigação de um ano, tomei três, tomei sete, lá que eu conheci toda a iniciação do candomblé. Chorei muito, chorei muito, mas minha mãe Jucéia muito boa, né? Ela foi 10. [MÃE SÔNIA, Entrevista concedida a Alessandra Aguiar, Nova Iguaçu, 04 de nov.2014]

Ao terminar essa história, conta que era comum sonhar que estava numa cadeira de palha como sua bisavó, mas não sabia que teria que ser yalorixá. Para ela ser yalorixá é designado: "É escolhido porque tem muitas pessoas que é feito de orixá, mas não tem cargo pra yalorixá nem babalorixá, são os escolhidos, tem que ser desse jeito, são os escolhidos."

Mãe Sônia tem filhos biológicos e adotivos iniciados, um é babalorixá. Iniciará seu neto também Ela cuida de filhos biológicos, adotivos, filho de enteada, de seus filhos- de-santos, marido. Vejo-a cuidando o tempo todo.

Foi a última mãe que conheci. Mãe Vera de Tinguá me indicou. O trato com ela é fácil apesar de todo aparato tradicional que os filhos- de- santos lhe proporcionam. Colocam cadeira, são muito cerimoniais ao interrompê-la, usam o vocabulário yorubá nas conversas do cotidiano do terreiro, nas conversas com ela. Estão sempre pedindo: Agô, minha velha. Ou seja, licença.

E eu ousou repetir: Agô¹⁰ minha velha! Velha de tanto saber que tem, não de idade. E ela ri de si mesma quando relê as declarações da entrevista. Ela simplifica o candomblé. Chama de macumba o tempo todo. Possui a divina capacidade de dividir o poder. Em seu terreiro tem os filhos- de- santo de seu filho e os seus próprios. Sempre, ao responder uma pergunta que considere importante, também me pergunta: “As outras também acham isso?”, querendo saber sobre as outras yalorixás entrevistadas.

1.1.3 Mãe Ceci

Ela é de Omulu com Oxum. E é arrebatadora. Cerimoniosa, diz que é a baiana do dendê. Resistente a uma série de episódios de discriminação conta história do Brasil na ótica de seus orixás como nem se pode suspeitar. Sua fala é sempre de análise da conjuntura, do futuro da religião. Fala de amor aos orixás com uma eloquência, um vocabulário floreado. Foi indicada por um amigo do trabalho.

Maria da Conceição Souza dos Santos. Nasceu em Salvador. Tem 74 anos. Parda. Tem o ensino fundamental completo. Foi telefonista, recepcionista e comerciante. É aposentada. Tem quatro filhos biológicos e cinco adotivos. Pertence a Nação de candomblé Jeje- Mahin. Mora em Mesquita. Seu terreiro é em Morro Agudo.

Aos sete dias eu fui entregue a Omulu. Aos sete meses eu recebi meu primeiro Borí¹¹. Aos sete anos eu fui feita. Eu não nasci no candomblé, nasci numa raiz. Nações, umbanda, é um folclore, uma dança, macumba, aliás. E candomblé é o que eles apelidaram, deram o nome de candomblé, existe uma nação, uma raiz. Nasci numa nação nagô- vodum, não numa casa, numa raiz e meus filhos também. E eu fui uma criança que fui criada carregando água no poço. Brincando, vendo as Dans¹² circulando na roça, vendo os ogans mais velhos contarem histórias, vendo as horas que tinha que ir, cada um tinha sua... Com seus determinados apetrechos e tinha o peji¹³ de cima e o peji de baixo, ninguém pode ir pro de cima, só no de baixo e a cautela era só terreiro, ninguém sabia de nada, não se via nada, era uma

¹⁰SANTOS (2010). Agô é o mesmo que “pedir licença”.

¹¹Borí é uma cerimônia de adoração à cabeça, realizada pelo conjunto de oferendas, cânticos e louvações. (SANTOS, 2010)

¹²Dan é Oxumaré no candomblé jeje. Família de Dan são as divindades ou clãs denominados voduns no candomblé jeje. Nesse caso a zeladora se referia à cobras que são o símbolo de Dan. Dan é serpente que envolve o céu e a terra, vem através do arco-íris.(BENISTE, 2012)

¹³ Peji- Casa de orixá ou casa de santo do candomblé jeje.

quartinha aqui...[...] Olhe, eu fiquei três meses virada com Omulu, 90 dias sem ver meu filhinho recém-nascido, sem eu ver nada, nada, nada, nada, somente o meu pai quando, em momentos assim que o santo desvirava pra mim ir ao banheiro ou pra passar assim por uma higiene mais específica, trocar as vestes, era muito rápido e assim 90 dias. Foi aí que ele me falou: "Você terá que ter sua casa", não que seja uma especificação dizer casa aberta, mas a casa de orixá criada e nascida. Eu não acredito que você pegue uma casa e abra porque você queira ou porque você deva. Não. O orixá que diz que tem que ser e assim foi. Ele disse pra mim que teria que ser. A princípio eu pirei, surtei, falei: "Meu Deus do céu, isso aí vai ser terrível para mim porque é complicado". Mas aí, passei pelas obrigações de sete anos. Sr. Francisco foi botando as coisas que o meu santo dizia pra ele, passei por aquele processo da doença de um tudo, dali eu voltei a ficar com ele e aí ele foi botando. [...] Aos 21 anos eu me tornei uma yatemi, que é yalorixá. [MÃE CECI, Entrevista concedida a Alessandra Aguiar, Nova Iguaçu, 08.jun.,2014].

O terreiro continua no mesmo lugar apesar das enchentes, do tráfico de drogas cada dia mais agressivo e da discriminação. Tem 40 anos como yalorixá.

1.1.4 Mãe Vera de Tinguá

Vera Lúcia Costa. Tem 54 anos. É negra. Natural do Rio de Janeiro. Mora em São João de Meriti. Seu terreiro é em Tinguá. É de Ayrá (qualidade de Xangô) com Oxóssi. Seu terreiro é da nação Ketu. É divorciada. Não tem filhos. Concluiu o ensino médio técnico em processamento de dados. Hoje é empresária do ramo da culinária afro-brasileira. Dirige um caminhãozinho.

Ela é de Xangô com Oxóssi, mas também não se apresenta assim. É muito politizada. Seu discurso, ela discursa e dá aula, não fala, é firme e mistura conhecimentos adquiridos na militância negra com história do negro que sabe por conta da ancestralidade.

Eu bati em sua porta. E ela me disse que eu buscava com ela o que podia ter aprendido no terreiro do meu pai. Vi seu terreiro lindo repleto de filhos- de- santo igualmente lindos e me apaixonei. Iniciei essa pesquisa em seu terreiro. Posso dizer que suas mãos me iniciaram na pesquisa. A benção, mãe Vera.

Na infância e adolescência era católica. Fez todos os sacramentos da igreja. Aos 13 anos começou a cair, passar mal sem ter diagnóstico médico. Era católica. Caiu desacordada no enterro do avô de uma colega, depois caiu na feira, e foi indicado que se tratasse na umbanda. Aos 15 anos foi para o centro de umbanda tratar essas quedas porque

recomendaram à sua mãe. Nessa ocasião incorporou uma entidade que lhe indicou o candomblé.

Eu saí da umbanda um pouco chateada em saber que eu teria que procurar uma casa de candomblé e não entendia muito porque que a umbanda não poderia resolver meu problema. Isso me entristeceu na época, então eu fiquei afastada da umbanda por um ano e nesse afastamento eu me isolei de todos. [...] E começaram os preparativos e quando eu acordei, eu já estava careca e foi uma polêmica muito grande porque eu de Ayrá, segundo santo Oxóssi, enfim.[...] Nessa casa a minha saída foi no dia 4 de outubro de 1975 e por motivos particulares, dois anos depois eu me afastei do terreiro, motivos particulares que eu não gostaria de falar. E eu já tinha sido informada de que tinha que abrir um terreiro, até então eu tava com 20 anos de idade, eu não me sentia pronta pra dirigir a minha vida, quanto mais um terreiro que é de tanta responsabilidade... Passei a buscar alternativas, comecei a frequentar Alan Kardec, Igreja messiânica, eu gosto muito de Jorey, comecei a frequentar essas alternativas buscando talvez eu mesma porque eu tinha uma opinião, eu pensava assim: só porque eu sou preta eu tenho que fazer santo no candomblé? Por que que eu não posso ser budista, por que que eu não posso ser messiânica, kardecista? Tenho que ser candomblecista por quê? Eu era totalmente descrente e teimosa, então eles me botaram entevada numa cadeira de rodas e eu já trabalhava fora de carteira assinada, não queria saber mesmo de negócio de santo, fiquei parálitica da noite pro dia, deitei de um jeito e acordei de outro e não sei por que cargas d'água uma das amigas minhas que trabalhava onde eu trabalhava, conhecia um zelador. Imediatamente ela sabendo do problema levou um zelador. O zelador disse simplesmente: "Ela não tem nada. Eu vou preparar um banho de ervas pra ela e ela vai se levantar dessa cadeira porque ela tá levando um castigo de orixá pra poder abrir terreiro". E mais uma vez eu disse que não. Não. [...] Mas esse menino trouxe até a mim, a dona Raimunda, que na época, Raimunda do Ogum e de Oxum, o nome dela de santo era Cuxianê e ele pediu que a mãe dele, cuidasse de mim porque eu tava precisando de cuidados. Fiquei ótima.[...] Comprei terreno. Foram aparecendo irmãos, foram aparecendo filhos, foram aparecendo as dificuldades e surgiu uma coisa muito linda: a fé. [MÃE VERA DE TINGUÁ, Entrevista concedida a Alessandra Aguiar, Nova Iguaçu, 07, nov., 2014]

1.1.5 Mãe Vera de Belford Roxo

Ela é de Yemanjá com Obaluaê, moradora de Belford Roxo e é jovial, bem humorada, humilde, transita na escola pública onde é inspetora e na gastronomia onde complementa sua

renda. É feita há anos, mas nunca teve terreiro organizado, atendendo em casa. É minha antiga vizinha e me deu as primeiras lições sobre candomblé.

Vera Lúcia dos Santos. Tem 53 anos. É branca. Natural do Rio de Janeiro. É divorciada. Tem três filhos. Formada em magistério. Trabalha como inspetora de alunos em escola pública de Belford Roxo. Foi estimuladora de alunos e cozinheira. Morou na Espanha, trabalhou como cozinheira num navio da Marinha Mercante espanhola. Ainda está construindo seu terreiro. Sempre atendeu em casa. Foi iniciada aos 13 anos. É da nação Ketu. Mora em Belford Roxo e seu terreiro será em Vila de Cava.

Aos 13 anos ia para a escola e só chorava. Depois apareceu uma dor de cabeça e um inchaço na cabeça. Foi ao centro e incorporou na hora sem nunca ter visto nada semelhante antes. Vieram Obaluaê e outros. Jogaram búzios e era para fazer a iniciação. Fez um borí e ficou três dias recolhida. Um ano depois teve que se iniciar.

Certa época se revoltou com o candomblé e fez um estudo pela igreja Adventista do sétimo dia. Tocou fogo em tudo. Ficou quatro anos na igreja. A mediunidade continuou. A revolta era porque os orixás não respondiam as suas questões. Tinha vigílias da igreja em casa e tinha revelações. Foi advertida pelo pastor que desconfiava que fossem do demônio essas visões. Os orixás se reaproximaram quando se afastou da igreja. Passou um tempo na Espanha onde se reconciliou e se reencontrou com os orixás.

Fez obrigação de 14 anos e quer fazer uma casinha para os orixás. Tem que trabalhar, mas tem dificuldade com centro porque cobram caro. Foi iaô¹⁴ e ebômi¹⁵. A mãe de santo faleceu e ela precisa de uma mãe.

Frequentou centro kardecista, o Frei Luiz. Foi evangélica. Após sua obrigação de sete anos de feita ela ficou afastada por 12 anos do candomblé.

Lá atrás eu me afastei do santo e me tornei evangélica. E você sabe muito bem que os nossos dons que temos foi Deus que nos deu. Você esteja em que casa esteja, em que religião esteja. Se eu vejo as coisas vou continuar vendo. Eles queriam aproveitar isso pra atacar os meus irmãos espíritas. Mas eu nunca me prestei a isso porque se eu gostava, eu respeitava a minha casa, tem que respeitar a casa dos outros. Então eu não tenho essa coisa de ficar agredindo os outros. Quando eu me afastei do santo, fiquei doze anos, não aguentava ouvir falar no nome dos orixás. Virei missionária, conheci a Igreja, era respeitada por todos, mas não fiquei. Graças a Deus conheci esses caminhos, porque

¹⁴SANTOS (2010) Literalmente “a esposa”. No candomblé, o iniciante, o recém-iniciado de ambos os sexos.

¹⁵Iniciado há sete anos.

aprendi muito, mas voltei. [MÃE VERA DE BELFORD ROXO, Entrevista concedida a Alessandra Aguiar, Belford Roxo, 27, mai. 2014]

Uma questão recorrente nesses relatos é o trânsito por diversas religiões e a raiz de umbanda que elas têm. Com exceção de Mãe Ceci e Mãe Sônia, todas vieram de outras religiões. E Mãe Ceci, oriunda dos terreiros de Salvador, percorreu outros lugares em sua trajetória. Mais adiante veremos como esse trânsito marca suas experiências como sacerdotisas.

Outra questão recorrente é sem dúvida a herança ancestral. Se tornaram yalorixás sem nunca terem almejado isso. Nenhuma queria, é outro ponto de relutância. E outra recorrência é a liderança amorosa.

Essas senhoras, yalorixás, mães-de-santo, me encantaram a cada dia de trabalho de campo. Observo que na roda, no sirê, elas tocam os filhos-de-santo e assim evocam ou dispensam os orixás. Quantas vezes suas mãos são reclamadas para fazer esse contato com o divino? São suas mãos, só! Quantas vezes cada um de seus filhos se deitam diante delas em sinal de profundo respeito? Delas emana o Axé! Pedem suas mãos no início e no fim dos trabalhos, aguardam suas presenças, cantam e tocam até suas entidades despedirem-se.

E apesar de não ter tido licença e ou oportunidade pra frequentar preparativos para o trabalho e trabalhos fora dos terreiros, sei que essas mãos tocam os objetos rituais, os alimentos orientadas por um saber infinitamente complexo que envolve palavras e ritos milenares. São tantos rituais, ouvi numa só festa mais de 30 canções, dançadas por filhos e mãe, vi alimentos, flores, guias, cores, roupas... Essa festa tinha sido dividida em duas, começou com a lavagem das cabeças na cachoeira e terminou no terreiro noutro dia. Ela emendaria com outra, com sacrifícios e oferendas no cemitério e ainda entre uma e outra haveria dois Borís, haveria atendimento aos filhos-de-santo, atendimento às pessoas que procuram a casa.

Lembrei que nessas festas os guias e orixás vêm para fazer os trabalhos anteriormente pedidos e fazem dançando suas danças, suas presenças evocadas são a oração em si. Por tanto recordado e aprendido me pergunto, não pode ser assim uma religião? Que normalidade instituída é essa que não reconhece a imensidão de ser yalorixá e do candomblé?

Eu quero recordar por toda minha vida das mãos de yá Maria nos ombros do filho que tenta incorporar sem conseguir ainda, das mãos que tocam os filhos deitados no chão e são levadas à sua própria boca e cabeça num distribuir de Axé, dos olhos serenos que assiste a dança dos orixás de seus filhos e do corpo idoso que se renova na dança vigorosa de sua

Cabocla, da voz que indica as canções, do adjá em suas mãos evocando o além, da força imensa que realiza esses rituais com seus fundamentos só para rememorar uma pequena parte do que vi.

1.2 Iniciação e fé

Preto-velho vem de longe, minha crença tem estrada./Moço, exijo respeito, a sua voz é "macriada"!/Não seja tão leviano, respeite minha Aruanda! Tem quase cinco mil anos de existência a minha banda.

Altay Veloso, 2000.

Cinco mulheres que nasceram em lugares distintos, Minas Gerais, Bahia e Rio de Janeiro, mas que decidiram exercer seu sacerdócio na Baixada Fluminense, mais precisamente, na Baixada de João da Goméia¹⁶. Mas nem todas tiveram suas iniciações por aqui e nenhuma citou terreiros ou personalidades conhecidas do Candomblé da região.

Mãe Maria foi iniciada criança em Minas Gerais e Mãe Ceci iniciada criança em Salvador, ambas em fins da década 1940. Vieram para a Baixada Fluminense na adolescência. Ambas foram “Filhas de Maria” na igreja católica, mas em algum momento de suas vidas, tiveram que buscar a sua fé ancestral.

Mãe Mariana infância via os orixás, era solicitada a fazer rezas por sua mãe para conseguir graças e após a iniciação na roça se tornou católica. Só depois de casada recomeçou no candomblé e precisou ser desafiada pelos próprios orixás para isso. Ela não frequentava terreiros. Seus irmãos e seus pais moravam em Minas e foram deixando os terreiros e entrando nas igrejas evangélicas. Sua mãe era católica. Seu avô tinha sido de cativo, então, não tinha licença para trabalhar com orixás. Só após o casamento que começará o culto aos orixás, mas em seu próprio terreiro de Miguel Couto, Nova Iguaçu. Ela trabalhou sozinha em casa. Sempre trabalhou.

Vim pro Rio e fui ser filha de Maria. Eu era católica, católica, católica. Todo mundo era [de santo], mas eu não gostava.[...] Não gostava do espiritismo, mas apanhei muito do santo. Minha mãe me levou num curandeiro. Era tudo escondido no mato. Comecei a atender, mas meu marido não gostava não... Ele falou: "Eu não sabia que tinha casado com uma mulher macumbeira. Acaba com isso ou

¹⁶A busca por entender o contexto de vida das yalorixás dessa pesquisa, aproximaram-me da história de João da Goméia. Elizabeth Castelano Gama é autora da dissertação que tomei como referência. Mulato, homossexual e macumbeiro: que rei é este?(2013)

quando eu chegar vou meter o pé nisso!". Foi atropelado e quebrou o pé. [MÃE MARIA, Entrevista concedida a Alessandra Aguiar, Nova Iguaçu, 21,jun.,2014]

Mãe Ceci frequentou terreiros históricos de Salvador porque sua avó era de terreiro. Nas idas e vindas entre Rio, onde morava com a mãe, e Bahia onde morava com a avó, frequentou escola católica e igreja católica porque eram extensão uma da outra. Porém, bem jovem ainda, retornou ao terreiro já sabendo que seria yalorixá. Não teve boa recepção e afastou-se. Mais tarde, abriu seu próprio terreiro, em Morro Agudo, Nova Iguaçu.

Olha, eu fui criada num colégio de freira. Minha mãe, quando minha avó me entregou, minha mãe me botou num colégio, Santa Maria, na Pavuna, católico. Fui criada ali com as irmãs, então, tinha que comungar sábado, tinha que confessar aos domingos, eu cantava no coral, tinha a faixinha de filha de Maria... Foi depois de mais de três anos de frequência na casa do Sr.Francisco¹⁷, que ele me deu assim um livro pra eu aprender, pra quando abrisse minha casa.[MÃ CECI, Entrevista concedida a Alessandra Aguiar, Nova Iguaçu,08, jun.,2014].

As outras três yalorixás são mais jovens, com faixa etária entre 52 e 62 anos. Nasceram no Rio de Janeiro, viveram suas infâncias na Baixada Fluminense. Logo no início da adolescência, duas iniciaram a frequência aos terreiros, Mãe Vera de Tinguá que era católica e Mãe Vera de Belford Roxo. Mãe Sônia já trazia a herança da bisavó e da mãe, mas frequentava a umbanda. Mãe Vera de Tinguá também se iniciou na umbanda e Mãe Vera de Belford Roxo no candomblé. Mãe Vera de Tinguá e Mãe Sônia foram orientadas a ir para o candomblé posteriormente e abriram seus terreiros já na década de 1980.

Os relatos de todas é de um "chamado pessoal", que é muito diferente do que é comumente relatado na escolha pessoal de outras religiões. Mas, apesar de não usarem termos como "perseguição", "preconceito", "discriminação" em seus depoimentos é evidente como aceitar-se yalorixá foi uma decisão difícil, socialmente não aceita e em alguns casos, duramente mantidos também no âmbito doméstico. Suas histórias não citam João da Goméia (que se tornou um ícone na região) ou de outros famosos que se estabeleceram como referências do Candomblé no Rio de Janeiro. Tampouco tiveram relação com os terreiros mais conhecidos da Baixada, como de Davina de Omulu e do Opô Afonjá de São João de

¹⁷Francisco foi um zelador que acompanhou o desenvolvimento de Mãe Ceci, dando-lhe um livro importante sobre o candomblé para ela se aprofundar.

Meriti, nem com zeladores famosos. Todas viveram de forma muito individual essa iniciação e trajetória até constituírem seus próprios terreiros.

Mãe Ceci, oriunda de casa de santo “desde o berço”, como explica, conhece, descende e faz referência aos terreiros históricos de Salvador, assim como fala, com tom de agradecimento, sobre um nigeriano Eduardo de Oduduá, quem a ajudou no início da caminhada como yalorixá, mas total silêncio sobre o contexto do Candomblé na Baixada. Inclusive sua nação de candomblé e seu terreiro inicial de Salvador, Kwe Seja Unde, teve um importante membro que viera para o Rio de Janeiro e fundara um terreiro filial aqui, senhor Tata Fumutinho, em 1936. Essa nação também teve o terreiro Podoba, fundado no Rio de Janeiro em 1874 e depois transferido para Coelho da Rocha em São João de Meriti, onde a fundadora, Mejito, Adelaide do Espírito Santo, manteve relações com a famosa Agripina do Opô Afonjá, falecendo em 1956. Ela fez dois barcos (grupos de iniciação). Mas Mãe Ceci não menciona nenhum descendente desses terreiros. Parecida narrativa faz Mãe Sônia, quem conta do terreiro de sua bisavó na Bahia, que era da nação de candomblé Angola .

Para falar sobre a origem de seu terreiro, Mãe Ceci faz uma viagem de volta a Salvador dos anos 1940: fala sobre como era preciso muito sincretismo com a religião católica, muito reconhecimento de estudiosos e políticos, além de discrição.

Onde tem as casas de santo as raízes são escondidas. Lá no Engenho Velho de Brotas [Bahia], tem a Barroquinha, onde tem a mãe de Babá egun¹⁸, certo? Tem a terra de Alaketu, onde não sei se tá viva, então morreu, então falecida Olga, tem a casa de Mãe [Menininha]. Mãe me deu a minha origem, Mãe foi tudo na vida, apesar de eu não pertencer ao Opô Afonjá, mas Mãe é Mãe. Menininha jamais morrerá, é eterna, deusa rainha, Mãe é Mãe! Mãe me deu aquilo tudo, amo de paixão. Eu ia lá muito no Gantois com a minha vó. Porque aí é aquele negócio, né? Os terreiros são muito coligados. Vai dar uma saída de Besen na roça de Sejanê, roça de Ventura como é chamado, aí os outros candomblés iam porque é tão difícil de tocar, de cultivar. Porque lá não tem essa história de macumba de meia em meia hora não. O negócio é uma vez por ano e quando dá. Era sim. Agora não sei mais. Não posso afirmar nada de agora. Tem muitos anos que eu não sei nem como a minha terra está. [MÃE CECI, Entrevista concedida a Alessandra Aguiar, Nova Iguaçu, 08, jun., 2014]

Mãe Vera de Tinguá teve uma trajetória de busca do candomblé por necessidade. Não quis a umbanda na adolescência, quando aceitou, precisou sair e procurar o candomblé,

¹⁸Babá egun são os espíritos dos ancestrais. SANTOS (2010).

relutou, iniciou-se e não frequentou terreiros até que abriu seu próprio terreiro com uma yalorixá que estava mudando da nação angola para Ketu e com ajuda de outra de um terreiro reconhecido de Miguel Couto. Se iniciou na umbanda na década de 1970 e abriu seu terreiro na década de 1980. Quando faz referência à sua nação de candomblé cita o histórico terreiro de Yá Nassô de Salvador, que é por sua vez referência do terreiro de Miguel Couto, de sua zeladora.

Na minha família ninguém é de santo. Ninguém entendeu, ninguém quis saber . O fato de eu ficar caindo, eu caía muito, fui pra umbanda e na umbanda então aos 15 anos, o Caboclo Boiadeiro Menino rompeu na minha cabeça e disse que aquele processo todo de eu cair era pra eu realmente, o caminho que eu fui, só que Boiadeiro pedia que eu frequentasse um terreiro de candomblé porque eu teria que fazer orixá (na linguagem da época) teria que me tornar uma vodun¹⁹ pra que abrisse casa de candomblé mais tarde. Abrir uma casa. Assim fui.[MÃE VERA DE TINGUÁ, Entrevista concedida a Alessandra Aguiar, Nova Iguaçu,07,nov.2014]

Mãe Vera de Belford Roxo também se inicia na década de 1970, no Rio de Janeiro, no candomblé: aos 13 anos ia para a escola e só chorava. Depois apareceu uma dor de cabeça e um inchaço na cabeça. Diz ter ido ao centro e incorporado na hora sem nunca ter visto nada disso antes. Vieram Obaluaê e outros. Jogaram búzios e era para fazer a iniciação. Não fez a iniciação, fez um Borí, ficou três dias recolhida e dessa forma ganhou tempo até a iniciação um ano depois.

Mãe Sônia, herdeira de bisavó baiana do candomblé angola e de mãe da umbanda, seguiu a religião da mãe, mas precisou mudar da umbanda para o candomblé na idade adulta. Frequentou terreiro de umbanda no Rio desde bem pequena, década de 1960. Conforme mencionado anteriormente, o candomblé angola não era de interesse dos pesquisadores. Eles só reconheciam o nagô como tradição africana.

Eu sempre ia com minha mãe nos terreiros. Minha mãe era feita de Iansã. Minha mãe era costureira, lavadeira, era filha da Casa Branca da Bahia, uma casa de Angola. Ela chamava a mãe dela de dona Pequena, e minha mãe não era muito de falar, assim, ela falava muito pouco, também não tinha tempo de tá falando porque trabalhava muito. Minha mãe, ela sempre falava que era filha da avó, então isso vem da minha bisavó, porque minha avó mesmo não suportava macumba. Bisa era que tinha casa de candomblé Angola na Bahia,

¹⁹Todas as pessoas iniciadas. BENISTE (2012)

então a minha mãe já me levava. Foi mãe com 17 anos e veio pro Rio de Janeiro trabalhar na casa de madame e essa madame frequentava uma umbanda e levava minha mãe. Então, ela pegou essa raiz da umbanda por causa dessa patroa que trouxe ela da Bahia pra trabalhar aqui e que era cliente da minha avó, bisa, e aí foi desenvolvendo, desenvolvendo. E quando eu comecei a ficar crescidinha, eu fui a mascote de um terreiro em Marechal Hermes e lá eu fui batizada na umbanda com minha mãe que já frequentava lá também, tinha minha madrinha e o tempo foi passando.[MÃE SÔNIA, Entrevista concedida a Alessandra Aguiar, Nova Iguaçu,04,nov.,2014]

Todos os depoimentos referente à pertença, influências e filiação são repletos de lacunas históricas e contextuais da região, mas baseados nas figuras de babalorixás e yalorixás oriundos de Salvador.

Muitos historiadores e antropólogos corroboraram, ao longo de várias décadas, com a visão de desvalorização do candomblé carioca intitulado-o de sem identidade, de caboclo e desmerecendo a umbanda. Nessa perspectiva, podemos entender porque não havia referência candomblecista constituída no Rio de Janeiro para esses estudiosos. As referências das yás mais velhas não são lideranças famosas do candomblé do Rio e as mais novas, ao falarem de suas origens, usam como referência os terreiros históricos de Salvador como era de costume.

João da Goméia foi um importante babalorixá do candomblé que se estabeleceu em Duque de Caxias na década de 1940, colaborando para dar visibilidade ao candomblé no país. Oriundo de Salvador onde não contava com o reconhecimento de estudiosos e das yalorixás famosas, contribuiu com sua experiência, abertura e pensamento para a valorização da história das religiões afro.

Objeto de estudo de muitos pesquisadores, de curiosidade da imprensa e da sociedade, mostrou o que achou necessário numa constante luta contra o racismo que sempre acometeu as práticas culturais negras. Se havia por parte de alguns estudiosos o desejo de buscar África no candomblé, e assim consolidar a construção de um mito cultural afro no Brasil, havia por parte da sociedade o racismo. Os estudos de Stephania Capone (1996) dizem que João da Goméia e os que vieram na mesma época que ele, oriundos de Salvador, buscavam fama e reconhecimento no Rio de Janeiro devido entre outras coisas, a numerosa existência de terreiros na Bahia. É preciso repetir sempre que a luta do povo- de- santo consistia, como foi o caso de João da Goméia, sempre em negociar com a sociedade o quanto seria necessário adotar das práticas socialmente valorizadas e o quanto iriam revelar de suas práticas.

Voltando às casas de pertença das yás, Mãe Sônia pertence à nação de candomblé Ketu, Yá Nassô, Engenho velho da Casa Branca, segundo ela. Quando ela se iniciou no candomblé sua zeladora tinha essa referência.

Mãe Vera de Tinguá também pertence ao Engenho Velho da Casa Branca pela mesma razão. Sua yá Nitinha auxiliava a yá Raimunda que estava trocando de raiz, de angola para Ketu, eram de Miguel Couto, Nova Iguaçu e tinham essa referência.

Já Mãe Ceci, bem mais antiga, oriunda de terreiro jeje-mahin de Salvador, diz que a umbanda é raiz, ela chama de umbanda de caboclo e conclui: “Pode não ser plantada da Nigéria para o Brasil, mas é uma raiz”. A umbanda de caboclo, como ela chama, compreende a parte umbandista de sua casa que tem caboclo, povo da terra e povo cigano, além dos exus. Como ela se desenvolveu no Rio de Janeiro, na Baixada Fluminense, ela traz a umbanda em sua raiz e usa a expressão da época: umbanda de caboclo, expressão que representava justamente, ser desacreditada e atacada na época de João da Goméia.

Mãe Maria que é mais velha que Mãe Ceci, diz que tem uma raiz de umbanda, mas sua casa é de candomblé Ketu. Ela conta que chegou a colocar diversos gongás de umbanda em sua casa, mas não deram certo. Teve que organizar conforme os preceitos de candomblé ketu, mas trabalha com umbanda também, evidenciando que a guerra empreendida entre africanização e sincretismo na história do candomblé acabou por revelar o sincretismo dentro de todos eles, movimento que Stella de Oxóssi integrará em favor de todos os terreiros. Antes Olga de Alaketu, Martiniano do Bonfim, Menininha do Gantoís, antropólogos, e artistas como Jorge Amado, renegavam João, seu candomblé de caboclo e a umbanda.

Porque muita gente ignora, minha casa é Ketu. Meu zelador veio e fez toda minha segurança no Ketu. Só toco candomblé com obrigação do meu santo, mas eu tenho uma velha que eu não deixo. Não deixo, não. [MÃE MARIA, Entrevista concedida a Alessandra Aguiar, Nova Iguaçu, 04, nov., 2014].

Mãe Ceci é uma das poucas que fala um pouco mais sobre o contexto de sua vida como yalorixá. Morro Agudo era despovoado, ruas sem calçamento.

O meu filho mais velho e a minha filha mais velha já eram adultos, o Júnior era bebê e ele ia comigo carregado naquele negócio de japonês, e eu carreguei ele lá para Morro Agudo pra matar morcego, para tirar lixo, capinar, encarar bandido que Deus me livre! Bandido arreventou minha casa, eu fui pra rua pra desacatar os bandidos e dizer pros bandidos que aquela casa era de meu pai Omulu. E se não sabia o que

era uma casa de santo, era uma casa de candomblé, de umbanda, era uma casa do santo e se pegasse um fiapo da minha casa, que eu virava o bicho porque se eles eram bandidos, eu também podia ser bandida, se eles eram mocinhos, eu também podia ser mocinha. Eu sou muito respeitada! Carreguei toneladas de lixo, ensacava tudo e aí fui e comprei os aterros, doze caminhões, depois que botou tudo tinha um casebre no fundo caindo aos pedaços, uma meia água toda feinha e acabadinha na frente. Aí falei: "Bom, o que que eu vou fazer com essa coisa toda aqui?". Tinha 30 anos. O Júnior nasceu em 74, quando comecei com as coisas, e quando abri minha casa era nova, não tinha nem noção porque tava abrindo e pra onde que eu ia. Aí eu sentava com aquele livro todo, dizia: "Entra livro²⁰, na minha cabeça!". E a minha casa é isso, e dali eu fui construindo, remendava um lado, vinha remendava outro ladinho. Bandido que não acabava mais! Sabe o que é terra de Malboro, Texas? Pá, pá, pá. Eu lá no meio, meu Deus do céu! E comecei a fazer as coisas e aí começou um, dois, três, começou vir, começou vir, começou vir. Então eu fiz meus filhos- de-santo, eu confirmei minhas ekedis, eu confirmei meus ogans. Eu tenho a minha casinha que eu chamava ela a casinha branca de janelas verdes, porque ela era assim, uma meia água. Você acredita que até hoje a casinha branca continua assim só com umas modificações? Omulu não deixa tirar ela do lugar, eu pensei que eu fosse fazer um palacete, que eu digo, obra, pra fazer bonitinho. Não, não mexe não. Continua aquilo, aquele lugar que você conhece, ali, o sonho de minha vida, ali eu me sinto uma mulher realizada, cheia de saúde, de paz, eu sorrio o tempo todo, eu só choro lá de alegria e é tudo lá como o que você conheceu. Depois Garotinho [Ex-Governador do Estado do Rio de Janeiro] fez saneamento básico, fez tudo bonitinho, rua asfaltada e encheu. Só que eles não me incomodam porque não permito, até os evangélicos, eles me cumprimentam: "Dona Ceci, tudo bem, a senhora tá boa?", "Tudo bem" Só tem um evangélico do meu lado que ele resolveu que eu tenho que enlouquecer. Não tem problema, ele me enlouquece e eu enlouqueço ele, e fica todo mundo louco. Tudo bem. Ele quer que eu me batize, quer que eu... Ele não se dá comigo, ele canta, ele pinta, ele borda, ele faz tudo pra me convencer. Quando eu to de bom humor, ele bota lá na altura, aquilo fica na minha cabeça, aquele rádio alto, aí eu falo assim: Quer saber, eu vou lavar louça, eu canto com ele, ele de lá, eu de cá a mesma cantiga dele: Ai Jesus não sei das quantas, aí ele vê que eu to cantando, ele abaixa o volume. Sabe o que que acontece? Resistência. Ele não vai conseguir vencer meu pai Omulu. Vai vencer meu pai Omulu? Nunca! [MÃE CECI, Entrevista concedida a Alessandra Aguiar, Nova Iguaçu, 08.jn.,2014]

Mãe Vera de Tinguá iniciou assim, depois de relutar muito, passando por muitas religiões :pela umbanda, pelo candomblé e outras. Após passar por muita doença, abriu seu terreiro:

²⁰Ela não menciona nome do livro mas explica que com ele aprendeu a jogar búzios e outras coisas referentes ao candomblé.

Não havia aquele terreno ali, só esse aqui e eu já estava muito satisfeita por ser esse aqui. E não foi muito fácil, às vezes eu olho e não sei como eu cheguei até aqui. Não foi fácil. Fiz uma fogueira de Xangô, [...], e eu botei meu joelho e disse assim: "Xangô, o senhor é o dono do fogo, é o dono dessa fogueira, eu não tenho onde botar meus santos, eu não tenho terreno, eu não tenho nada, me ajuda a vender, nem tenho dinheiro". [...] Consegui dinheiro e, por teimosia, "eu vou comprar um carro com o dinheiro que era pra comprar o terreno", o que aconteceu? O carro não andou pra lugar nenhum! E eu, você acredita que eu consegui vender o carro pelo mesmo preço que eu comprei? A pessoa deu o mesmo valor! E finalmente eu saí em busca de procurar um terreno e eu não conhecia, mais uma vez a mão do orixá atuou porque eu não conhecia isso aqui, não conhecia Tinguá, esse bairro, nada. Eu fui guiada pra cá e a minha família disse que eu estava doida. Comprar um terreno tão longe, de tão difícil acesso! [MÃE VERA DE TINGUÁ, Entrevista concedida a Alessandra Aguiar, Nova Iguaçu, 19, out., 2014]

Suas narrativas são repletas da força dos orixás, mas solitárias em suas relações sociais. A solidão das yalorixás são fruto das relações raciais existentes no Brasil, pensadas a partir de uma referência ocidental judaico-cristã, que inferioriza e discrimina tudo o que é relacionado com a cultura religiosa afro-descendente ou de matrizes africanas. As yalorixás da Baixada optaram por se articular em grupos menores, de zeladores e até de terreiros próximos dos seus, mas a história de racismo não permitiu a consolidação de referenciais constituídos por gente que vivenciou, na mesma região que elas, tanto racismo e preconceito de forma comum na região da Baixada. Como seus referenciais são apenas os terreiros históricos de Salvador, com tantos sacerdotes oriundos de lá no Rio de Janeiro e a própria história de João da Gomeia ao lado delas? Envoltas no contexto de disputa, certificando filiação às casas tradicionais, herdeiras do candomblé de caboclo, solitárias na Baixada Fluminense (região que possui hoje mais casas de santo do que Salvador²¹), as yalorixás resistiram de maneira solitária. Com perseguição explícita, divididas entre si, origens e filiações fortes, resistindo com o candomblé na Baixada, crescendo através da estratégia do silêncio, do sincretismo, da negação. Também em suas histórias de iniciação a marca do racismo: as recusas da maioria das yás em tornar-se yás podem ser compreendidas como resultado de um forte contexto de racismo e imposição de uma hegemonia Católica, vencida apenas nos terreiros instituídos com muito esforço pessoal.

²¹Reportagem "Um Rio de atabaques" publicada na Revista Isto É de 10 de dezembro de 1997.

1.3 Terreiros e Toques

Já que você deu licença pra esse velho falar/não duvide da cabeça que tem coroa ou cocar./ Nenhuma auréola resiste ao tempo sem se apagar/Se não tiver a serviço de Deus ou de um Orixá...

Altay Veloso, 2000

São cinco yalorixás que dialogam com essa pesquisa. São quatro terreiros. Elas têm entre 53 e 77 anos, são moradoras da Baixada Fluminense e são trabalhadoras e pensionistas. São coincidentemente três de Oxum, duas de Omulu, uma de Yemanjá, uma de Xangô, duas de Oxóssi, também de Iansã. Elas são filhas de pelo menos dois orixás cada uma e ao mesmo tempo ser yalorixá significa ser a mãe do orixá.

Elas são do candomblé e como algumas têm uma raiz de umbanda trabalham com entidades da umbanda também. As nações de candomblé são Ketu e apenas uma jeje-mahi. Ketu dos povos nagô/yorubá e jeje-mahi dos nagô-vodun.

Tão importante quanto qualquer outra atividade religiosa são as festas dos terreiros, sejam dos filhos de santo, da yalorixá ou dos orixás. Dizem que rezam dançando e por isso os atabaques, comidas, danças e toques são esperados, desejados e muito frequentados.

Estive em inúmeras festas em cada um dos quatro terreiros. Festas de orixás, de caboclo, de pretos velhos, de ciganos e de ibejis. Estive em rezas, em dias de preparação para festas, em festas das yalorixás. Nelas aprendi mais do que nos livros.

Hoje andando pela Baixada Fluminense é comum encontrar muitos terreiros de umbanda e candomblé identificados com seus objetos rituais sobre seus portões altos.

Em bairros como Miguel Couto e Tinguá há diversos. Essa constatação de visibilidade nesse território, a iniciativa de prefeituras e universidades de mapeá-los e as associações que os congregam e licenciam devem ser vistos com cautela: sua maior visibilidade não significa mais tolerância²² na região da Baixada Fluminense.

Situando brevemente o território da pesquisa, Mãe Vera de Tinguá foi a primeira yalorixá entrevistada. Eu a abordei durante uma festa em seu terreiro. Ela mora em São João de Meriti, mas seu terreiro é em Tinguá. No caminho que leva ao terreiro, você encontra diversas pessoas de branco, colhendo folhas. Cobras atravessam ruas, saltam das árvores. Bois e cavalos pastam. É sentir-se na roça e as pessoas respeitam os terreiros em Tinguá porque as

²²Estive cinco vezes à procura de um terreiro em Miguel Couto, Nova Iguaçu, de uma yalorixá de 90 anos que foi recomendada pelas yalorixás entrevistadas. Todas às vezes fui destrutada e hostilizada pelos moradores que negavam-se a informar a casa de Mãe Belinha. Um homem recomendou aos gritos que eu procurasse a igreja Universal numa dessas tentativas. Ela não usa nenhum objeto ritual para identificar o terreiro devido à intolerância.

relações interpessoais se dão num âmbito restrito de meio rural. As pessoas são conhecidas pelos nomes, são vizinhos de longa data e há gerações. Lá reconhecem até os animais dos moradores, sabem de quem é o cavalo, o cachorro quando eles estão soltos longe de casa.

Pouco depois soube de Mãe Maria e foi grande sorte, porque ela é uma yalorixá de mais de 50 anos de experiência. Carrega consigo a grande experiência de uma vida inteira como yalorixá. As entrevistas com ela, tendo sempre a ajuda de sua filha Lúcia, contribuíram para confirmar que a história que eu queria saber, pra contar e escrever, passava pelas mãos dela, era sua vida, era sua história, sua existência terna, caridosa e consagrada a religião.

Depois conheci Mãe Ceci com sua irreverência e cerimônia que confirmaram mais uma vez que o saber que trazia consigo de liderança religiosa era música para meus ouvidos e feixe de esperança, uma brisa e também uma tempestade portadoras do anúncio de coisa linda demais e tão silenciada que mal se ouve, mal se lê no livro esgotado de Olga de Alaketu, nos vídeos de Stela de Ossóxi, na canção de Caymmi para Menininha do Gantois.

Não tenho a pretensão de reapresentar as yalorixás como senhoras de poder capazes de arrebatam artistas de renome. Elas são representantes religiosas que devem ser chamadas para falar por si como pastores e padres são. Descobrir essas vozes que não alcançaram a fama de outras yalorixás, como Mãe Beata, Mãe Stela de Oxóssi e Torody, mas que também ressoam como guardiãs de uma religião de resistência e luta. Lideranças, apaixonantes e fundamentais para uma parcela da população que professa uma fé historicamente perseguida e discriminada, e por isso resistente.

Entrevistá-las não foi tarefa fácil. São muito ocupadas, com rotinas extremamente trabalhosas. São pessoas simples e fazem muito em seus terreiros, além de cozinhar e fazerem até, reformas. Vi Mãe Vera assentar azulejo, dirigir seu caminhão. Vi Mãe Ceci virar noites cozinhando. Mãe Sônia na rua fazendo compras e costurando as roupas de santo dos filhos. Tarefas domésticas e cotidianas misturadas com todos aqueles afazeres que tem significado religioso. Atividades profissionais também, porque três delas trabalham fora de casa. Práticas profissionais e domésticas que se misturam com a fé, com a religiosidade, com a ancestralidade, sem cortes dramáticos, mas momentos fluídos e complementares.

As entrevistas foram realizadas em suas casas e em seus terreiros, em horários estabelecidos por elas, entre um afazer e outro. Após transcrevê-las entreguei cópia de todas, inclusive de anotações sobre as festas, elas guardam com carinho, fazem comentários e correções.

As cinco yalorixás entrevistadas, com diferenças e semelhanças, são responsáveis pela vida religiosa de umas 200 pessoas aproximadamente, entre adeptos e membros mais

contínuos, sem contar os que procuram ajuda, cura, trabalhos diversos em seus terreiros e não professam a religião.

Ao longo de suas trajetórias já foram responsáveis por outras tantas pessoas. Ao longo de suas vidas recontam a história do negro no Brasil, descendem deles e recuperam suas tradições, mantêm vivas tradições milenares, reelaboraram essas tradições. Outro ponto importante: são sacerdotisas numa sociedade machista. Elas são negras numa sociedade racista, elas são da Baixada Fluminense em um estado extremamente desigual e elas são idosas. Sabe-se pouco sobre elas. Sabe-se poucos sobre nós negros, como sabemos poucos de nós mesmos.

Mãe Maria, a segunda entrevistada, indicada por uma amiga que foi sua ex- filha- de-santo, também mora em Miguel Couto. Em sua casa funciona seu terreiro. O acesso é fácil a essa região. Algumas vezes aguardava o horário combinado no portão de Mãe Maria e seus vizinhos e outros transeuntes sempre preocupados em ajudar me alertavam ora que ali não era ponto de ônibus, ora que aquele portão poderia ser empurrado e que encontrava-se sempre aberto.

Eu tenho minha casa é muito frequentada, toda registrada direitinho. Mas eu gosto de ficar quietinha. Quinta-feira, segunda-feira, tinha umas vinte pessoas aqui, né Lúcia? Vem gente de todo tipo. As pessoas me adoram, Graças a Deus. [MÃE MARIA, Entrevista concedida a Alessandra Aguiar, Nova Iguaçu, 21, jun., 2014]

Lúcia, filha de Mãe Maria, descreve como é o cotidiano no terreiro:

Aqui vem rico. Vem pessoas mais ou menos. Até o pobrezinho. Pobrezinho a gente tem que tirar as nossas coisas de casa pra ajudar a eles. Manda ele pra banco pra arrumar documento. Fazemos festas de todos os orixás aqui. Todas as festas. O único, né mãe, que não dá certo por causa do velho, é a de Xangô. A gente toca pra Xangô. Toda vez a festa dá quizila²³. Preto velho, criança. [...] Nossa casa é assim: durante a semana minha mãe atende segunda e quinta. Sábado é só para os médiuns. Pessoa que não tem tempo, que a minha casa é muito cheia, então tem os clientes e o que a gente faz? Deixa os médiuns pro sábado. Então, em dia de segunda e quinta são as pessoas que vem a procura de alguma coisa. [ANA LÚCIA MAGALHÃES, Entrevista concedida a Alessandra Aguiar, Nova Iguaçu, 21, jun., 2014]

²³São as proibições impostas pela ligação ao orixá: quizilas do santo. Refere-se aos alimentos e vestimentas. CAPUTO (2012)

Mãe Ceci, a terceira yalorixá da pesquisa, foi indicada por um amigo. Ela mora em Mesquita, mas gosta de atender em seu terreiro que fica em Morro Agudo. O acesso ao seu terreiro também é fácil. O bairro é movimentado e residencial predominantemente. Mas, apesar da aparente convivência tranquila, Mãe Ceci me confessou que nesse trajeto entre Mesquita e Morro Agudo já foi agredida por intolerância religiosa.

O terreiro, o barracão, sempre foi aqui. Já tive andando com esse orixá, minha raiz, minha origem cigana. Sou meio nômade, já andei muito com esse santo a procura de um lugar onde eu me sentisse eu e ele, eu parei porque é dela, é dela, ela que ganhou [apontando para uma entidade ao lado]. Então ela me mantém um pouco na rédea curta aqui, mas eu sei que ela um dia vai deixar a gente sair daqui. Mas já tenho aqui 40 anos[...] Visitantes são vários e poucos. Vários porque a casa de orixá é uma casa igual igreja, a meu ver. Está de portas abertas para quem queira visitar e vir ou pedir socorro ou visitar por curiosidade ou para festejar, tipo assim, há uma época de festa, a pessoa vem para curtir a festa. Falar mal ou falar bem, isso depende da personalidade de cada um. E para trabalhar, são clientes que eu não faço muita distinção. Se as portas estão abertas é para socorrer quem precisa. A despeito de qualquer coisa, valores, cor ou seita. Eu pretendo fazer quatro toques, quatro festas comemorativas, sendo duas de orixás que abrangem a parte candomblecista da minha casa e duas que abrangem a parte umbandista que foi uma raiz que eu.... O que acontece? A umbanda de caboclo como eu chamo será uma festa dos Exus e do meu caboclo, tá entendendo, certo? O meu povo da terra e o meu povo cigano. E aí são duas mesmo, eu não quero mais... Sabe? É cansativo, dispendioso e não traz às vezes muita gratificação. O respaldo que sobra, os comentários que as pessoas fazem depois. Nem sempre são elogiosos como você fez aqui. Mas eu jogo[búzios] de segunda a sábado com exceção da sexta-feira. E eu não costumo atender mais de duas pessoas a três. No máximo três, eu não faço rotatividade do jogo, não. Tudo marcado porque eu demoro. Eu vou dialogarei jogo, dali se for necessário fazer alguma coisa eu vou fazer o que as pessoas necessitarem que está dando no jogo, com as especificações desse trabalho.[MÃE CECI, Entrevista concedida a Alessandra Aguiar, Nova Iguaçu, 08, jun.,2014]

Mãe Vera de Belford Roxo, a primeira yalorixá com quem conversei e a penúltima a formalizar entrevistas, atende em sua própria casa. Era minha vizinha. Seus objetos rituais ficam em sua sala, em sua mesa de jantar. Seu bairro era residencial, hoje ela mudou-se e comprou o terreno onde construirá o barracão. Será em Vila de Cava, Nova Iguaçu. Ela busca ajuda nesse momento para arrumar o terreno.

Muitas pessoas esperando só eu abrir. Hoje em dia as pessoas não querem, por exemplo, aqui em minha casa, você vê, eu tenho minha mesa de jogo, eu tenho os assentamentos, né? Mas eu não tenho aonde bater os atabaques, eu gosto disso, entendeu? Bater os atabaques. As pessoas gostam de festa de Exu. Festa de preto velho. Tudo da umbanda todo mundo gosta. Se tiver que tocar os atabaques, eu não posso tocar os atabaques aqui. Eu não posso pegar aqui e fazer uma feitura aqui. Eu tenho que cortar animais. Eu não posso fazer sacrifícios de animais aqui. Mas tem gente que faz em casa alugada. Eu sou contra. Eu faço aquilo que não me deixe com minha consciência me cobrando. Então assim é as coisas até mesmo dentro do candomblé. [...] Porque hoje você faz o santo de uma pessoa daqui menos de sete anos ela já está querendo raspar santo de outras pessoas. Mas muitas vezes não é o que eles querem pra você. Porque que você acha que eu to esses anos todo esperando? Porque eu acho assim: eles querem a casa deles. Eu, se eles falarem é isso que você vai seguir, é isso que eu vou seguir. Mas eu acho assim, eles também tem que fazer a parte deles. Porque eu to aqui, trabalhando, não to ganhando muito bem. Tenho que pagar aluguel. Então isso tem um porque, entendeu? Vou esperar. Não vou com muita sede ao pote. Uma andorinha não faz verão. Principalmente sozinha. [MÃE VERA DE BELFORD ROXO, Entrevista concedida a Alessandra Aguiar, Belford Roxo, 27, mai., 2014]

Mãe Sônia, a última yalorixá, a quinta entrevistada foi indicada a mim por Mãe Vera de Tinguá. Ela mora em Morro Agudo, mas seu terreiro é em Tinguá. O caminho para seu terreiro é a roça. Belo caminho que te leva a uma construção muito parecida a existente no Quilombo de Bracuí (Angra dos Reis). Lá nessa região, procurei o endereço em mencionar que procurava o terreiro. Os moradores suspeitaram e indicaram sem problemas. Mãe Sônia é discriminada pelos vizinhos de sua casa, em Morro Agudo, mas é respeitada pelos vizinhos em seu terreiro, em Tinguá, conforme ela mesma diz. Trata-se desse tipo de relações de meio rural que havia mencionado a respeito do outro terreiro de Tinguá. Ela revela como é a relação com os vizinhos de Morro Agudo e a rotina e o perfil dos participantes de seu terreiro em Tinguá:

Os meus vizinhos, por exemplo, enquanto eles não sabiam que eu era candomblecista tudo bom, porque eu não dava esse espaço, porque não tinha por que; quando eles passaram a saber que eu era espírita candomblecista eles distanciaram. Mas no barracão têm visitantes, duas professoras, temos pessoas simples, temos crianças, os que eram crianças agora já estão adultos, os que estão na fase de adolescente, o que era adolescente estão adultos, é... Venho pra cá fazer as obrigações e volto pra minha casa porque eu não moro aqui, moro em Comendador Soares [Morro Agudo], aqui é somente o barracão mesmo. Eu venho, faço as atividades que eu tenho que fazer, atendo os clientes, duas festividades, o tempo necessário que eu tenho que

ficar aqui, é uma semana, uma semana, é um mês, fico um mês, é. E volto pra minha casa pra trabalhar e tomar conta da minha casa, filho, esposo, tenho que dar conta disso tudo e agora tenho neto, porque tem um netinho que eu crio e tem escola, então tem todas essas atividades. Eu dou a festa do Ogum, dou a festa das crianças, dou a festa de Caboclo, comemoro Exu também e as obrigações e feitura das iaôs. Tem iaô pra fazer feitura não é todo mês, é de ano a ano, as obrigações, obrigação de um, de três anos. [MÃE SÔNIA, Entrevista concedida a Alessandra Aguiar, Nova Iguaçu, 11, nov., 2014]

A rotina do terreiro de Mãe Vera de Tinguá não se diferencia muito das outras:

Alguns participantes do terreiro não tem ensino médio completo, alguns precisam muito de ajuda, a maioria. A maioria não tem casa própria, todas trabalham mesmo que seja serviço informal. Algumas pessoas são do Rio e de São João. Se aproxima uma festa, onde se normalmente recolhe pessoas... Feitura de iaô, você recolhe pessoas pra se iniciar, então começa-se os preparativos pra iniciação daquela pessoa, pra que corra tudo bem. Ou celebração de uma entidade como por exemplo, de Yemanjá, festa das águas, ou se aproximando Iansã, festa do vento que Iansã é orixá do vento. Se aproximando agosto que é Olubajé, a missa de Omulu, as rezas. Então vai se preparando de acordo com o mês e o que vai se festejar. Oxalá costuma ser no mês de setembro. Oxalá são 17 dias de festas, começando com o pilão, as águas e o final que são a missa, quando o terreiro tem espaço tem sua própria capela. [MÃE VERA DE TINGUÁ, Entrevista concedida a Alessandra Aguiar, Nova Iguaçu, 19, out., 2014]

Mãe Vera de Tinguá me abriu as portas de seu terreiro para festas e rezas, a reverência que vi repetidas vezes em cada terreiro que cheguei, me comoveu. Gente que se ajoelha a cada hora que a yalorixá explica algum conceito no cotidiano, saudações e cumprimentos que envolvem todo o corpo da pessoa, que deita-se e bate a cabeça no chão, inúmeras vezes tomam a benção, curvam-se ao passarem diante delas, banham-se, vestem-se de forma especial para saudá-las e elas beijam as mãos dos filhos e de quem beije as delas de volta, assim como os orixás que abraçam e beijam distribuindo o Axé.

2TOQUE DE OGUM IARA E XANGÔ: RELIGIÕES DE MATRIZES AFRICANAS E RACISMO: PERMANÊNCIAS E DESAFIOS PARA O POVO-DE-SANTO

Se meu pai é Ogum/Vencedor de demanda/Quando vem de Aruanda
pra saudar filhos de umbanda...Ogum, Ogum Iara/ Ogum, Ogum
Iara/Salve os campos de batalha, salve a sereia do mar./Ogum, Ogum,
Ogum Iara. Canção da umbanda

Autor desconhecido

Na primeira seção desse capítulo os orixás invocados e homenageados são Ogum Iara e Xangô. Ogum é divindade guerreira e desbravadora dos caminhos na luta pela sobrevivência. É o senhor dos metais e das ferramentas por ele criadas para a caça, o plantio e outras atividades onde a arte sobressai.

Xangô é divindade dos raios e trovões, sendo seu elemento o fogo. Representa a realeza e a justiça. Guerreiro violento e audacioso.

Esses orixás representam a fonte inesgotável de força empreendida nesses 500 anos de escravidão do povo africano que aqui aportou. Xangô porta seu machado da justiça e Ogum, espada.

Neste capítulo discuto os conceitos de racismo, preconceito e discriminação racial considerando a ideologia da democracia racial e os hibridismos onde se encaixam o candomblé e outras práticas culturais negras. Nesta seção pretendo aproximar as falas e vivências dessas yalorixás com os debates atuais sobre racismo e preconceito na sociedade brasileira.

As permanências e os desafios, assim como estratégias e alternativas antirracistas são encontradas nas falas das yás, e também discutidos com elas. Dada a influência do racismo no pensamento brasileiro que por sua vez, nega a sua própria existência, omitindo as desigualdades raciais. Somos racistas? Ainda há dúvidas. O racismo aqui se desborda no rechaço ao mundo cultural negro de muitas formas, mas com maior intensidade ainda contra as religiões de matrizes africanas, entre elas o Candomblé.

Nesse sentido que as yalorixás pesquisadas contribuem com suas considerações no que se refere a identificação das permanências do racismo e enumerando os desafios para o povo-de-santo nessa luta. Elas denunciam casos em que fica evidente a discriminação racial diante das religiões de matrizes africanas e anunciam ações conjuntas ou individuais no combate a esses crimes e, sobretudo, falam de amor à religião, de fé, de compromisso e de resistência.

2.1 O Racismo, discriminação racial, preconceito racial e os conceitos afros das yalorixás

Somos herança da memória/Temos a cor da noite/Filhos de todo
 açoite/Fato real de nossa história/Se o preto de alma branca pra você/É
 o exemplo da dignidade/Não nos ajuda, só nos faz sofrer/Nem resgata
 nossa identidade...

Identidade-Jorge Aragão,1999.

Falar do racismo e do preconceito racial existente no Brasil leva-me até Mãe Vera, que traz a experiência da militância negra e da trajetória como yalorixá. Tem muita clareza a respeito de quem discrimina, identifica essa discriminação em outras práticas culturais negras, entende que é urgente uma mobilização maior e que é urgente a consciência dessa agressão coletiva aos terreiros.

No plano individual ela recorre às leis. E sua visão de outras culturas como aceitas e valorizadas fica clara quando compara mitologia africana à grega, ou luta japonesa à brasileira. Ela não dissocia racismo de discriminação ao candomblé e desde que conversei a primeira vez com ela, ela mostrou que empunha a bandeira da valorização da cultura negra:

É como se os evangélicos quisessem exterminar com todos os espíritas do Brasil, erradamente, porque a nossa religião, nós africanos fomos trazidos, os nossos ancestrais foram trazidos num navio negreiro, escravos, não perguntaram pra eles se eles queriam vir pra cá, simplesmente amarraram e trouxeram e que fizeram com que trocassem o nome, com que não acreditassem mais em Oxum, em Yemanjá, mas nunca ninguém foi à Grécia pra dizer que Netuno não é o rei do mar! Porque muitos candomblecistas, espíritas, umbandistas se calam. Na época, tem mais de 20 anos, eu participei muito rapidamente de um movimento sobre o candomblé, a atitude das pessoas diante da religião, percebi que isso é uma coisa a longo prazo, é uma questão de educação mesmo porque quando as pessoas falam macumba, as pessoas logo se assustam. Se isso é uma coisa de negro, aí já tá fazendo macumba, tudo que se refere ao negro é então desvalorizado. Quando houve um protesto sobre a capoeira, eu participei e o argumento que eles usaram era: se o japonês podia fazer judô, que é uma luta corporal, um estilo de luta muito respeitado, com muitos seguidores, porque não podíamos ter a capoeira? Porque seria uma coisa que pertencia aos negros? Quantos negros apanharam e foram presos por jogar capoeira? Perseguidos como ladrão, bandidos, como coisa que não presta mesmo![MÃE VERA DE TINGUÁ, Entrevista concedida a Alessandra Aguiar, Nova Iguaçu, 19, out.,2014]

Como mãe Vera aponta, ser "coisa que pertencia aos negros" é visto como algo desvalorizado. Resultado dessa construída hierarquização racial, baseada na crença na superioridade racial mesmo tendo sido comprovado cientificamente que não existem raças e que só há a raça humana, oriunda da África. Munanga(1999) recorda que racismo é a teoria que respalda a discriminação racial vivida por Mãe Vera cotidianamente...

Mas a clareza de Mãe Vera ao associar intolerância religiosa com racismo parece ser exceção à regra: em pesquisa feita sobre terreiros no Rio de Janeiro (2013), uma parte significativa de lideranças entrevistadas não associou religião de matrizes africanas com raça ou racismo. Então, nos deparamos com as peculiaridades do racismo que não é do próprio negro, mas desautoriza, desqualifica, desmerece, desapropria o negro de sua cultura. Como não são negros o candomblé e a umbanda? Qual a cor e a origem dos orixás? Então, como não há relação com raça na religião de matrizes africanas?

O racismo configura ao longo da história do século XV, perpassando instituições, ganhando fôlego nas ciências, ancorado nas contradições dos princípios liberais de igualdade para os brancos e justificado pela religião católica como mal necessário a reparar pecados históricos do negro, naturalizando assim a desigualdade e penalizando pela diferença. Mãe Sônia também identifica o racismo relacionado ao candomblé e faz interessante consideração:

Acho que tem racismo no Brasil. Foram os brancos que misturaram a raça então porque eles têm racismo? Não tem que ter. A minha mãe contava que a minha avó foi pega a laço por um português, era índia, minha mãe era negra, mas de cabelo liso, então temos sangue branco também. Porque que tem racismo? É racismo. Pelo preconceito acham que só os evangélicos, é que só a palavra deles é que é válida, você vê que eles discriminam até a igreja católica, porque não vão discriminar o candomblecista, o umbandista, o kardecista? Acho que é racismo também, mas Cristo nasceu em Belém, Jerusalém, que cor é o povo de lá?[MÃE SÔNIA, Entrevista concedida a Alessandra Aguiar, Nova Iguaçu, 11, nov.,2014]

Essas mães fazem a associação entre racismo e intolerância religiosa naturalmente. Mas algumas delas também acreditam na ideia comum de que "o negro é racista". Mãe Ceci, atribui o racismo ao negro, devido a falta de consciência coletiva do brasileiro em geral:

O próprio negro é o maior racista. Ele discrimina sua própria cor. Tem vergonha. Por que se é lindo? A gente debate muito, conversa muito sobre esse assunto de discriminação e de preconceito. É tão triste. Eu acho. O Brasil é muito racista. E os negros também. É justamente porque o brasileiro é mal informado, nosso país não tem cultura muito

específica em termos de religião. Vai na igreja católica que todo mundo vai, vai na evangélica porque todo mundo vai, vai na macumba porque todo mundo vai, eles querem ir pro Maracanã torcer pro Flamengo que é a maior torcida do Brasil. Isso aí não existe. [MÃE CECI, Entrevista concedida a Alessandra Aguiar, Nova Iguaçu, 24, out.,2014]

Ela se autodeclara parda, mas poderia ser considerada branca e sua consciência de cultura negra, de história, de resistência negra é da época da escravidão, é da origem de seus guias da umbanda. Pode sofrer influência da ideologia que atribui ao próprio negro o racismo, mas tem outra visão de história e cultura negra, ainda que mais datada, é consciência política. Ela considera racismo, a discriminação contra o candomblé.

Outra das yalorixás, Mãe Vera de Belford Roxo, diz não saber se é racismo a discriminação contra o candomblé e diferencia racismo de intolerância religiosa.

Não sei, porque o racismo é uma coisa que as pessoas tão enfrentando no dia a dia, assim como a gente é obrigada a viver no meio do tiroteio porque a sociedade não toma conta dessa parte, ensina você a se virar. Então o governo sim, poderia fazer alguma coisa de normalizar a situação da parte dos terreiros, socializar a situação. Acho que isso engloba tudo, o racismo é por você ser negra. Elas próprias têm racismo delas mesmas, colocaram aquilo na cabeça delas. Agora a intolerância é não deixar você viver e fazer aquilo que te convém. Se eu gosto da minha religião porque não posso falar dela em público, tocar os atabaques em público? Daqui a pouco vamos voltar ao tempo que o terreiro era lá nos fundos, as crianças tem que ficar lá fora e fazer bastante barulho pros trabalhos começar.[MÃE VERA DE BELFORD ROXO, Entrevista concedida a Alessandra Aguiar, Belford Roxo, 30, out.,2014]

O racismo funcionaria então como uma presa eterna, um tentáculo, braços de um polvo que bebendo da fonte biológica, física, de marca, condena inexoravelmente a imobilidade feito herança, a todos os que não compõem o padrão físico e estético eleito e valorizado. E ele no Brasil nos cobra uma posição de autovalorização que torna responsabilidade nossa sua permanência. É um consenso que envolve até os negros em sua afirmação de inferioridade. Então como lutar? Algumas mães que tem plena certeza da riqueza da cultura, do heroísmo dos orixás, da beleza da religião nos atribuem a culpa sem problematizar esse fato. Isso consiste num desafio para além das lutas que elas vêm travando. É parte da ideologia racista de democracia racial brasileira.

De acordo com Munanga (1998) o preconceito racial motiva as atitudes de discriminação racial da pessoa racista, a que crê na doutrina racista. Produtos de uma

educação eurocêntrica, carregamos consciente ou inconscientemente os preconceitos. E perversamente a desigualdade produzida pelos mesmos, através das práticas de discriminação racial, naturaliza a condição inferior de certos grupos, como o negro e o indígena na sociedade.

O conceito de racismo no modo que se consolidou no pensamento brasileiro, orienta as atitudes de discriminação que por sua vez personificam e objetivam os preconceitos dando concretude. Desta forma é passível de sanções, de identificação, porque verbalizado ou tornado atitudes distintivas, visa diminuir, manter privilégios e subordinar.

Veremos que a especificidade do caso brasileiro é complexa porque flerta com o silenciamento, homogeneidade e negação. Esse processo foi se engendrando tão manso e aterrador que requer mecanismos capazes de questionar sua existência. Requerem um olhar interrogativo para as ausências que se manifestam da presença negra na política, na mídia, na universidade e outro olhar nas presenças maciças do negro nos postos subalternos e na miséria. Vemos televisão e não identificaríamos o país se não fosse o idioma e a geografia brasileira. Tudo naturalizado pela presença de um ou outro negro quando os negros representam mais da metade da população no país.

Toda essa produção teórica, ideológica é o pano de fundo do que se desenrola na vida do brasileiro. Kabenguele Munanga (1999, p.9), ao analisar o discurso da elite brasileira, diz que fica claro que aqui se desenvolveu do fim do século XIX ao século XX, um modelo de racismo universalista.

Esse modelo supõe a negação absoluta da diferença, e sugere no limite, um ideal implícito de homogeneidade que deveria se realizar pela miscigenação e pela simulação cultural. Por isso, a mestiçagem como etapa transitória no processo de branqueamento constitui peça central da ideologia racial brasileira.

Dessa forma a mestiçagem autodeclarada no país é produto de nossa ideologia e colabora com o entrave na discussão étnica porque o mestiço brasileiro não se inclui entre os negros, mas também não é aceito entre os brancos. Como aponta Munanga (1999, p. 18), a mestiçagem foi a mola mestra usada para nos ludibriar com o racismo persistente.

A mestiçagem foi pensada como uma categoria que serviria de base na construção da identidade nacional, porém não conseguiu resolver os efeitos da hierarquização dos três grupos de origem e os conflitos de desigualdades raciais resultantes dessa hierarquização. Na realidade, os mestiços entraram nessa relação diferencial constituindo uma categoria intermediária, hierarquizada entre branco e negro/índio.

Se a mestiçagem representou o caminho para nivelar todas as diferenças étnicas, raciais e culturais que prejudicavam a construção do povo brasileiro, se ela pavimentou o caminho não acabado do branqueamento, ela ficou e marcou significativamente o inconsciente e o imaginário coletivo do povo brasileiro. Uma das características do racismo brasileiro PEREIRA(1996apud Munanga, 1999)é a ambiguidade, “ela permeia tanto a reflexão do estudioso do tema como o próprio viver das pessoas que cotidiana ou institucionalmente enfrentam a pluralidade étnica brasileira.”

A ambiguidade, o aspecto difuso, a cordialidade, a defesa da homogeneidade através da hibridização e da mestiçagem no caso brasileiro, corroboram para a continuidade de uma estrutura social racista e intolerante, a diversidade religiosa, quando essa diversidade se relaciona com matrizes africanas. Todas as yalorixás confirmam suas percepções sobre o racismo no Brasil com muitas diferenças de opiniões.

Enquanto Mãe Vera de Tinguá e Mãe Sônia vibraram ao saber da Lei 10639/03, Mãe Ceci e Mãe Vera de Belford Roxo acreditam que o racismo se dá na medida da pouca valorização do o negro mesmo. Quanto às questões de ancestralidade todas se reportam a Travessia do Atlântico como início do culto aos orixás no Brasil, segundo elas, os orixás vieram com o povo negro durante a escravidão e por isso com exceção de Mãe Vera de Belford Roxo todas atribuem a discriminação do candomblé ao racismo.

2.2 Lutas e conceitos antirracistas

Podemos sorrir, nada mais nos impede/
 Não dá pra fugir dessa coisa de pele
 Sentida por nós, desatando os nós
 Sabemos agora, nem tudo que é bom vem de fora
 É a nossa canção pelas ruas e bares
 Nos traz a razão, lembrando Palmares...Coisa de Pele-Jorge

Aragão, 1999.

Kabenguele Munanga (1999, p.12) abre esse toque de Xangô ao falar dos antirracismos. São dois modelos de antirracismos universalista e diferencialista contrapontos dos dois modelos de racismo.

Oposto ao racismo universalista do qual nasceu, o antirracismo universalista busca a integração na sociedade nacional, baseando-se nos valores universais do respeito à natureza humana, sem discriminação de cor, raça, credo, sexo, cultura, religião, classe social, etc. É o chamado integracionismo fundamentado no indivíduo

universal. [...] O antirracismo diferencialista, oposto ao racismo diferencialista do qual nasceu, busca construção de uma sociedade igualitária, baseada no respeito das diferenças tidas como valores positivos e riqueza da humanidade. Ele prega a construção de sociedades plurirraciais e pluriculturais; defende a coexistência no mesmo espaço geopolítico e no mesmo pé de igualdade de direitos, de sociedades e culturas diversas.

E as yalorixás que em minha opinião, vivenciam em seu cotidiano aluta antirracista, trazem suas propostas.

Os governos devem combater o preconceito, podem. Eu não sei qual a orientação que a secretaria do afro vai nos orientar, mas com nosso dia-a-dia e nossa orientação mesmo, nós vamos dando conta desse recado.[MÃE SÔNIA, Entrevista concedida a Alessandra Aguiar, Nova Iguaçu, 11,nov.,2014]

Seria bom que todos fizessem uma ação comunitária. Em vez de se fechar. Pessoal de lá de baixo tá vindo pra aqui. Mãe Beata faz ação social, aula de computador, de dança afro, yorubá. Bom é abrir a porta, misturar tudo e mostrar como é bom. [MÃE VERA DE BELFORD ROXO,Entrevista concedida a Alessandra Aguiar, Belford Roxo,30, out.,2014]

Todas as pessoas podem ajudar, incluindo os terreiros. É preciso que haja uma orientação para que os zeladores tenham consciência da agressão que a nossa religião. Porque se nós não tomarmos uma união, uma providência agora, já daqui há 20, 30 anos, a coisa vai ficar muito mais difícil e quanto àquilo que saiu no jornal que a dona Palmira sofreu preconceito muito grande com as fotos das crianças, netos do demônio, ela foi indenizada e ela recebeu uma indenização justa pelas crianças que foram expostas indevidamente. Então a lei se você colocar um processo, a lei está a favor do que é o certo. É preciso também confiar um pouco na justiça, é preciso também abrir a boca e reclamar seus direitos, é preciso não sentar numa cadeira e achar que Yalorixá e babalorixá são reis e rainhas, são seres humanos como eu e você e estão vulneráveis a qualquer tipo de agressão, seja por parte de outra religião, vide que estão quebrando muitos terreiros,invadindo,quebrando e dizendo que ali não vai funcionar nada. Estão sendo expulsos, então é preciso que a religião afro acorde pro que tá acontecendo a sua volta, é preciso mais união.[MÃE VERA DE TINGUÁ, entrevista, 2014]

As pessoas têm que se impor, se você se deixar levar pela adversidade das coisas você vai... Mas se você procurar se impor aquilo vai ter que estancar. No meu bairro existem vários evangélicos,eu sou cercada pelos sete lados pelos evangélicos, tem uma igreja e uma senhora que não se dá comigo,ela pressiona muito minha religião. Ela bota no microfone os cultos e fala que o Capeta, Belzebu, Deus que me perdoe, não gosto nem de usar esses nomes e aqueles termos bravos que eu não gosto de falar, tanta coisa, aquilo chega a doer nos meus

ouvidos, mas nós é que somos acusados de evocar o diabo. Que diabo? Isso aí é um folclore, não existe, é criação, criação da igreja, diabo não existe, existe o anjo negro da força que Jesus ou Deus ou o que que você ache que deve ser, brigou, aquela história toda que está na bíblia e vamos embora, aí existe Gabriel e vamos aí. A pergunta é porque discriminar e acusar, porque dizer que nós somos feiticeiros, mandingueiros, magia negra, magia não sei do que, filho daquele troço brabo que eles falam que somos filho daquele outro. Somos filhos de Deus tanto quanto qualquer um. Se falar porque nós fazemos sacrifício de galinha ou cabrito ou bode, na bíblia fala que fazia sacrifício. Não fazia? Então é só você ler a bíblia que tinha sacrifício. Uma ovelha pra não sei quem. Oh meu Deus, desde o início do mundo que todo mundo faz as coisas, tem que fazer só do jeito que eles acreditam? [MÃE CECI, Entrevista concedida a Alessandra Aguiar, Nova Iguaçu, 24, out., 2014]

Cada uma das yalorixás, cada uma com seu tom de fala e energia na voz, aponta para o reconhecimento de que o racismo existe, a necessidade de ser forte e "se impor" para discutir outras possibilidades de fé, de vida, de ser e existir no mundo. Também indicam a necessidade de um maior fortalecimento do debate sobre racismo nos terreiros, nos espaços dos terreiros, assim como uma maior conexão entre eles para vencer o que algumas delas percebem ter crescido nos últimos anos: a intolerância religiosa e a violência advinda dessa intolerância.

Um passo de cada vez nos levará conscientes aos saberes de terreiro que constituem a filosofia da luta. Notemos que enquanto elas denunciam o racismo, até as que acham ser responsabilidade do negro, elas mesmas propõem e realizam ações antirracistas no cotidiano, afirmando que sua religião não tem demônios, denunciam o preconceito e comparam práticas aceitas numa religião e reprimidas em outras. Pontuam ações individuais e necessidade de alerta para a coletividade no futuro para que as sanções sejam de efeito educativo na supressão de casos recorrentes. E demandam políticas públicas nesse sentido.

2.3 A estatística perversa: permanência do racismo e sua relação com o crescimento da intolerância religiosa

Diga-me onde tu moras que te direi de qual- provavelmente é tua raça.
Brandão, 2003.

Baixada Fluminense é uma das regiões mais pobres do estado. Também é a que reúne o maior número de negros, como analisou Brandão (2003, p.23). Mas, como recorda o autor, a

pobreza da Baixada Fluminense “não explicaria por si só porque lá se concentram mais negros. Esta explicação transcende a questão classe/pobreza e nos coloca no campo das questões vinculadas ao binômio raça/pobreza.” Sendo assim conclui que:

Se nessa região mais degradada estão assentados mais negros que brancos, a exploração para tal fenômeno também deve ser histórica, mas de uma história que se faz a cada dia, nos processos de racismo e discriminação que resultam nos índices apontados por esta pesquisa.

Vários autores analisam a construção histórica e os fatores que fazem a desigualdade entre negros e brancos permanecer ou até aumentar no país (HENRIQUES, 2002; PETRUTELLI, 2013; BRANDÃO, 2003; entre outros). Mas entre os determinantes está a escolarização e a existência de discriminação no espaço educativo formal.

Vemos que a discriminação é produzida em cada setor da vida da população negra. Ser negro no Brasil significa nascer pobre, ser oriundo de família pobre, estudar menos, ser discriminado no sistema de ensino, no mercado de trabalho e no acesso à universidade. Se for adepto de religião afro, significa também manter a religião nessas condições de existência: entre a cruz da desigualdade social e racial.

Outro documento, o livro Dossiê da Mulher Negra (2013) ajuda a entender a vida de pelo menos três yalorixás da minha pesquisa, aquelas autodeclaradas negras e moradoras da Baixada Fluminense.

A publicação mostra como a persistência e a força estruturante dos valores e convenções racistas vão desvelar a produção de desigualdades. Em todos os campos analisados (educação, trabalho, saúde, moradia) a distância entre mulher negra e homens negros com mulher branca e homem branco são estatísticas evidentes. Daí a importância do conceito de interseccionalidade, que nos ajuda a entender como, em nossa sociedade, ser mulher e ser negra carrega em sua vida um duplo peso: machismo e racismo, que dificultam a mobilidade social. Nessa perspectiva, as trajetórias das yalorixás, negras, idosas, mulheres, sacerdotisas do candomblé e moradoras da Baixada Fluminense já apontam um pouco dos imensos desafios que precisaram e ainda precisam se confrontar pelo simples direito de existir.

No Livro "Presença do Axé: Mapeando terreiros no Rio de Janeiro" (2013), é apresentado um panorama das casas de axé em funcionamento no estado. Das 847 casas pesquisadas buscou-se compreender como funcionam, número de frequentadores e adeptos, diferenciando um do outro como assíduo participante o primeiro e membro, o segundo, data de fundação, denominação, ações desenvolvidas, se com parcerias ou não e finalmente, os

casos de discriminação sofridos com identificação dos agressores. A pesquisa utilizou conceitos de territorialidade em seus referenciais para as questões de georreferenciamento.

O primeiro fator a chamar atenção foi a diversidade de denominações de terreiros identificados durante o levantamento. Foram 14 categorias divididas em: 56 de candomblé, 22 de umbanda, 14 de outras pertenças como ijexá, ciganos, ifá; 14 híbridos de dupla pertença (Angola/umbanda ou Umbanda/jeje, por exemplo) e 8 identificados como híbridos (outros). Apesar da diversidade, o candomblé ficou representado no mapeamento com 73% das casas.

Outra informação relevante foi o “achado” (assim que os autores chamam as surpresas da pesquisa) de que muitas dessas casas de axé estão relacionadas aos seus processos de territorialização, entendidos como práticas políticas de fortalecimento do sujeito coletivo, o que os torna territórios-rede. Conceito cunhado por Denise Fonseca (2013, p.63), que articula às nações de território-rede e ação social. Dentre as ações sociais dos terreiros, destacam-se ações afirmativas da cultura e identidade negra; de cidadania; de atenção à população; à diversidade; profissionalizantes; contra fome; educativas para adultos e crianças e adolescentes; apoio às pessoas em situação de vulnerabilidade; direitos humanos, movimentos em prol de moradia e ambientais. Importante ressaltar que, apenas 6% desses espaços contam com apoio do poder público.

Ainda segundo o livro, as casas situadas na baixada atuam no enfrentamento à pobreza com ações no combate à fome, ajuda na colocação de empregos e geração de renda e em serviços oferecidos à população, e representam 31,9% do total da pesquisa. Muitos terreiros mapeados na Baixada também são responsáveis por ações de cultura negra e ações afirmativas da identidade. Como também se verificou em outras regiões do estado com incidência na região de Vassouras, de antigos quilombos. E essas ações na baixada se dão mais em terreiros de candomblé.

Tanto os números sobre pobreza e desigualdade racial apresentados aqui, quanto os números sobre pobreza na Baixada fluminense nos encaminham para a questão da interseccionalidade como indicador de políticas públicas a implementar. A pesquisa também apresenta informações sobre a relação entre racismo, intolerância religiosa que desenvolveremos no próximo ponto desse estudo.

2.4 Intolerância religiosa contra o candomblé é racismo

Às vezes corações que creem em Deus, são mais duros que os ateus./
E jogam pedra sobre as catedrais dos meus deuses Yorubás./ Não
sabem que a nossa terra é uma casa na aldeia/ religiões na Terra são
archotes que clareiam.

Altay Veloso, 2000.

O racismo no cenário brasileiro faz as religiões de matrizes africanas alvo de discriminação, preconceito e violência. Nessa seção as tensões e entrecruzes discutidas são observadas no cotidiano do povo-de-santo a partir das falas das yalorixás, observações do cotidiano, leituras de jornais e dados estatísticos referentes à discriminação. As contribuições das Yalorixás nessa seção se dão a partir de suas memórias de casos de preconceito que sofreram e ou testemunharam, e as relações que fazem destes episódios com o racismo presente em nossa sociedade. Também refletem sobre tolerância e intolerância religiosa no contexto da Baixada Fluminense. Vamos a elas.

Mãe Maria, de uma família de 12 irmãos e avô de candomblé viu todos os irmãos tornaram-se evangélicos. A maioria dos filhos e netos é evangélica. No princípio de sua vida religiosa como candomblecista e ao longo de sua trajetória hesitou em ser do candomblé. Identifica o preconceito como resultado de ignorância, mas que "é preciso dar respeito". Ela diz que na Baixada há mais respeito e "espaço na Baixada" para os praticantes do Candomblé. A filha dela complementa: "Aqui a gente não vê invadir, quebrar... Vieram tudo para baixada. Passeata, budista. Todo mundo tem que se unir. Quem tem essa palhaçada é a igreja Universal. Maltrata a católica como maltrata também o espiritismo."

Mãe Maria compreende as escolhas dos parentes - todos se tornaram evangélicos - sem problematizar a causa, porque, segundo ela "todas as religiões são boas". Ela aconselha o respeito às escolhas individuais e diz ter uma relação harmoniosa com frequentadores de outras religiões. Ela entende Deus como um só e isso é a base de seu pensamento. A intolerância para ela só se explica por extrema ignorância e preconceito e diz que a discriminação acontece, mas pondera que são os mais jovens e de forma muito localizada (adeptos de uma igreja específica).

Há um oásis de sossego e respeito em Miguel Couto? Mãe Maria não se intimidou quando relatei casos de discriminação ocorridos em outras regiões da Baixada ou de nosso estado com uma certeza inabalável na beleza da diversidade. Sua resistência consiste nisso: na

certeza do advento da diversidade feito coisa óbvia, garantida, conquistada. Ela estende a mão a essa ideia quando aceita visitar igrejas ou outras instituições religiosas.

Não é difícil localizar inúmeros relatos de discriminação racial contra as religiões de matrizes africanas no estado do Rio de Janeiro. Há casos que ganharam repercussão, como o de Mãe Gilda (1999)²⁴, o da violência contra o terreiro do Catete (2003)²⁵, o das crianças da baixada fluminense pesquisadas por Stella Guedes (1992)²⁶, a Folha Universal²⁷, periódico produzido pela Igreja Universal do Reino de Deus, além de outras publicações de mesmo teor, demonstraram exemplos de grande violência contra os praticantes e os terreiros de religiões de matriz africana. Na visão de Mãe Maria, esses são casos isolados, fruto da ignorância e principalmente, da intolerância criada por essa Igreja Evangélica. Já Mãe Ceci conta inúmeros casos de discriminação, inclusive com agressão física.

Na infância e na escola diz não ter sofrido preconceito porque era católica. E seus filhos também não sofreram porque não teve filho iniciado que tivesse que frequentar escola de preceito. Mas suas filhas - de- santo sofreram:

Eu tive assim, agressões na minha iaô, primeira iaô, a hunbona [primeira pessoa feita no candomblé jeje], ela recolheu com a outra, meu primeiro barco, foram duas meninas, uma de Omulu e outra de Oxalá. A de Oxalá, coitada, ela sofreu muito porque ela deu a ideia de pegar ela e passar os preceitos do tempo de kelê dentro da minha casa comigo porque a irmã dela não trabalhava e ela tinha que ficar em casa. Pra lá pro barracão, a ekedi ia pegá-la que eu não deixo iaô minha sair sozinha, pra levar pro barracão, aí teve evangélico de tirar o ojá da cabeça dela, empurrar ela, chamando ela de troço ruim, daqueles nomes. Não tive esse problema [na escola] porque não tive filhos- de- santo que fosse passar por isso no colégio, mas tive onde ser agredidos em público, em via pública por evangélicos, no trem, no ônibus. Eles fazem. É catastrófico, né? Pra você ter ideia eu tava de preceito que eu tinha dado obrigação pro meu santo no Olubajé, meu santo tava comendo, eu fiz o preceito todo, tava de branquinho, pegamos o trem em Morro Agudo pra vir pra Mesquita, o homem veio no vagão pra lá e pra cá falando de Jesus, da igreja dele. Pois ele não

²⁴Yalorixá, Mãe Gilda enfartou após sua foto ser publicada em reportagem da Folha Universal. Igreja Universal é condenada por intolerância. <http://www.paulopes.com.br/2008/09/>

²⁵<http://g1.globo.com/Noticias/Rio/0,,MUL587234-5606,00-Evangélicos invadem terreiro no Catete e quebram imagens.>

²⁶CAPUTO (2012 apud Caputo, 1992).Folha Universal publica fotografias de Caputo feitas para o Jornal do Dia com o título: Netos do demônio.

²⁷ Folha Universal de 26/09 a 02/10 de 1999 , Folha Universal de 1993 e o livro de Macedo, Bispo. Orixás, caboclos & guias. Deuses ou demônio? R.J. Ed. Gráfica Universal, 1996.

se conformou que ninguém tivesse dando atenção a ele, ninguém que estava comigo, era eu e as meninas, ele veio de lá e enfiou o papel na minha boca. Perante o meu pai Omulu. Eu bati, fiquei maluca, pedi agô meu santo, mas eu dei tanto nele, mas dei tanto nele, o trem parou, arrastei ele pro lado de fora, pra estação, dei nele, enfiei tanto papel na boca. Falei: Quer comer papel? Então toma, mas dei, dei muito. Sou a baiana do dendê! [MÃE CECI, Entrevista concedida a Alessandra Aguiar, Nova Iguaçu, 08, jun., 2014]

Segundo Mãe Ceci, recentemente ela vivenciou outro caso de discriminação, mas dessa vez menos evidente: havia conseguido alugar um espaço para assentar o santo, mas os proprietários pediram de volta quando vizinhos notaram pessoas com vestimentas características de religiões de matrizes africanas frequentando o local.

Em sua trajetória como yalorixá, Mãe Ceci identifica os agressores, revida a agressão, protege seus filhos evitando que frequentem a escola de preceito, e ela identifica o teor da acusação: a demonização que as igrejas fazem para toda religião que possui matrizes africanas.

A imagem que conecta religiões de matrizes africanas com algo demoníaco e obscuro se opõe de maneira brutal da imagem que aprendi e aprendi durante o trabalho de campo: das doces senhoras idosas vestidas de um branco imaculado, com suas rendas, caminhando humildemente e em paz, geralmente às sextas-feiras, pelas ruas da cidade. Ternas figuras, tias e avós dos sambas muitas vezes, domésticas aposentadas que provavelmente, embalaram com seus cantos os que agora legislam contra seu patrimônio. Recordo a escravidão, ternos braços, ternos seios que alimentaram os que violentariam seus irmãos. Pergunto-me o que mudou desde então.

Negras mulheres idosas de paz, sacerdotisas eruditas, passam a ser vistas como detentoras do mal também em áreas dominadas pelo tráfico de drogas, por traficantes convertidos às religiões pentecostais. Segundo reportagem realizada pelo jornal Extra (07/09/13), muitos foram expulsos do Dendê, alguns da Serrinha e de outros morros da zona norte do Rio de Janeiro. Segundo a reportagem:

Há registros na Associação de Proteção dos Amigos e Adeptos do Culto Afro Brasileiro e Espírita de pelo menos 40 pais e mães de santo expulsos de favelas da Zona Norte pelo tráfico. Em alguns locais, como no Lins e na Serrinha, em Madureira, além do fechamento dos terreiros também foi determinada a proibição do uso de colares afro e roupas brancas. De acordo com quatro pais de santo ouvidos

pelo EXTRA²⁸, que passaram pela situação, o motivo das expulsões é o mesmo: a conversão dos chefes do tráfico a denominações evangélicas. (Jornal Extra, 07/09/13)

Apesar das denúncias dos jornais, das redes criadas como associação citada pelo jornal, das leis que criminalizam as atitudes de intolerância, da produção acadêmica de adeptos e de pesquisadores que se convertem ou que são oriundos dessas religiões, essa disputa religiosa tem no outro lado a organização bélica dos que insultam através da sua rede de legisladores, de narcotraficantes e de mídias próprias.

Se pensarmos na perspectiva da identidade dos adeptos das religiões evangélicas históricas e das pentecostais e neopentecostais veremos que segundo Marco Davi de Oliveira (2008) pastor batista, membro do Movimento Negro Evangélico, autor do livro “A religião mais negra do Brasil”, as igrejas tem em sua maioria membros negros. Mas elas seguem os modelos da sociedade brasileira cerceando o negro dos cargos de diretoria e não lhes dando espaço na mídia. Para ele há racismo nas igrejas evangélicas como na sociedade. A pauta de discussões não contempla direitos, luta pela igualdade racial e ações afirmativas por uma série de razões. E ainda que reconheçam a origem religiosa de grande parte de seus membros como sendo das religiões de matrizes africanas dizem que a teologia atribui todo passado dos membros ao demônio e têm a visão de que essas religiões também são do demônio, prática racista recorrente por serem reflexo da sociedade e não valorizarem nem reconhecerem a diferença.

Dentre os casos de discriminações históricos e sangrentos, o episódio da quebra de Xangô é um marco no conjunto de práticas discriminatórias empreendidas contra as religiões de matrizes africanas porque se trata de uma ação coletiva impetrada pela polícia de Alagoas com a população em 1912, que resultou na quebra de inúmeros terreiros de Maceió e do interior de Alagoas, expulsão de babalorixás e yalorixás e supressão da prática cultural do maracatu, vinculado aos terreiros, segundo documentário a Quebra de Xangô, de Siloé Amorim. Por mais que atribuam a disputa política, atacaram a religião pela qual o político da situação mantinha simpatia, atacaram o que ideologicamente é considerado inferior.

Outras práticas racistas contra o candomblé, a umbanda e demais denominações de religiões de matrizes africanas acontecem alternadamente como consta do Mapa de intolerância Religiosa de 2011, que reúne atos de discriminação contra outras religiões também, concorrendo para o fato de dificuldade de registro sistemático.

²⁸<http://extra.globo.com/casos-de-policia/crime-preconceito-maes-filhos-de-santo-sao-expulsos-de-favelas-por-traficantes-evangelicos-9868829.html#ixzz2eKP8fJjf>.

As práticas criminosas de discriminação racial parecem iniciativas individuais, quando aludem ao narcotráfico não há possibilidade de registro devido ao risco de morte, como o caso de um babalorixá que se mudou de estado e não vem mais ao Rio de Janeiro. Embora o Jornal Extra tenha feito um mapeamento de casos de expulsão de terreiros do Rio de Janeiro²⁹ e denúncias mais recentes citado no trecho acima, em 2013 o cenário é de uma guerra silenciada que trava a batalha mais sangrenta no espaço escolar e no terreno das leis sobre o ensino.

Segundo Mãe Sônia os evangélicos são os responsáveis pelas discriminações. Ela conta que vive cercada de preconceito desde que seus vizinhos descobriram que é candomblecista. Em sua história familiar, a bisavó era de candomblé, mas a avó não gostava, sua mãe gostava e a levava, mas o marido a proibia. Dentre seus filhos biológicos e adotivos, quatro deles, são candomblecistas. Seu neto pequeno também.

Ela relata que os filhos- de- santo sofrem discriminação no trabalho, tanto sua filha biológica quanto os outros, os de santo, e que na escola não houve relato. Acompanhando duas gerações de filhos- de- santo ela conta que uma sofria discriminação em casa do próprio pai e da avó.

Eles são destruidores, os evangélicos são malvados. Eu já ouvi e vi no meu portão, falar coisas absurdas no meu portão, com pastor. Vou a qualquer igreja que me convidam. Fazem batismo, vou. Fazem as mesmas coisas que a gente faz. Tenho três irmãos evangélicos, eram umbandistas com minha mãe. Batismo era na cachoeira, é o mesmo ebó que nós fazemos. Cristo não foi lavado nas águas do rio? Nós fazemos uma sequência de tratamento, sequência das águas é o nosso batismo, que é o das igrejas. Elas vão agora nas piscinas, nem em água corrente fazem mais. Volta e meia tem um probleminha assim. Os meus vizinhos, por exemplo, enquanto eles não sabiam que eu era candomblecista porque eu não dava esse espaço porque não tinha por que. Quando eles passaram a saber que eu era espírita candomblecista eles distanciaram. Nem na minha casa mais eles vão, são evangélicos, mal me dão bom dia, entendeu. Se eu faço uma festividade na minha casa eu convido porque me dou com eles, convido eles não comparecem e quando eles fazem uma festividade na casa deles, também não me convidam. Tanto que eu tenho uma filha que faz aniversário no dia, é Emília, faz no dia 27 de setembro, então eles acham que é Cosme Damião, mas é aniversário particular da minha filha. Zanguei com médico né? Mas doutor esse dia. Dona Sônia, só tem essa data. Fiz a Cesária. E por isso eu nem convido mais se eu tiver que fazer alguma festividade na minha residência nessa data pra minha filha, nem convido.[MÃE SÔNIA, Entrevista concedida a Alessandra Aguiar, Nova Iguaçu, 04, nov.,2014]

²⁹<http://extra.globo.com/noticias/rio/bandidos-proibem-manifestacoes-de-umbanda-candomble-expulsam-donos-de-terreiros-dos-morros-479344.html>.

Para ela os terreiros podem ajudar no combate ao preconceito: Ela não considera o Brasil racista, acha que tem pessoas racistas. “Não. Existe racismo. O governo pode até tentar combater, mas são as pessoas.”

Sobre preconceito contra candomblé ser considerado racismo, ela concorda. O cotidiano de preconceito onde mora não é o mesmo de onde fica o terreiro. Lá há mais tolerância. Ela conta uns dois episódios de discriminação no ônibus a caminho do terreiro e outro de um trabalhador que capinava um terreno em frente ao seu terreiro. Ele não aceitou água que ela ofereceu e ainda voltou lá duas vezes, procurando-a com a Bíblia na mão para convertê-la.

Sobre tolerância na Baixada ela diz que há mais terreiros por conta da geografia, mas o preconceito é o mesmo do Rio: “Por causa dos lugares que a gente precisa na natureza: matas, rios, terra, tem muito asfalto. Acho que é a mesma coisa. As outras acharam?” E sobre a relação entre evangélicos e terreiros ela diz:

Depende muito do pastor, não de nós candomblecistas porque nós não temos preconceito, eles que tem os evangélicos, não somos nós. Falou em evangélico, o da Assembleia tem uma disciplina e critica Batista, o Batista critica o Adventista e o Adventista critica o assembleiano e a Universal critica todas, só ela que é poderosa. [MÃE SÔNIA, Entrevista concedida a Alessandra Aguiar, Nova Iguaçu, 04, nov.,2014]

Mãe Vera de Belford Roxo “Pelo que eu tenho de conhecimento ainda virá uma guerra santa. E essa guerra santa já esta começando. Só falta só o povo ir pra rua e começar a se agredir”. Ela conta como se relaciona com amigos da escola onde trabalha:

Não consegue conversar, mas porque ela sabe que sou espírita e não escondo de ninguém o que eu sou. Só evito falar isso e aquilo pra algumas pessoas que eu sei que eu vou perder a amizade. Se não vem na minha casa não precisa vir e converso com a pessoa, mas não precisa saber quem eu sou. Não que eu me esconda porque pra mim a amizade deles são importantes também... Hoje pelo menos aonde eu to, acho que não. Eu já vi que tem uma criança lá que é dado como o macumbeiro da escola. Mas já estou conversando com os demais para respeitar. Mas existem aquelas crianças que não. São alienadas. Acho que eu não porque elas tão ali e se disser que isso aqui é o demônio elas acham que é. Tem sempre um que fala o fulano é macumbeiro. Pergunto quem é macumbeiro?[...] Escutam falar e passam isso pra frente. Fica quieto. Interessante mas daí pra frente vai ter mais.[MÃE VERA DE BELFORD ROXO, Entrevista concedida a Alessandra Aguiar, Belford Roxo, 30,out.,2014]

Mãe Vera tem uma relação com evangélicos de respeito, ela já foi evangélica mas observa que a recíproca não é verdadeira: Como percebe a relação com evangélicos:

Eu sou religiosa pra afetar você porque eu to com Deus, mas eu posso trair. Posso roubar porque Deus[...].a palavra de Deus é uma só, o pecado pra Deus é um só, se você matou você vai ser punido por aquilo, se roubou, adulterou. Dos evangélicos, veja bem, a gente vai vendo a situação dos evangélicos é uma só. Muitos se creem salvos por isso se acham com a bola cheia perante Deus, não veem que todos nós somos humanos e podemos cair a qualquer momento. Mas os evangélicos. Por uma igreja que tava ali perto da loja. Eles tocavam os atabaques eles tocavam o pandeiro e daqui saia pulando pra dentro da igreja pareciam que estavam com espírito. E aquele espírito botava a mão no outro irmão e todo mundo ia pegando espírito, espírito santo. E eu não concordo com isso. A você que é do candomblé se eu praticamente faço a mesma coisa só não dou comida, faço cerimônias do candomblé, mas em termos de espiritualidade é a mesma. Então aquilo ali me deixou muito preocupada porque o que acontece lá dentro é o espírito santo e o que acontece no candomblé é o diabo. Então teria que mandar pessoas estudadas como o Verger foi e pra entender, juntar aquelas cabeças mestras lá para poder usar uma coisa só para falar de todas as religiões. Porque se você puxar o lado do evangélico ele vai falar que aquilo é o espírito santo se colocar eu junto eu vou dizer que aquilo ali é incorporação de erê. se for colocar um católico agora existe aí a católica renovada nada mas é do que outro espiritismo tenho pessoas lá em São Paulo que dizem que vão nesses católicos e todo mundo deita no chão e eles fazem uma coisa com palavras, não sei que que você fica flutuando, viajando na sua vida, passado, presente e futuro. Então é uma forma de espiritismo só que eles mudam o nome. E pra sociedade de uma forma em geral é mais fácil dizer que todo mundo é diferente um do outro porque tem essas divisões, mas na realidade não é. [MÃE VERA DE BELFORD ROXO, Entrevista concedida a Alessandra Aguiar, Belford Roxo, 30, out., 2014]

Ainda não sofreu preconceito religioso. Seu filho já foi discriminado pela religião. Pergunto como os governos poderiam ajudar e sobre sua relação na escola onde trabalha sabendo que é uma yalorixá:

As pessoas simplesmente botam você de lado, poucas as pessoas que não ligam, olham pra você e vê que você é? Acho que aí o governo de uma forma geral deveria unir essas crianças, vamos dizer assim, mesmo que elas fossem de igrejas, porque na minha escola a diretora é crente, alguns professores são evangélicos, outros são católicos e eu e mais duas, uma da cozinha e a outra igual a mim que, é inspetora, somos candomblecistas e eu converso com ela normal mas ...e quando

chega algum debate, alguma coisa, aí eu procuro mostrar que Deus é acima de qualquer coisa. E aí elas ficam assim, como é que pode Vera? Você é do candomblé e tem esse pensamento? Vai haver a tolerância porque é só Deus, Olorum é o mesmo Deus todo poderoso. Tenho visto muito mais terreiros, casas abertas, mas fechadas. Os crentes são os mesmos lá embaixo e aqui. As pessoas querem uma religião com carro novo, casa nova, trabalho, dinheiro. Tudo que Jesus não ensinou é o que eles fazem. Quando a gente é perseguida é que tem alguém que gostaria de ser o que você é, mas não pode. Por conveniência, não é? Aí vai começando a ver caminhos pra prejudicar você. Hoje você tira licença na associação dos candomblecistas. [MÃE VERA DE BELFORD ROXO, Entrevista concedida a Alessandra Aguiar, Belford Roxo, 30, out., 2014]

De uma forma muito pessoal ela conclui a conversa a respeito desse tema, sugerindo que antropólogos estudem os fenômenos e cabeças evangélicas. Remete ao que fizeram com o candomblé. Entendo que ela não esteja falando de status e legitimação, mas de uma tentativa de classificação.

Quanto ao racismo ela também acha que não seja da alçada da ação governamental. E compara a violência do tráfico de drogas que acaba tendo ações individuais de proteção. Ela também concebe Deus como um só e tendo passado por outras religiões, carregando as atribuições mediúnicas consigo em todas e as identificando em outras, não entende o preconceito religioso.

A prática discriminatória institucionalizada como política pública tem sido o ordenamento do ensino religioso nos estados conforme estudo de Caputo (2012), no Rio de Janeiro, e Neto (2010) em Brasília.

Um país que tem uma composição multirracial e multicultural como o nosso, precisa compreender como se constituiu a sua história oficial de formação. Há desigualdades raciais aqui que também são identificadas mundo afora, como também há as específicas, como também há as datadas e as localizadas geograficamente e as que compreendem perversamente determinadas áreas da vida da população afrodescendente. No caso das religiões de matrizes africanas, elas têm um histórico de perseguição acumulado ao longo de sua existência no Brasil. Perseguição, expulsão de seus territórios, descaso, escárnio, depredação de patrimônio e templos, leis que as discriminam, dentre outras práticas discriminatórias que remetem ao preconceito racial evidenciado em outras questões negras. Discriminação ao candomblé é considerada racismo para os adeptos das religiões de matrizes africanas. Partindo dessa triste premissa racista convém então buscar a sua compreensão e mecanismos para superá-la.

Identificamos ao longo da história do Brasil tanto leis que prejudicam a difusão da cultura de matrizes africanas, privilegiando a europeia, quanto um discurso de democracia racial entranhado no pensamento da sociedade brasileira convivendo com práticas discriminatórias que condenam e combatem a cultura afrodescendente numa atitude de racismo explícito. Por outro lado, a existência de Leis como decorrência da luta dos movimentos negros que demandam reconhecimento à contribuição desse grupo étnico e outras, como a do ensino religioso, que disputam o espaço legal tardiamente conquistado, concorrendo com o mesmo discurso democrático racial a embalar o velho racismo.

Os dados sobre discriminação contidos no já citado livro "Presença de axé: mapeando terreiros no Rio de Janeiro" (2013), apontam que, das 847 casas pesquisadas, 430 sofreram discriminação ou possuem adeptos que sofreram agressões mais de uma vez em locais públicos como a rua próxima à casa religiosa. Os agressores foram identificados como: evangélicos (32%), vizinhos (27%) e vizinhos evangélicos (7%). Mas também foram apontados como agressores: profissionais ou colegas da escola (4%), do trabalho (3%), outros religiosos não evangélicos (3%), policiais (15%). Dos 430 casos, só 15% foram denunciados ou apurados.

Em contrapartida aos casos de discriminação e violência, é possível perceber grande quantidade de ações sociais empreendidas pelos terreiros. Uma rede de solidariedade que se sustenta nas bases dos próprios adeptos e membros dos terreiros, mas que também atua no cenário nacional e internacional pela defesa da liberdade de expressão religiosa e de fé. Em 2001, por exemplo, as yalorixás tiveram importância significativa durante a realização da Conferência de Durban, de onde foi impulsionada a criação do Estatuto da Igualdade racial. Além desse momento marco, desenvolvem diversas ações voltadas para a ação afirmativa, para o reconhecimento identitário, o sentimento de pertencimento e da valorização da cultura afro-brasileira. Práticas educativas que dificilmente conseguem tecer parcerias com educação escolar, como discutiremos no próximo capítulo.

3 TOQUES PARA OMULU E OXALÁ- APRENDENDO CANDOMBLÉ NOS TERREIROS

Se queres saber quem sou,
Se queres que te ensine o que sei,
Deixa um pouco de ser o que tu és
E esquece o que sabes.

Tierno Bokar³⁰

O toque desse capítulo reverencia dois orixás muito poderosos: Oxalá e Omulu. Oxalá é acompanhado nos toques de todos os orixás, que além de suas roupas coloridas tem a branca em reverência à ele. Os atributos que derivam de Olodumaré são revelados através de Oxalá. Ele é o Senhor da criação e dos seres humanos (criou o homem físico e a terra) e o principal orixá funfun-as divindades brancas-para quem todos se curvam em sinal de profundo respeito. Gerado por Olodumaré, é visto como pai dos orixás. Guardião moral do candomblé, é Obatalá, o rei que possui honra, o rei cuja roupa é branca.

Omulu é conhecido como Obaluaê, é o dono da terra, e sempre aparece ligado às coisas quentes, pois as moléstias que provocam a febre estão associadas a ele. Por ser considerado a própria doença seu nome não é pronunciado em vão. Varre com sua vassoura sagrada doenças, impurezas e males sobrenaturais. Rei de todos os espíritos do mundo detém e lidera o poder dos espíritos e ancestrais.

Nesse sentido de reconhecimento da sabedoria ancestral que neste capítulo o Toque reverencia o orixá da criação e o orixá que cura. Com esse duo que simboliza a retidão, o respeito profundo e a cura dos males, será tratado o conceito de candomblé, suas nações, seus terreiros e seu legado. Aprender candomblé nos terreiros com a tradição oral passada pelas mães-de-santo tem um tanto de criação e de cura simultaneamente conforme simbolizam Oxalá e Omulu.

A primeira seção traz um pouco da contribuição de Hampaté Bâ (1980) e de Juana Elbein dos Santos (2012) sobre tradição oral africana e ancestralidade. O primeiro fala de uma “África de base”, constantemente ameaçada pela colonização e colonialidade, no que se refere a seus costumes sagrados e sua tradição herdada dos ancestrais. Juana, fala dessa tradição ancestral africana preservada no candomblé de culto nagô. Fala sobre o sentido da religião para os nagôs, como está imbricada com cada aspecto de sua vida e assim identifica-se a tradição oral e o modo de ser, de estar no mundo que Bâ chamou de tradição africana viva. A

³⁰Mestre tradicionalista da ordem muçulmana de Tijaniyya. Tradicionalista em assuntos africanos, faleceu em 1940 e passou a vida em Bandiagara, Mali. BÂ, 1980

terceira seção percorre a configuração do candomblé no Brasil, suas nações e alguns conceitos das yalorixás. A quarta seção trata da nação de candomblé Ketu-nagô, seus ritos, preceitos, cargos, entidades porque três dos quatro terreiros pesquisados pertencem a essa nação e o que está sendo construído também. Apenas um é jeje. Fala brevemente do candomblé Angola também em respeito aos sincretismos encontrado nos terreiros.

3.1 Ancestralidade, tradição oral e historiografia das religiões de matrizes africanas

O canto do negro/Veio lá do alto/É belo como a íris dos olhos de Deus, de Deus/E no repique, no batuque/No choque no aço/Eu quero penetrar/No laço afro que é meu, e seu... Como dizia Buziga/Edimin/Emife Nagô Dilê/Edimin/Emife Nagô Dilê/Ê, Pérola Negra/Pérola Negra, Ilê Ayê,Pérola Negra, Ylê Ayê.

Guiguo e Renê Veneno, Militão, 2000

Bâ, em suas pesquisas e vivências, conta como a tradição da oralidade africana em geral, e da região da África ocidental francesa especificamente, são um fiel testemunho dos fatos vividos, são válidos do ponto de vista científico, visto que são comparados com diversas versões, de várias etnias, se mantendo como bibliotecas de grandes arquivos inventariados. Ele mesmo ouviu mil informantes, durante quinze anos, viajando por diversas regiões para escrever a história do Império Peul de Macina, no séc.XVIII.

Desde criança conviveu com grandes tradicionalistas sendo chamado de AmKoullél, Pequeno Koullél, em referência a um genealogista e historiador da língua fulfude, Koullél, que frequentava sua casa. Ele assim ouvia e repetia para os amigos de sua idade todas as histórias. Desse modo, para ele há um controle social permanente da sociedade que não permite a mudança de nenhum acontecimento nas histórias narradas, preservando de forma prodigiosa a narrativa na totalidade, como um filme, reconstituído sem resumo. No que ele chama de catálogo imaterial há contos, mitos, lendas, provérbios sobre tudo que existe e sobre conhecimentos esotéricos que podem ser aprofundados pelos alunos após a iniciação na tradição. Em sua experiência, a cada estranho que se recebe dizem : “Esta casa está aberta para ti. Dá-nos notícia.” E o estrangeiro então passa a contar toda sua história, desde que saiu de casa e seus ouvintes a revivem com ele. Para o autor essa tradição autóctone foi combatida pelo colonizador no intuito de implantar suas concepções, e apesar de à época em que escreve,

ainda encontrar a última geração de tradicionalistas, a África tradicional vem rompendo com a transmissão oral com a educação moderna.

Quando escreve o texto sobre o qual faço referência, Bâ (1980,p.218) fala da última geração de grandes depositários da tradição oral, “grandes monumentos vivos da cultura africana”, e recomenda intensificado trabalho de coleta em 10 e 15 anos porque junto com essa geração que desaparecerá, poderá desaparecer um modo de ser: “(...) e junto com eles, os tesouros insubstituíveis de uma educação peculiar, ao mesmo tempo material, psicológica e espiritual, fundamentada no sentimento de unidade da vida e cujas fontes se perdem nas noites do tempo.”

Saber o sentido que a tradição oral, a ancestralidade e as religiões configuram historicamente na filosofia e na visão de mundo, na constituição e na cultura do africano em geral, remete à nossa afro-descendência, é entendê-la em suas bases.

A partir das contribuições de Hampaté Bâ, no texto A tradição viva (1980), onde a tradição oral revela o que para o autor, caracteriza o espírito africano e a partir da contribuição de Santos (2012) onde explica a recriação da herança sociocultural africana reforçando a concepção de mundo nos terreiros nagôs, identificamos o que Henrique Cunha Júnior (2005,p.262) chama de cultura africana para nos situarmos.

A cultura de base africana é muito ampla e constitui o traço de união entre africanos e afro-descendentes. O traço fundamental desta cultura de base africana está nos princípios civilizatórios africanos. Esses princípios aparecem na literatura com diversas denominações ,tais como Cosmovisão Africana, Filosofia Africana ou Gnose Africana. Formam um núcleo consistente fundamental, presente no pensamento africano de todas as regiões e passando pelas diversas povos e formações religiosas do continente africano. Estes conjuntos de fundamentos inspiram o desenvolvimento das diversas áreas do conhecimento, indo da matemática e astronomia à medicina, dando consistência às ideias políticas e jurídicas, determinando os ideais e práticas cotidianas da população. Atravessam o Atlântico e organizam o pensamento afro- descendente nas Américas e no mundo, em colaboração com outras culturas.

Então de acordo com esses autores (Santos,2012;Cunha Júnior 2005;Bâ,1980),para os africanos há um sentido sagrado, mítico onde a religião está impregnada na vida. Todas as tradições africanas postulam uma visão religiosa do mundo. Há um universo invisível vivo que é envolvido pelo visível constituído de forças. Uma unidade cósmica onde tudo é interligado e o homem consigo e com os outros e com tudo que o cerca: mundo vegetal, animal, mineral e outros homens. Esse mundo é regulado ritualmente variando segundo etnias ou regiões. Violar leis sagradas perturba o equilíbrio e o homem é guardião da harmonia do mundo. Nesse sentido que a palavra transmitida pelos ancestrais são heranças. Por isso os

tradicionalistas, conhecedores ou fazedores de conhecimento oral descritos por Bâ, são muito sérios e não podem mentir. A palavra é sagrada.

Os tradicionalistas iniciam as pessoas nas tradições repetindo-as como se a revivessem, trazem com a memória para o presente como se representassem o vivido. Com jogos e provérbios eles ensinam tudo ligado às circunstâncias da vida, sem separação especialista e sem poder acrescentar algo novo a menos que cite que está acrescentando. Em seu redor terá testemunhas avaliando o que conta, com suas memórias também experientes, que guardam a coletividade de histórias como bem comum.

Antes de falar, os ancestrais são evocados a escutar como testemunhas da verdade a ser relatada.

As atividades laborais também tem iniciação e nelas se relembra o caráter sagrado e oculto contido em todo trabalho: de ferreiro, de tecelão, de artesão e outros. Esses princípios são passadas pelos tradicionalistas porque a matéria é considerada viva e transformá-la é um ritual que demanda canções e toda uma filosofia. Nessas atividades profissionais, consideram o artesão foi feito por Deus e nobres são guerreiros para proteger o povo nos costumes tradicionais. O ferreiro é temido. Os griôts, diferentes dos tradicionalistas podem ter duas línguas, devem divertir.

Em cinco grandes categorias os africanos do Mali de Bâ, de seus reinos antigos, incluem tudo que existe e o homem é feito com uma parcela de cada coisa existente.

Até os minerais desse modo não podem ser explorados por ganância e assim tesouros intactos foram para os colonizadores.

Existem os griôts genealogistas, os músicos, os embaixadores e os griôts reis que são considerados sábios, podendo tornar-se um tradicionalista geracional, histórico, o que recolhe histórias familiares, seus feitos, podendo atuar em dissolução de conflitos por bem conhecer cada antepassado das famílias e sua histórias, conformando com isso uma memória coletiva que é recitada, divulgada e aprendida pelos ouvintes.

Bâ explica que é muito honroso para o africano a alusão aos seus ancestrais. Viajando o tradicionalista fazia memória coletiva. Um genealogista compilou a história de 40 gerações, Gaolo, um genealogista peul do Senegal e estando com 105 anos mandou seu filho ao Sudão, Mali para complementar informações de outras famílias que já havia levantado.

Os próprios cidadãos comuns conheciam entre 12 e 10 gerações passadas.

Nesse sentido que a palavra e o homem têm forte ligações devido à tradição oral. “Ele é a palavra e a palavra encerra um testemunho daquilo que ele é. Bâ (1980,p.182)”.

Dentro da tradição oral o material e o espiritual não estão dissociados. Ela é religião, conhecimento, ciências naturais, iniciação à arte, história, divertimento e recreação. Funda-se na iniciação e na experiência, a cultura africana envolve uma visão particular do mundo, uma presença particular no mundo onde o mundo é um Todo estudo se interliga e interage. A fala é sagrada, as forças silenciadas por deus dentro do homem se movimentam com a fala, as forças são pensamento, som e fala e a fala é materialização das vibrações da força. Tem o poder criador, de conservar e destruir. A magia é o controle das forças, a fala anima a força estática das coisas.

Bâ conta que a educação no Bafur é até os 42 anos. Passa-se os primeiros 21 anos ouvindo nos rituais iniciatórios durante as situações cotidianas aproveita-se também para ensinar e nos outros 21 anos passa-se aprendendo também. Só aos 42 anos se pode falar.

Santos fala particularmente do candomblé nagô. Aqui trarei um pouco da questão da ancestralidade porque é muito vasto o campo de conhecimento sobre gênese, espírito humano, vida e morte, ligação ancestral, com seus mitos preservados pelos nagôs no candomblé.

Eles concebem Aiyê e Orun, onde transcorre a existência simultaneamente, sendo o primeiro dos seres naturais e o segundo dos sobrenaturais. Os orixás, os ancestrais e doubles espirituais de tudo que existe no Aiyê se encontram no Orun. O Orun (mundo-além) compreende o aiyê: céu e terra (ilê-sanmo) e as entidades são invocadas da terra.

Tudo isso corrobora a ligação infinita e fundante dos seres humanos com os ancestrais. No mito nagô da criação, a morte, Iku participou do rito de criação dos seres humanos, apanhando a lama que reclamou e chorou. Oxalá então criou o ser humano da lama e Olodumaré, ser supremo, insuflou o hálito, recomendando a Iku que ele deveria recolocar em seu lugar a lama retirada em qualquer momento. Então Iku, nos leva de volta à lama quando morremos. Ele anda pelo mundo. Na morte do corpo físico criado da lama e devolvido à ela, nós renascemos dos ancestrais. Os ancestrais podem encarnar em nós como elemento coletivo simbólico, como a lama que é retirada e restituída, de que somos feitos. Assim os ancestrais garantem a continuidade da vida, a vida no aiyê depende deles.

Santos (2012, p.110) explica a seguir a diferença entre orixás e eguns, ambos ancestrais cultuados no candomblé nagô, como parte da herança afro-descendente que nos caracteriza.

Assim como nossos pais são nossos criadores e ancestrais concretos e reais, os orixás são nossos criadores simbólicos e espirituais, nossos ancestrais divinos. Assim como cada família, considerará um determinado orixá como patriarca simbólico e divino de sua linhagem, sem o confundir com seu ou seus eguns, patriarcas e genitores humanos cultuados e “assentos”, datas e formas bem diferenciadas. O culto dos orixás atravessa as barreiras dos clãs e dinastias. O orixá representa um valor e uma

força universal; o égua, um valor restrito a um grupo familiar ou uma linhagem. Exá são os primeiros ancestrs coletivos dos afro-brasileiros, os antepassados fundadores dos terreiros de orixá.

A ancestralidade para Some (2003, p.28 apud SOUZA, 2008, p.3) é qualquer pessoa que perdeu o corpo físico, pode ser um riacho, uma árvore. Tem a ver com tempo, espaço, território, corpo que formam o mundo e a existência. A ancestralidade reside na tradição afro-descendente e liga os africanos entre si, africanos e nós a exemplo do que preconiza a cosmogonia nagô, sobrevivente no candomblé nagô, e também a do candomblé angola e nas outras religiões de matrizes africanas. Essa tradição preservada nessas religiões é reverência e culto a essa ancestralidade.

3.2 Religiões de matrizes africanas e historiografia conceitual do candomblé

Ojuobá, ia lá, e via/Ojuobahia/Xangô manda chamar Obatalá guia/Mamãe Oxum chora lagrimalegria/Pétalas de Iemanjá, Iansã-Oiá, ia/Ojuobá, ia lá e via/ Ojuobahia/Obá/É no xaréu que brilha a prata luz do céu/E o povo negro entendeu que o grande vencedor/Se ergue além da dor/Tudo chegou sobrevivente num navio./Quem descobriu o Brasil? Foi o negro que viu a crueldade bem de frente/E ainda produziu milagres de fé no extremo ocidente.

Milagres do Povo. Caetano Veloso, 1986

Iniciando pela definição de religiões de matrizes africanas. Santos (2005;2010 apud Neto,2010,p.25-26)

Santos (2005) designa as Religiões de Matrizes Africanas, incluída aqui a Umbanda a partir de cinco elementos essenciais para o seu reconhecimento: i) a possessão mediúnica; ii) os rituais públicos e privados; iii) a comunidade; iv) o exercício do sacerdócio; v) o oráculo africano, estando assim definido seu conceito:

Entendo como religiões de matrizes africanas no Brasil todas as expressões religiosas em que existe algum tipo de transe ou possessão mediúnica (de orixá, inquice, vodum ou ancestral) e rituais de iniciação, públicos ou privados, envolvendo a comunidade com cânticos e danças, ao som de instrumentos de percussão, comandadas por um/a ou mais de um sacerdote ou sacerdotisa, amparado/a por um tipo de oráculo africano, bem como mitos e histórias africanas. (Santos, 2010,p.52-53)

Essas religiões não foram transplantadas da África para o Brasil. Elas foram reconstruídas no Brasil. Os seus primeiros registros conservados são poucas notas de integrantes da igreja Católica sobre o combate ao culto escondido nas senzalas.

É importante ressaltar, que o aparato jurídico do escravismo recebia influência do Direito Romano e do Direito Canônico cujas fontes são “as Sagradas Escrituras, na Tradição transmitida pelos textos patrísticos, Cânones conciliares, Concílios e notadamente nas Decretais papais.”BRAGA,P.(2007, p. 2 apud NETO,2010,p.41)

Na historiografia delas, merece destaque como registro, pela data, parte da poesia seiscentista brasileira, os poemas de Gregório de Matos, século XVII. Seus “Preceitos I,II e III”, do qual fazem parte esses versos abaixo, guardadas as devidas reservas, pelo cunho preconceituoso, descrevem os calundus, o que equivaleria à religião afro-brasileira hoje: “Que de quilombos que tenho/Com mestres superlativos? Nos quais se ensina de noite/os calundus e feitiços?” Preceito I. Gregório de Matos .

No documentário, Nas rotas do Atlântico Negro (1998) um líder nagô explica que havia uma árvore do esquecimento para os nagôs capturados contornarem, dando sete ou nove voltas a fim de esquecerem sua língua, sua cultura e sua religião. Mas ele mesmo diz que um nagô não esquece quem é. Assim se transplanta as religiões afro para a América, marcadas para extinguir nessas voltas em torno dessa árvore. Assim sobrevivem as religiões afro-brasileiras no Brasil, fundidas em aspectos que possuíam em comum entre povos de diferenças tão significativas, em termos principalmente linguísticos, como os iorubas e outros povos trazidos anteriormente. Tal convivência aqui se deu, com diferenças gritantes como a observada em termos de diferenças linguísticas. Por isso, yorubá é um grupo identificado em vasta extensão e agrupado como iguais, pela semelhança, sobretudo, linguística. Neto,(2010.p.26)

Nesse processo de compreensão da cultura, o conhecimento sobre as matrizes religiosas africanas, especialmente sobre fatores linguísticos, como bem lembra Diagne (1982, p. 247) o “negro africano estabelece uma ligação entre a história e língua [...] visão é comum ao bantu, ao ioruba e ao mandinga”. Para tanto, utilizar-se-á de fatores orais e linguísticos para se compreender o processo de transmissão das religiões africanas no Brasil.

Berkenbrock utiliza o conceito de religiões afro-brasileiras (1997: In Caputo. 2013 p.41),ele esclarece que do ponto de vista histórico, a África é o campo de origem, e o Brasil, o campo do desenvolvimento. Nesse processo de desenvolvimento a religião recriada foi influenciada pelos elementos religiosos de outras religiões e por fatores contextuais como a proibição de sua prática e a escravatura.

O papel das religiões do colonizador em processos de dominação é avassalador. Elas são impostas com vistas à extinção das outras, com vistas ao massacre ideológico-cultural e com vistas a perpetuarem pedagogicamente e culturalmente uma visão de mundo através de seus dogmas e cosmogonia.

Nesse contexto a preservação, reelaboração e sobrevivência das religiões afro-brasileiras se deram sob a égide do racismo no pós-abolição. Se durante a escravidão sobreviveram em navios negreiros e nas senzalas e quilombos brasileiros, após a abolição se dão nos morros, guetos e casas negras a base de perseguição, proibição e caça.

Apesar dos muitos registros da escravidão terem sido destruídos na abolição (Rui Barbosa em 1890, determinou a destruição de documentos e arquivos referentes à escravidão), a religiosidade de matrizes africanas é marca da presença civilizatória africana nas culturas brasileira e fluminense.

Nesse sentido na culinária, nas danças, nos saberes populares de simpatia e rezas e no cancionário popular, segundo Oliveira e Sobreira (2011) se percebe essa herança relegada, atribuída aos estigmas judaico-cristãos “para os quais costumes e crenças transplantados do continente africano são desacreditados e considerados ilegítimos ao olhar do branco.”

A legislação deixa claro como essa herança será um mal combatido na polícia. Será tratada diretamente com a polícia, a prática de outra religião, segundo o 1º Código criminal do Império do Brasil de 1830: “Celebrar em casa ou edifício que tenha alguma forma exterior de templo, ou publicamente em qualquer lugar, o culto de outra religião que não seja a do Estado”, foi considerado ofensa à religião. Também anteriormente na Constituição de 1823, artigo 16, há citação da religião católica como sendo por excelência a religião do Estado e única mantida por ele. E ainda identifica-se a perversidade das práticas discriminatórias embasadas no racismo que sai diretamente da produção acadêmica para o cotidiano nessa época.

No que se refere ainda ao ensino e a relação com a cultura, a escola pós-abolição, vai ser historicamente cooptada pela religião dominante. Vai ser historicamente espaço de reprodução e catequização conforme as leis acima corroboram. Apesar dos negros chegarem nessa escola tardiamente essa escola ainda será a mesma. A escola brasileira incumbida de formar os cidadãos do Brasil, só vai incluir crianças negras após a abolição conforme coloca Perses Cunha (1999, p.93). Incluirá uma pequena parte porque não há obrigatoriedade prevista em lei, não há condições efetivas de permanência, não há vagas, não há salário mínimo, nem emprego para suas famílias. Essas crianças têm que trabalhar. Se antes da abolição seus pais não são livres, as criam nas fazendas, são postas nas Rodas dos Expostos, após a abolição a situação econômico-social não melhorou. Identificamos uma contradição na Constituição (1824) que considera brasileiros os nascidos no Brasil sendo libertos ou ingênuos e que os proíbe de frequentar a escola pública com base na lei de 1837. Entendemos com isso que o Brasil se pensa em termos de cor, acima de qualquer legislação que ele mesmo

contradiz em favor de um grupo étnico. E ao longo da história a inclusão desse grupo não favorecerá a sua cultura.

Para Sobreira e Oliveira (2011, p.58), no processo de colonização os templos e as religiões de apelo cristão significaram distintivos de fidalguia enquanto os de inclinação mediúnica e iniciática, de cosmologia africana, eram espiritismo de segunda categoria e magia:

Tolerados quando “coisas da Senzala”, não podiam ficar às luzes como vizinhos cidadãos das supostas não mais “Casas- Grandes”. Significa dizer que a despeito da complexidade ritualística –desde a iniciação religiosa à formação do sacerdócio– toda essa herança cosmogônica - teve que ser recriada num esforço épico de resistência e memória dos africanos e seus descendentes. Pois foi projetada, com o amparo do estado por meio da repressão policial, primeiro para o esgoto social, mais tarde como sustentação de limites ideológicos.

Essa concepção construída e estimulada opõe ideais societários ocidentais com a religiosidade popular negra então demonizada.

Para Capelli (2007), os missionários ingleses na Nigéria, e os europeus em geral, com sua mentalidade cartesiana, tiveram muita dificuldade em classificar e ordenar as tradições culturais africanas que dialogam, são abertas, tem apreço à diversidade e tem como princípios a oralidade, o gestual e a sonoridade com sua gama de significados, sempre sujeitos a outra interpretação, a menor mudança de tom.

Não ter uma ortodoxia referente aos processos religiosos também assombrou os missionários que visavam um corpo sacerdotal autorizado às práticas religiosas e cosmologia e filosofias rígidas. O apreço à diversidade e reconhecimento à igualdade entre os seres humanos presente na concepção de mundo africana permitiu a ampliação do pantheon sagrado tanto na relação dos povos congo-angolenses com nagôs, quanto na relação desses com outras crenças, conforme Cappelli (2007, p.291) conclui:

Não é sonho de todos nós vivermos em um planeta onde as diferenças sejam respeitadas e reconhecidas, como sinal de grandeza da espécie humana? Se eu reconheço que os deuses de outros povos podem ter tantos poderes quanto os meus deuses tem, porque não aumentar meu campo de probabilidade e pedir também a eles?

Pode parecer bastante simplista essa questão, mas aponta para o problema central da intolerância: acreditar em apenas um deus, único e superior, que faz de seus seguidores hierarquicamente superiores aos demais. Esse fator também está intimamente relacionado ao racismo epistemológico que se forja com a modernidade/colonialidade: esse deus único será,

invariavelmente, branco e cultuado em espaços onde a hierarquia de gênero e de raça também são claramente definidas pela inferiorização da mulher e dos negros e sua cultura.

Bem mais tarde, por volta da década de 1940, com a ideologia da democracia racial proposta que estudiosos vão se voltar para a parcela negra da cultura que conforma a população brasileira. Aí acultura afrodescendente no que se refere à religião organizada terá seu momento de tentativa de legitimação de seus terreiros sempre sujeitos às análises de historiadores e antropólogos que medirão o quanto de africano tem, num esquema de legitimação destes. E dessa forma o livro, em detrimento da oralidade e dos desígnios dos orixás, vão certificar os terreiros, até que os sacerdotes tomam a tarefa de escrever por si, numa inversão de valores que se dá no campo afro religioso no Brasil, a partir de ocidentalização da lógica africana.

Para Rogério Cappelli (2007), o movimento do candomblé vem resistindo desde o início. Ele de coisa desvalorizada de negros, passou a interessar a antropólogos, que por sua vez fizeram suas opções analíticas, muitas vezes tendenciosas, mas que ajudaram a diminuir as investidas vorazes da imprensa racista, que exigia mais repressão policial, esta última respaldada pelas leis ao longo da história pós-abolição. Esse movimento de escrita de “modelos de candomblés afro tradicionais” que então desautoriza seus próprios sacerdotes e fundamentos virando manual acadêmico vigorará mas terá uma reviravolta nessa luta histórica. Hoje o candomblé e seus preceitos e cosmogonia retornam resistentes já nas mãos de suas yás, sendo escrito agora também por elas, suas sacerdotisas.

Dessa forma, os terreiros se engessam, e isso é para o autor (idem, 2007p.294) uma revolução na maneira de conceber a religiosidade afro-brasileira, onde o “principal alicerce de sustentação de sua lógica espiritual os desígnios do céu –passam a dividir espaço em termos de importância com a sabedoria laica e letrada”.

O autor, em um fragmento desse mesmo texto: “Um Brasil de muitas Áfricas” (2007), utiliza a expressão “Brincando de terreiro de biblioteca”, como subtítulo, onde cita diversos livros clássicos que vão uniformizando a organização de um terreiro, discutindo desde os orixás que devem ser cultuados até a cozinha e a comida com pormenores, passando pelas roupas rituais, ervas e o iorubá para os cânticos. E indica que esses clássicos dão o tom do que é tradicional provocando suspeitas em quem faz diferente e remetem inclusive, à disputa entre o candomblé de caboclo e dos terreiros tradicionais no passado.

Nesse movimento histórico o desenvolvimento das religiões de matrizes africanas no Brasil passa por fases que dão conta da lógica estrutural delineada. Os terreiros tem que se defender da visão satânica imposta a eles, passam pela disputa interna entre origem banto e

nagô e seus significados de puros e impuros que acaba revelando o sincretismo que havia em todos. Por último, a fase do confronto entre o saber laico e letrado com outros dados que legitimam o poder, onde as atribuições das yalorixás são testadas e comparadas aos livros clássicos.

Para Oliveira e Sobreira (2011, p.54) “o estudo sobre o trinômio negro, currículo e formação de professores quando se refere à religião, não está deslocado do tema ensino religioso em nossa história, em especial no que tange às tensões entre pluralismo e exclusivismo religioso nas escolas.” Para os autores esse debate remete a formação do estado, laicização e secularização e reconhecimento das diferenças culturais e tem dois momentos marcantes que perpassam a legislação com a Constituição de 1988 e outro mais tarde com a evidência da intolerância religiosa com a expansão das religiões pentecostais, ambos permeados pela modernização dos meios de comunicação. A constituição teve como um dos seus produtos o estatuto da Igualdade racial (BRASIL, 2010) e a expansão pentecostal a lei estadual (3459/00) que organiza o ensino religioso no Rio de Janeiro, por exemplo.

Os autores citam um estudo de Gomes, no texto “Doce de Cosme e Damião; dar, receber ou não?” (GOMES 2004, p.164 apud OLIVEIRA ;SOBREIRA; 2011, p.65), onde destaca-se como a crença na demonização dessas práticas religiosas de matrizes africanas perpassam o espaço familiar e a sociedade mais ampla e a escola. Na pesquisa dos referidos autores o pluralismo religioso é caracterizado por um acentuado exclusivismo em decorrência da postura salvacionista dos evangélicos pentecostais em relação aos demais campos religiosos. Esse proselitismo acontece na escola onde discentes e docentes não diferem espaço público do privado e demonizam símbolos religiosos de outras crenças, no caso, das religiões de matrizes africanas.

Na contemporaneidade, essa tradição de incluir o ensino religioso nas políticas educacionais brasileiras e diante desse novo fenômeno de poderio pentecostal, Sobreira e Oliveira (2011,p.54) falam da tradição de setores público em iniciar reuniões com a “oração universal que o Pai nos ensinou”, que fere o direito das outras religiões que tem outras entidades de abertura e não dialoga também com quem é agnóstico, ateu, budista e de religiões de matrizes africanas, distorcendo o conceito de universal que esconde a diferenças ou lida com elas de modo arbitrário. Para os autores: “Nesse sentido, bem melhor seria laicização do espaço público do que as tentativas de pluralismo religioso que redundam ou em um universalismo artificial ou em um longo tempo gasto para expressão do exclusivismo religioso.”

Percorrido conceito de religiões de matrizes africanas e alguns aspectos registrados ao longo da história de alusão à elas, de combate vertiginoso do estado e de luta incansável por parte dos adeptos, nos deteremos no conceito de candomblé.

3.3 Conhecendo o Candomblé: O que é?

Judite! Meus olhos encheram d'água pra apagar essa chama da intolerância insana, que com soberba e com frieza, nos homens coloca venda, pra que não vejam a beleza das diferenças entre nós. Odoyá, Yemanjá. Opará, Mogbá, Eparrêy, Saluba Nanã, Ora yêyê. São os anéis da Oxum, as contas de Yemanjá, a serenidade de Nanã, a valentia de Oyá. Meus olhos cheios d'água...

Altay Veloso, 2000.

Kán-ndómb-idé, pedir pela intercessão de. Logo candomblé é igual a culto, louvor, invocação. Vem do idioma bantu segundo Beniste (2012).

Em Mitologia dos Orixás Prandi (2001, p.528) há um mito dos terreiros nagôs da Bahia e ketu do Rio de Janeiro e São Paulo, que conta a invenção do candomblé. Reconto resumido e com minhas palavras a seguir:

“No princípio dos tempos o Orun (céu dos orixás) não era separado do Ayé (terra dos humanos). Um dia um ser humano tocou o Orun com suas mãos sujas provocando a fúria de Olorun que os separou. Assim nenhum ser humano poderia ir ao Orun e retornar com vida nem os Orixás poderiam vir ao Ayé com seus corpos. Então os Orixás sentiram saudades do tempo em que viviam entre os humanos e queixaram-se com Olodumaré. Olodumaré consentiu o retorno sob essa condição: Oxum faria oferendas a Exu e prepararia com extrema vaidade e zelo o corpo das iaôs para receberem os orixás. Desde o banho de ervas, raspagem dos cabelos, pintas no corpo, acessórios nas mãos até a vestimenta, tudo foi preparado para o retorno dos orixás nos copos da iaôs. Aos homens caberiam tocar seus tambores, vibrar os batás e agogôs, soar os xequeres e adjás, cantar e dançar para todos os humanos iniciados na roda de xirê, receberem os orixás dançando e cantando para os orixás também poderem dançar e cantar entre os humanos.”

E conta a lenda que assim foi inventado o candomblé.

Mãe Ceci diz assim:

De certa forma os orixás ouviram o lamento do povo que era dele nessa travessia. Eu não nasci no candomblé, nasci numa

raiz.Nações,Umbanda é um folclore uma dança, macumba aliás. E candomblé é o que eles apelidaram, deram o nome de candomblé. Existe uma nação, uma raiz,eu nasci numa nação,nagô-vodum,não numa casa,numa raiz e meus filhos também.[MÃE CECI, Entrevista concedida a Alessandra Aguiar, Nova Iguaçu, 08, jun.,2014]

Beniste (2012),fala da nação nagô-vodun, jeje, de Mãe Ceci. Constituída só de matriarcado, oriunda de três grupos jeje diferentes, foi fundada em quatro diferentes cidades dos estados da Bahia, do Maranhão e do Rio de Janeiro , nos séculos XVIII e XIX.O terreiro de Mãe Ceci, foi fundado em 1811,a Roça de Seja Undê, dos Ventura, em Cachoeira de São Félix, na Bahia. Segundo depoimento do Gumbono (pai) Jorge de Yemanjá,Malungo,1995 em Beniste (2012, p.306) Agotime, mãe do rei Ghezo o funda e depois é vendida para o Maranhão para onde leva os voduns de sua família.

Apesar do registro de terreiro jeje no Maranhão em fins do século XVIII é só no século XIX que os elementos do complexo cultural africano são registrados de fato no Brasil com organização de terreiros pelos libertos na Bahia. Assim se consolida o culto afro-brasileiro no Brasil em termos de identidade e de história preservadas das populações negras porque anteriormente não havia liberdade de culto. E ainda assim, não haverá liberdade religiosa declarada por muitos anos do século XX, tornando o cotidiano dos afro-brasileiros adeptos do candomblé, um cotidiano de lutas.

Mãe Ceci conta um pouco dessa história de consolidação do culto aqui no Brasil.

Quem é o rei da minha casa é Omolu. Ele é lindo! É a coisa mais linda desse mundo! Eu não o vejo virado em mim, mas eu o vejo nos meus sonhos. No meu coração, no meu amor. Então teria que ter zeladores que visse isso. Esses zeladores antigos que tivessem conceitos afros, dos africanos, dos pretos velhos, dos escravos (chego me arrepiar) negros acorrentados, sofridos naqueles navios embaixo daquela senzala que tinha que guardar pra si a dor de ver seu orixá mazelado. A igreja católica ali, você vai ter que cultuar isso aqui. É Oxalá, é a imagem de Jesus cristo. E por debaixo das mesas, debaixo, eles botavam suas coisinhas. Aí quando era descoberto ia pro tronco levava um castigo de se lascar todo, mas eles não desistiam. Eles estavam ali ó. -Eu vou apanhando, mas eu vou até o dia de eu morrer.[MÃE CECI,Entrevista concedida a Alessandra Aguiar, Nova Iguaçu, 08, jun.,2014]

Segundo Beniste (2012),em seu estudo das religiões oriundas do grupo nagô-yorubá , a partir de 1790 chega escravizado em levas sucessivas o povo de Ketu, a partir de 1870 o

povo de Oyó, Éjibò, Ilobú e outros, e de Dahomé, Lagos, na atual Nigéria. Ambos os grupos trazem sacerdotes e tradicionalistas e trazem seus orixás, no decorrer da vida no Brasil eles incluem novas divindades.

A Bahia recebeu os prisioneiros de guerra dos reis de Dahomé. Chamados de Jeje. Eram os mahi e modunbi. Das cidades de Oyó e de Ketu vieram os yorubás das atuais nações de candomblé ketu. Ketu é a forma dominante de candomblé no Brasil e foi na África, cidade e nação política. Entre os ketu vieram muitos sacerdotes religiosos. Ketu tornou-se assim uma palavra com sentido de reencontro e modalidade de culto a ser seguida. Beniste (2012, p.20) explica que assim:

Através do processo escravo, os negros destas regiões trouxeram suas tradições que aqui foram agrupadas num só local, centralizando o culto aos Orixás para uma prática comum a todos e tornando diferente das práticas de território africano.

Quanto aos outros grupos como o banto do Congo e Angola, veremos adiante que um paradigma adotado no estudo do candomblé privilegiou o grupo nagô em detrimento desse. Esse grupo denominado os africanistas, buscam no candomblé a África nagô/ioruba, vão se contrapor aos crioulistas que consideravam as negociações feitas na reconfiguração religiosa em todos os grupos de candomblé.

Beniste apesar de chamar a atenção para o processo de sincretismo decorrente de toda a formação religiosa afro-brasileira com os sincretismos, é estudioso das tradições nagô/ioruba.

O sincretismo para ele era iniciado já regionalmente na África em razão de guerras e migrações, havia o sincretismo nacional feito entre as diversas etnias convivendo no Brasil e o sincretismo das religiões afro-indígenas, católicas e espíritas se deu como forma de aceitação e sobrevivência.

Beniste (2012,p.23) entende por sincretismo a “combinação de dois ou mais sistemas religiosos para fazer surgir outra forma religiosa mais forte.”

O idioma e suas respectivas comunidades de origem terão significativo papel na delimitação religiosa no Brasil: O idioma yorubá – é usado nos cânticos e rezas do candomblé Ketu e Éfon³¹. Idiomas quimbundo, ambundo e kikongo, dos grupos bantus no candomblé Congo e Angola e o idioma Fon, ewe, mahi e yorubá no candomblé dos Jejê e Nagô-vodun.

³¹Nação de candomblé associada à região Ekiti- Efon da África.

De acordo com Santos e Santos, (2011,p.225 apud SANTOS, 2012 p.27), considerando toda limitação referente a documentos, que foram destruídos, Luís Viana Filho e Pierre Verger (1964) e fontes orais dão conta da chegada dos nagôs no Brasil nos fins do século XVIII e início do século XIX.

“Os nagôs são as ‘nações’ da África ocidental que causaram maiores impressões na Bahia. Classificados pela moderna etnologia como yorubá, os Nagôs foram os portadores de uma tradição cuja riqueza derivou das culturas individuais dos diferentes reinos de que provinham. Era especialmente o caso dos povos oriundos de Ketu, Oyó, Égbadó,Égbá.

Os nagôs trouxeram a sua religião para o Brasil. Cultuam os orixás e os eguns, ancestrais que assumem formas corporais e as Esá, ancestrais coletivos que fundaram o culto na Bahia, primeiros ancestrais coletivos dos terreiros afro-brasileiros. O conceito de prática religiosa na definição yorubá significa: Beniste (2012,p.32)

Conjunto de crenças-igbagbó-,obrigações-Oró-,e práticas-Iló,através das quais se reconhece o mundo divino-Orun-, cumpre-se seus preceitos-Rúbo-, e pedem seus favores-Axé. Como todas as religiões se baseiam na crença de divindades subalternas-Orixá-, e na fé de um ser supremo-Olorun-, na existência e sobrevivência da alma-Émú KéhŪn, na reencarnação-Árunea-, no mérito-úwá-, e no demérito-Enikeni-das ações humanas.

No candomblé nagô são cultuados 16 entidades, os orixás. Só esses foram preservados por conta de rivalidade entre tribos e esquecimento, visto que na África Ocidental se cultuam mais de duas centenas de orixás e ancestrais tribais.

Mãe Ceci, da nação de candomblé nagô-vodum, do grupo jeje-mahin, diz que nessa travessia do Atlântico os orixás ouviram o lamento do povo que era dele. E faz umas observações do processo de ensino nos terreiros que ajuda a compreender esse histórico de configuração. Ela diz que os zeladores do passado mantinham muitos segredos e assim muita coisa se perdeu. E explica porque ela discorda desse método e como poderia ser o ensino da religião considerando sobretudo a pertença negra, a ancestralidade.

Eu acho que vem do passado, essa cobrança deveria ter no passado porque no passado não havia a possibilidade remota de você ver ouvir, falar o preceito dentro dos quatro cantos do barracão, do roncó. Quem era nós, os abians para ter acesso adentro do roncó? Ou ver o pai de santo ou a mãe de santo como é chamado vulgarmente, que ninguém é pai de ninguém, você zela por aquilo. Pai é ele [aponta para uma pintura de Ossayn]. Como que você vai saber dialogar daquilo que você não conhece? Se eu tô lendo aqui foi porque eu fui a um colégio e eu aprendi a ler e escrever, mas como é que eu vou explicar pra você

dentro do roncó³² o que que é? Não era permitido e agora eu acho que é, né? Tem casas aí que eu vou te contar, pelo amor de Deus. Mas antigamente você não passava, o abiam não passava do terreiro, era o peji de cima e peji de baixo. O peji de baixo era onde ficava a comunidade e o de cima era onde ficava lá a mestre. Porque na nação jeje só existe mulher. A Gayaku [dirigente do candomblé nagô-vodun-jeje] não existe o pai de santo é só mãe de santo. Elas são escolhidas por Besen [da família de Dan-Oxumaré, vodun trazido para o Brasil] Morreu uma, aquilo ali vai entrar numa opção de estudo e escolhas terríveis pra ter a outra. Aí isso bateu de frente comigo a vida toda. Eu não aceito. Acho que meus filhos tem que saber tanto quanto eu. Pra que eles quando eu morrer possam se defender. Quem vai defendê-los quando eu morrer? Quem vai cuidar das minhas filhas, das minhas ekedis? Elas não vão saber fazer um padê³³. Por quê? Que padê serve pra que? Para quê? A lua, qual é o tempo, qual é a história? Qual é encruzilhada, a mata, qual é o mar? Não tem como, não é formada numa faculdade de direito, mas tem que ser formada numa faculdade de santo. Ele tem que te formar senão você não chega a lugar nenhum. Teria que ter na minha visão, teria que ter zeladores e zeladoras mais capacitadas, fora a ambição financeira, fora a vaidade peculiar. Então não tem faculdade? Faculdade de tudo na vida. Inventar até faculdade quando não tem o que inventar inventa faculdade pra ganhar dinheiro. Não têm cursos, cursos daquilo, cursos de solda. Devia fazer cursos, cursos de que? De alfabetização religiosa Sobre o que? Cultura negra. O que é cultura Negra? É nossa raiz, o povo brasileiro é negro, ele tem que saber quem ele é, ele não é louro de olhos azuis. Essa mistura toda aí foram os holandeses, portugueses. E o sangue mais místico que existe é o sangue do Brasil. O próprio negro é o maior racista. Ele discrimina sua própria cor. Tem vergonha. Porque se é lindo?[MÃE CECI, Entrevista concedida a Alessandra Aguiar, Nova Iguaçu, 08, jun.,2014]

Dessa forma, o que é fundamental para ela é a ancestralidade: descendência e a cultura negra. Assim, o ensino em terreiros nessa perspectiva requer uma abertura e um compartilhar de informação que questiona a formação do zelador. Ele tem que ser mais aberto e ter os conceitos afros.

Adiante, ao tratar das nações específicas do candomblé, incluirei mais informações específicas das nações mas que podem ser identificadas em mais de uma nação.

3.4 Nações do Candomblé: Ketu, Jeje e Angola

³²Quarto específico de recolhimento das pessoas iniciadas.

³³Também chamado ipadê, o padê é um ritual de reunião entre vivos e mortos, homens e orixás.

Não sabem que a nossa Terra é uma casa na aldeia./Religiões na Terra são archotes que "clareia"!/Ah, essa nossa Terra é uma casa na aldeia./Religiões na Terra são archotes que "clareia"! Num canto da casa, quem com fervor procura ajuda, Tem um archote de Buda Pra iluminar sua fé./Lá onde a terra pouco verdeia, Pra não se perder na areia, Tem que ter lá na candeia a chama de Maomé. Defesa do Alabê. Altay Veloso, 2000

Há diferença entre o que se convencionou agrupar sobre o nome candomblé no Brasil. Há Tambor de Mina no Maranhão, Batuque no Rio Grande do Sul, Xangô do Nordeste, entre outros. O candomblé pode ser dividido em três grupos distintos: Candomblé Congo-Angola dos grupos bantu, de idioma kimbundo, Kikongo, que cultua Inkises ou Nkise, cujo ser supremo é Nzambi; Candomblé Ketu, dos nagôs e yorubás, cultua orixás e seu Deus é Olorun e Candomblé Jeje, cultua voduns, seu Deus é Mawi e sua origem é dos grupos fon, mina, ewe, fanti, ashanti, Dahomé e sudaneses e utiliza o yorubá com algumas variações pequenas.

Candomblé Ketu-Nagôs/yorubás dos três terreiros da pesquisa

Os yorubás deixaram um legado ético onde a moralidade é fruto da religião. Deixaram um sistema de educação iniciado ainda no ventre materno: a concepção Omoluwábi que guarda os princípios da educação nagô.

Para Beniste (2012,p.35) Omoluwábi significa um bom caráter em todos os sentidos da vida, e que inclui respeito aos mais velhos, lealdade aos pais e a tradição local, honestidade, assistência aos necessitados e um desejo irresistível ao trabalho. É um processo de vida longa onde toda a sociedade é a escola.

Atenção à gravidez, saudação ao nascimento, cuidado com o nome, honra ao passado, cuidado com o relacionamento entre mãe e filho, cuidado com o passado e a educação, hospitalidade, respeito às tradições e aos mais velhos. Preceitos e literatura oral, canções, textos de folclore, poemas, mitos e provérbios são ensinados e a moralidade é vivida.

Cultuam os orixás. O que é um orixá? Beniste (2012,p.101)

Os orixás revelam características humanas como emoções ,vontades e tendências diversas que os aproximam bastante das pessoas que os tem como patronos. Cada traço de sua personalidade é associado a um elemento da natureza e de sua cultura. O axé das forças da natureza é parte do orixá, porque seu culto é exatamente dirigido a esses poderes: nascimento, vida e morte, saúde, doenças, chuva, orvalho, mata, rio, etc. Representam os quatro grandes elementos da natureza; fogo, água, terá ar, e os três estados físicos dos corpos: sólido, líquido e gasoso. Representam ainda os três reinos:mineral,vegetal e animal, além dos princípios masculinos e femininos. Tido isso revela o poder vital, a energia, a grande força de todas as coisas existentes e que é denominada axé.

Tem um panteão de divindades Nagô/Yorubá. Nesse panteão, Olodumaré é ser supremo - Suprema divindade criadora de tudo e de todas as coisas, inclusive dos orixás, que tem a incumbência de dirigir os seres humanos e administrar os vários setores da natureza, servindo de intermediários entre os seres humanos e Ele. Os orixás foram apresentados ao longo dos capítulos: Oxalá, Omulu, as yabás: Yemanjá, Iansã, Oxum e Nanã e os outros orixás: Xangô, Ogum, Oxóssi, Oxumaré, Ossayn, com algumas características. Há ainda Obá e Ewá. O orixá Exu será apresentado na conclusão do trabalho.

Todas as yalorixás da pesquisa trabalham também com entidades como Pretos velhos, Caboclos, Pretas velhas e Mãe Ceci trabalha também com o povo cigano. Trabalho aqui é expressão usada por elas, que significa incorporar as entidades, cultuar e ter como guias.

Pensando nesse terreiro de carne e osso que vi durante a pesquisa, a yalorixá de mais de 50 anos de santo é quem descreve seus guias, sua postura e é quem explica melhor isso. Lúcia, sua filha ajuda a explicar o terreiro da nação Ketu no cotidiano com sua raiz de umbanda.

Na casa de santo a gente tem que ser humilde. A Padilha também me ajudou muito. Eu sempre trabalhei com ela e até hoje ela ganha muito presente. Trabalha muito. O Exu também. Que ele é muito bom. O seu Sete, ele é muito bom. Eu vou dizer uma coisa pra você. Eu respeito muito meus orixás porque são uns orixás velhos inquizilados. Fico paradinha no meio assim, ó. Porque registraram minha casa, tá registrado em diário oficial como Tenda Espírita Cabocla Jurema e vai dar muito trabalho para mudar. Não é? Minha casa é Ketu. Meu zelador veio e fez toda minha segurança no Ketu. Só toco candomblé com obrigação do meu santo mas, eu tenho uma velha que eu não deixo. Não deixo, não. Eu sou de Jagum com a Oxum. Eu gosto da minha religião porque por mim se eu não gostasse não fazia o que eu faço porque eu não cobro consulta. Eu cobro sim, as obrigações. Que é difícil pra mim tá levando as coisas, pra mim dá conta do que os outros me pediu. Mas pra mim eu não cobro. Eu não gosto, isso é meu mesmo, eu não cobro. Acho que a pessoa vem é porque tá precisando, né? Aí vai cobrar a consulta e ainda vai ter coisa que a pessoa vai fazer. [MÃE MARIA, Entrevista concedida a Alessandra Aguiar, Nova Iguaçu, 21, maio, 2014]

Se você chegar na minha casa e tiver com a carga negativa eles vão fazer uma corrente pra você tirar aquela coisa negativa e vão passar os banhos que é pra você complementar. No candomblé, não. Eles passam o ebó. Minha mãe só dá ebó³⁴ no último caso. No candomblé é

³⁴ Ritual de oferendas para restabelecimento do Axé, da energia.

assim: a gente joga pra você, se você tiver com uma carga negativa eles não mandam você tomar banho de nada. Mas já na linha de umbanda eles mandam a pessoa tomar um banho e tem aquela linha de corrente. Não sei se você já viu? Eles fazem o transporte, a limpeza na pessoa, é igual... no candomblé não tem isso. Tudo tem que ser minha mãe só dá ebó no último caso. [ANA LÚCIA MAGALHÃES, Entrevista concedida a Alessandra Aguiar, Nova Iguaçu, 11, set.,2014]

O candomblé visa muito dinheiro. A umbanda já não visa dinheiro. Candomblé visa. Meu santo é de candomblé. Minha casa é de candomblé. Mas o candomblé visa muito dinheiro. E eu acho que eu tenho uma coisa que não gosta de visar dinheiro. Às vezes ela fala mãe, a senhora quer.[...] Ebó muitas vezes dá certo. Muitas não dá. Que eu tenho cliente meu que pagou 30 mil para fazer um trabalho. E na corrente, uma velinha com mel engambela um orixá, né? Foi com a minha casa, barracão, tudo ali sabe? Legalizei muito bonitinho comecei com a minha casa. Acho que meu santo é muito velho, muito enjoado. Esse negócio, tem casa que é muita bebida muita bagunça, aquela gente sujo, eu sou meio enjoada. Acho que é por causa da idade também. A gente já vem de longe. Mas eu amo meus orixás, gosto muito, graças a Deus as pessoas que eu boto a mão prospera muito. Prospera e é muita gente. Faço todas as obrigações, todinha, tudo no ketu. Eu toco umbanda mas o fundamento da minha casa todo eu faço no ketu, todinha. Quando eu tô pra dar obrigação pro meu santo o meu zelador vem. Meus filhos -de -santo trabalham na umbanda e no Ketu também. Só trabalha um bocadinho na umbanda, é com caboclo. Só caboclo. A gente não pode deixar, eu não deixo. Sempre foi candomblé porque eu raspei no Ketu. Aí tentei acabar com candomblé deu um sururu. [MÃE MARIA, Entrevista concedida a Alessandra Aguiar, Nova Iguaçu, 21, jun.,2014]

Minha mãe botou 300 gongás³⁵. Gongá de Iemanjá dentro d'água, Xangô dentro d'água...Tinha que ser isso ali. [ANA LÚCIA MAGALHÃES, Entrevista concedida a Alessandra Aguiar, Nova Iguaçu, 21, jun.,2014]

Eu botei muitos gongás. Tinha que ser assim. Seja feita a vontade deles, né?

É porque eu, esses santos que são velhos, Oxum, Oxalá assim é difícil né. Oxalá e velho, né? Um orixá não vem assim. Eles vem é comer porque eles são muito bem tratados na minha casa. Exu, aqui em casa só toca pra Exu uma vez no ano... Vou te dizer uma coisa: acho errado dentro da umbanda, já o candomblé não é assim. Candomblé, eles não são assim. Tem umbanda que não gosta que vai à igreja, eu acho isso errado. Porque o candomblé a gente vai à igreja, depois da obrigação a

³⁵ Um altar com imagens de santos, pretos velhos e caboclos da umbanda.

gente tem que assistir uma missa. Acho errado. Dentro da nossa nação o nosso Deus é Oxalá. Então é o mesmo Deus. Por que não gosta que a pessoa vai à igreja? Tem que conhecer a palavra de Deus, não tem nada a ver. Tem que ir na igreja, a Vovó [Maria Conga, uma entidade] manda ir à missa, Preto Velho gosta de reza.[MÃE MARIA, Entrevista concedida a Alessandra Aguiar, Nova Iguaçu, 21, jun.,2014]

A abordagem aqui com vistas a apresentar a nação ketu, foi de um breve panorama sobre o panteão nagô dos orixás que também é cultuado na nação jeje. Optei por perpassar o conceito de orixá, e só abordar a nomenclatura específica para cargos, rituais e seus respectivos significados na última seção, para privilegiar a fala das mães sobre esse terreiro de carne e osso que sofreu influências de suas histórias pessoais e trajetórias com base na tradição oral que lhes foi passada.

Candomblé Jeje/Nação nagô-vodun

Para Santos(2012,p.292),o termo jeje se refere a determinados grupos do antigo reino do Dahomé, atual Benin. Pertencem ao grupo sudanês. Sua origem vem da maneira dos yorubás referirem-se pejorativamente aos invasores fons vindos do leste. Os jejes denominavam os yorubás de nagôs ou anagôs, sujos ou piolhentos. Eram vizinhos em África e os jejes aceitaram o idioma yorubá com algumas regras diferenciadas. Também fizeram sincretismo cultural-religioso devido a vizinha territorial, guerras e casamentos. Esse processo chamado nagô-vodun veio a denominar a nação de candomblé jeje aqui no Brasil. Os jeje-mahi da família de Dan trouxeram o culto a Sapata, chamado Azoani, Nanã e Dan ou Oxumaré. Já os jeje- mudumbi ou modumbi, trouxeram Hevioso, Sogbo e Babde. Outros voduns vieram clandestinamente e os da família real de Abomé foram instalados na Maranhão por Nã Agontimé, mãe do rei Ghezo, vendida como escrava por Adandozan, filho de seu marido falecido, o rei Agolo.

O culto jeje é dividido em clãs ou famílias de divindades denominadas vodun. Assimilando o yorubá incorporaram um novo grupo, os orixás, nagôs-vodun (Age, Ode, Oya, Xangô, Ogúm e outras) à sua família de Dan (Besen, Akotokuen, Dokuen, Gede, Akasu, Inse, Dangbe, Bafono, Koforidan) e de Kaviuno (Hevioso, Posu, Sogbo, Loko, Bade, Akorombe, Agbetaoyo, Azonodo, Averequete, Jakolotino).Cada família possui um número de

divindades. Os cargos e rituais são diferentes dos yorubás. Vodun nas crenças dos Fon é sinônimo de orixá em yorubá.

São três ramos de culto jeje criados pelos escravizados e diferenciados pelas cidades de origem: Jeje Mahin; Jeje Dahomé ; Jeje Modunbi, Jeje Savalu e Nina jeje. Distribuídos entre fins do século XVIII e 1874 em São Luís do Maranhão, Salvador e Cachoeira de São Felix na Bahia e Podaba no Rio, na Bahia.

Beniste (2012,p.295) identifica o Casa das Minas, em São Luís do Maranhão em fins do século 18;Zodogodo Bogun Male Rundo, em Salvador, Bahia, início do século 19; Kwe Seja Unde com fundação de 1811, em Cachoeira de São Félix na Bahia, fundado pela rainha Agotime, fez um barco (grupo de filhos de santo) em 1813 e depois só voltou a iniciar em 1912, e Podoba no Rio de Janeiro, fundado em1874.

O Seja Undê é o terreiro de Mãe Ceci, que foi feita lá e viveu até a adolescência. A partir de depoimentos da década de 1990 e documentos de congresso-afro indígena contidos nas notas do livro de Beniste, essas informações acrescidas abaixo ajudam na tentativa de historicizar o culto jeje no Rio de Janeiro.

Ficava na roça do Ventura, proprietário do terreno, conhecido como Pozehen ou Roça do Ventura, tinha a Roça de baixo fundada por Tixarene de Ajunsun, e a do alto da Levada, por Gayaku Luiza de Iansã. Ficavam a vinte metros de distância um do outro.

Para o Rio de Janeiro esse terreiro trouxe o jeje Antônio Pinto de Oliveira, de Arziritola que fundou o Kwe Seja Naso com Tata Fumutinho 1936 (primeiro homem a ser feito num terreiro jeje).Tata Fumutinho teve muita amizade com sacerdote do Bate-Folha, terreiro histórico de candomblé Angola, o que influenciou na escolha de seu nome.

Os outros terreiros também fizeram filhos de santo que fundaram casas jeje no Rio. Djalma de Lalu, Jorge da Silva , Esmeralda de Sogbo e Zezinho da Boa Viagem Aziritola foram alguns desses.

O outro terreiro do Rio, o Podoba, onde sua sacerdotisa, Mejito, Adelaide do Espírito Santo também fez seus filhos-de- santo e se estabeleceu perto do Opô Afonjá, de Coelho da Rocha, São João de Meriti, de Agripina.

Sou da nação jeje-mahi. Eu sou de Omulu com Iansã. Oxum é minha rainha, minha deusa, minha governante, meu sonho, minha vida! Porque eu sou de Omolu. Se eu não fosse de Omulu não faria. Na roça

só faz Besen³⁶, Omolu e Nanã. São os três kaviunos, são os três orixás. São patriarcas da nação Jeje Mahi. Então a roça de Ventura é Jeje-mahi. Não fui feita para a roça, eu fui consagrada para Omulu pela roça. Porque a roça não poderia me ter. Na roça de Ventura só faz Besen, Orixá...que é o rei da raiz. É Besen. Arroboboi³⁷. É Done [dirigente jeje denominação que recebe dos filhos do Voduns kaviuno ou Dan, denominação de Kaviuno para os nagô-vodun, usado para os irmãos de santo]. Isso daí é orixá rei da raiz jeje. É o orixá mor, patriarca da nação Jeje, o rei da nação Jeje. Então lá na roça só se cultuava na época Besen, Nanã (a benção, benção) e Omulu. Então obviamente eu não tinha idade pra ainda ser iniciada corretamente dentro dos preceitos, mas eu fui oborizada e iniciada dentro da religião. Como fui feita? Não sei. A feitura de Yawô para ser raspada, pintada, catolada, dada início isso e aquilo outro, porque na roça de Seja Undê só se faz Besen, eu não tinha especificação correta pela zeladora qual era o orixá que iria rodar na minha cabeça. [MÃE CECI, Entrevista concedida a Alessandra Aguiar, Nova Iguaçu, 24, out., 2014]

Candomblé Angola e Congo

Pertencente aos grupos bantus, praticantes do candomblé Angola e Congo, cultuavam seus ancestrais carnaís e substituíram pelos orixás nagôs que chamam de inkise ou Nkise.

O termo banto é objeto de estudo mais recente. Ele é usado para o grupo linguístico kibundo, kicongo e socha. Da mesma forma que yorubá na Nigéria e Lucumi, em Cuba, o termo Nagô no Brasil Santos (2012p. 31) acabou por ser aplicado coletivamente a todos os grupos vinculados por uma língua comum com variantes dialetais.

Enquanto os africanos de origem Bantu, do Congo e de Angola, trazidos para o Brasil durante o duro período da conquista e do desbravamento da colônia, foram distribuídos pelas plantações, espalhados em pequenos grupos por um imenso território, principalmente no centro litorâneo, nos estados do Rio de Janeiro, São Paulo, Espírito Santo e Minas Gerais, numa época em que as comunicações eram difíceis, com os centros urbanos começando a nascer à duras penas, os de origem sudanesa, os jeje do Daomé e os Nagôs foram concentrados em zonas urbanas em pleno apogeu, nas regiões suburbanas ricas e desenvolvidas dos estados do Norte e Nordeste, Bahia e Pernambuco, particularmente nas capitais desses estados, Salvador e Recife.

De acordo com Beniste cultuavam a ancestralidade e o elemento principal do culto eram antecedentes carnaís. Eles eram os intermediários da transmissão dos planos divinos

³⁶Pertence a Família de Dan, é conhecido como Oxumaré. Conforme nota anterior refere-se ao candomblé jeje e um clã ou família de divindade chamada vodun. Os orixás são cultuados também devido a assimilação da cultura yorubá.

³⁷Saudação a Oxumaré no candomblé jeje.

para os homens. Aqui substituem por divindades equivalentes aos orixás nagôs. Beniste bebe na fonte de Verger. Diz que no Rio os bantus aproximaram-se da Cabula, Omoloko e umbanda com a expressão Bacuro de Pemba para intitular espíritos africanos que vinham aos terreiros. Os de Salvador se identificaram com ketu-angola-jeje. Beniste fala que os diversos idiomas falados pelos bantus: kibundo, kikongo, bunda, kioko dificultam o entendimento das canções que mantiveram.

3.5 Alguns conceitos básicos do candomblé de Ketu: nação de quatro yalorixás da pesquisa

*F'ará imorá Olúwo/F'ará imorá/Araketu 'wúre/F'ará imóra.
Usamos o corpo para nos abraçar/Nós nos abraçamos/O povo de Ketu pede bênçãos/E se abraça. Hino do candomblé Ketu.*

Para compreender basicamente como funciona o candomblé Ketu, sobre o qual vou me deter nesse estudo, devido à pertença da maioria das yalorixás, convém percorrer alguns conceitos referentes à estrutura e cosmovisão. Os conceitos de terreiros, os cargos, conceito de Axé, alguns rituais, dentre outros conceitos serão descritos nesta seção.

O que são Terreiros?

Terreiros são os centros, as casas e os espaços de candomblé. Seus nomes são no idioma yorubá, como o histórico Ylê Axé Opô Afonjá da Bahia fundado no século XIX. Beniste (2012,p.35)

O “terreiro” concentra, num espaço geográfico limitado, os principais locais e as regiões onde se originaram e onde se praticam os cultos da religião tradicional africana. Os orixás cujos cultos estão disseminados nas diversas regiões da África Yorubá, adorados em vilas e cidades separadas e às vezes bastantes distintas, são contidos no “terreiro” nas diversas casas-templos, os ilê-orixá.

Segundo Maria Stella Azevedo dos Santos (2010p.37), os Omo-orixás são aquelas pessoas que tem compromisso com orixá, são os filhos-de-santo.

Este compromisso pode ocorrer e em diferentes graus, em decorrência do tipo de “Obrigação” a que se submeteu o filho-de-santo: Iniciação-processo que dura sete anos, com as “Obrigações” de tempo completas; Assentamentos de santo (pré-iniciação); ”Obrigação”, de “Borí”. Segundo o tempo e o tipo de Obrigação feita esses filhos de santo podem ser classificados como Abyan³⁸, Iyawó, Égbón e Olóyé.

³⁸Grau pré-iniciático.

Os filhos de santo também podem ser classificados de acordo com a energia de seu orixá de cabeça. Os orixás femininos: Áyaba e os masculinos: Olorixá Okunrin.

No candomblé todos os cargos são vitalícios, pois são dados pelo Orixá. A estrutura hierárquica do terreiro é determinada pelos Oloyé e suas responsabilidades. Oloyé é uma categoria que se subdivide em Adosu³⁹ e Oloyé não Adosu.

Adosus são iniciados que passam pela obrigação de sete anos e podem ser: ÍYalorixás, ìya Egbé⁴⁰, Íyákékeré⁴¹, Íyá Moro e Íya Efun⁴², Dagan,⁴³ entre outros, no caso do Yle Axé Opô Afonjá da Bahia.

Rituais

Os principais rituais são descritos por Beniste no livro *Águas de Oxalá* (2012), que vem a ser um importantíssimo ritual do candomblé. São eles⁴⁴: Ípété, Olubajé, Ajere, a procissão de Íyamasé, Lórógun e o Ibéré (ritual de iniciação).

Maria Stella Azevedo Santos (2010) diz que as festas sagradas que homenageiam os orixás são chamadas de Xiré e também de Ipadé, que significa encontrar com. O Ipadé é indispensável em iniciações, festas de calendário e “Obrigações”.

Há também rituais imprescindíveis como o Borí, adoração à cabeça, realizada pelo conjunto de oferendas, cânticos e louvações. Há o Asésé, entre outros. O Ìpètè, é uma festa oferecida à Oxum. Nome da comida desse Orixá dá nome à festa. Sucede a festa de Oxalá, não tem sacrifício, faz parte do ciclo final das festas das àyaba, festa das orixás femininas, com exceção de Nanã que come com Omulu.

³⁹ Iniciado.

⁴⁰ Conselheira do egbé(sociedade), líder. Responsável pela ordem, tradição e hierarquia. Posto paralelo à yalorixá.

⁴¹ Mãe-pequena da comunidade. Mestra e fiscalizadora dos ensinamentos ancestrais e determinações das yalorixás.

⁴² Responsável pelo ipadé e responsável por cerimônia de grande fundamento litúrgico de iniciação de iaô, respectivamente.

⁴³ Auxilia a íyá moro e vice-versa no ipadé e noutros atos litúrgicos.

⁴⁴ Rituais que fazem parte de cerimônias públicas e obedecem um calendário litúrgico, podendo obedecer a comemoração coletiva para as divindades de mesmos atributos ou afinidades agrupados assim como: caçadores, femininos, familiares, brancas. O Lorogun é de todas as divindades, Ipeté é de Oxum, Olubajé é de Omulu, Ajéré e a procissão são de Xangô.

O Olubajé é uma festa da família de Omulu. Nanã come com Omulu. Oxumaré também participa como membro da família. Nessa festa não se usa faca para o sacrifício do animal.

Há o Ajere-festa de Xangô. Lembra sua história. Feita num espaço de doze dias com Fogueira de Aura e Amalá.

Iniciação

A iniciação no candomblé é o ingresso na família-de-santo. A pessoa terá um novo nome, novos hábitos, e principalmente compromissos com seu orixá e com sua Íyalorixá. Haverá a raspagem da cabeça, o recolhimento e outros rituais.

Axé

O Axé é popularmente difuso na mídia e na vida em geral. Ele corresponde à expressão: Assim seja, mas é rico de sentido. Santos (2012, p.41), assim o explica:

Conteúdo mais precioso do terreiro. É a força que assegura a existência dinâmica, que permite o acontecer e o devir. Sem axé a existência estaria paralisada, desprovida de toda possibilidade de realização. É o princípio que torna possível o processo vital. Como toda força o axé é transmissível; é conduzido por meios materiais e simbólicos e acumulável. É uma força que pode ser adquirida por transmissão ou por contato... Para que o terreiro possa ser e receber suas funções ,deve receber axé. O axé é plantado e em seguida transmitido a todos os elementos que compõem o terreiro. Axé é composto do axé de cada orixá, de cada membro do terreiro e dos antepassados do terreiro.

Perpassando esses conceitos que mal dão conta de apresentar minimamente o candomblé e perpassando a história dos grupos precursores do candomblé ketu no Brasil, damos início a feliz tentativa de compreendermos- nos, todos nós, negros e brancos.

Descobrir esse pequeno pedaço de mundo, com suas concepções e ritos me fez desde o início reivindicá-lo como meu torrão de história. Desvelar as condições em que se dá seu culto, sua sempre sobrevida, preservada de geração em geração desde tempos imemoriais me entenece e me honra.

Nosso desafio é evocar o passado ainda ideologicamente omitido. Como diz Santos (2012,p.50), sobre a palavra e o som invocador, é bendizer e lutar.

Os sons produzidos pelos instrumentos agem sós ou em conjunto com outros elementos rituais. Constituem formidáveis invocadores das entidades sobrenaturais. São eficazes indutores de ações, promovendo a comunicação entre o Ayé e o Orun.

E quanto a palavra, a autora (idem) diz que :

é atuante, porque é condutora do poder do axé. A fórmula apropriada, pronunciada num momento preciso, induz à ação. A invocação se apoia nesse poder dinâmico do som. Os textos rituais estão investidos de esse poder.

Sobreira e Oliveira (2011) explicam que a religião explica o modo de ser e de viver e está na estrutura da organização social, política, econômica e cultural de diversos povos e cultura para o ethos africano. As yalorixás demonstram como a observação da natureza com seus deuses e forças que atuam sobre cada elemento servem para nos pautar diante da vida.

O candomblé é exatamente pra isso, pela própria natureza você observa que o mar tem maré cheia, vazante, quando está cheia há uma quantidade maior de peixes, um volume maior de tudo. Quando está vazante está explicando exatamente que é tempo de preservar o que tá vazando, quando está ventando muito as providências que a agente toma é de tirar tudo pra que não se quebre nada, pra que não se perca, nada, porque o vento derruba uma casa. Então se você não consegue observar a força do vento, a força da água, da terra, são elementos que vão te dar equilíbrio pro resto da vida. Então você vai encontrar forças quando você olhar pra água, vai entender o mistério da água, vai encontrar forças quando você ver o vento e quando seus pés tocarem a terra descalço e sentir a umidade da terra você vai se sentir energizada e aí quando você olhar o raio no céu vai enfim e recuperando minhas forças, estou pronta pra tudo... acontecer. [Mãe Vera de Tinguá, Entrevista concedida a Alessandra Aguiar, Nova Iguaçu, 07, nov., 2014]

4 TOQUE PARA OSSAYN, OXUMARÉ E OXÓSSI- RELIGIÃO DE MATRIZES AFRICANAS; ESCOLA E TERREIROS, O DESAFIO DA EDUCAÇÃO INTERCULTURAL

Eu vi chover, eu vi relampear/Mas mesmo assim o céu estava azul/Tambor e pamba, folhas de jurema/Oxóssi reina de norte a sul. Saudação a Oxóssi da umbanda.

Oxóssi-Divindade da caça e merecedora de uma referência especial quando seu nome é citado. É ligado à terra e mata. Estão associados a ele outros orixás caçadores como Inlé, Lógun Éde e Otin. Logun Éde que é dos rios e das matas. Inlé ou Erinlé é caçador de elefantes.

Ossayn-Representa o poder e o encanto das ervas litúrgicas e medicinais. Intervém em todos os momentos dos mais diferentes rituais. Todas as folhas lhe pertencem. Faz a junção das folhas e decanta seu poder com rezas.

Oxumaré-É da família de Omulu e Nanã e sua representação é o arco-íris, revelando o traço de união entre o céu e a terra, visto como serpente celestial.

Neste capítulo será discutida a situação da educação escolar no Brasil contemporâneo, século XXI, na perspectiva da educação intercultural visto que o panorama em que se dá o ensino em geral é de racismo como pano de fundo e a situação do ensino religioso no Rio de Janeiro é grave pelas evidências de racismo na forma em que foi organizada.

Os orixás para os quais se toca aqui caçam, curam com ervas e representam o arco-íris, é uma serpente celestial que nos conecta com o Orun. Dito isto e evocados o conteúdo e o modo ancestral de ensinar nos terreiros pesquisados não há hesitação em prosseguir.

Através da contribuição de pesquisadores da decolonialidade como Oliveira e Rodrigues (2013), Walsh (2006, 2007) Candau (2007,2010) Quijano (2005) Dussel (2005) é possível perceber e desnaturalizar a hegemonia eurocêntrica na educação e apontar caminhos para democratização do conhecimento que tem como princípio o reconhecimento e a valorização dos diferentes grupos étnicos formadores da nação. Ao questionar os âmbitos de referências curriculares, que segundo Moreira e Candau (2007) são os lugares de onde provém os conhecimentos escolares (centros acadêmicos, movimentos sociais, mundo do trabalho, desenvolvimento tecnológico...) identificamos os pressupostos modernos eurocêntricos.

Para dar continuidade a essa reflexão, o presente capítulo se subdividirá em quatro seções, para dar conta de alguns temas fundamentais para essa pesquisa: a escola e a relação com a diversidade religiosa; as Yalorixás e os saberes de terreiros; a construção Moderna e

eurocêntrica que é instituinte da organização escolar; Colonialidade/Decolonialidade, conceitos que nos ajudam a abrir espaços para outras epistemologias no espaço escolar e, por último, discutir a relação entre educação escolar, ensino religioso e a interculturalidade crítica.

4.1 As yalorixás e seu pensamento sobre o ensino religioso vigente

*Essa canção muito antiga/No tempo da escravidão/Os negros em sofrimentos
Cantavam e alegravam seu coração/Presos naquelas senzalas/Dançando ijexá/Aquela canção muito linda/Com os versos em yorubá/Era assim: Oro Mimá/Oro Mi Maio/ Oro Mi Maio /Abadô, Iê,Iê,Ô.*

Mãe Maria diz que a religião traz muita coisa boa para as crianças e deve ser ensinada na escola. Outras três yalorixás concordam. Das cinco yalorixás entrevistadas na pesquisa, só uma defende o ensino laico: Mãe Ceci. Início essa seção com seus argumentos antes mesmo de passar a discussão sobre a organização do ensino religioso vigente por pactuar da opinião dela.

Após apresentar a Lei3459/00,a discussão se dará com as yalorixás que defendem o ensino religioso na escola, embora apresentada a arbitrariedade dessa organização que vigora no Rio de Janeiro. Elas criticam, mas apontam outro modo de ensino possível.

Religião é opcional por amor e fé e não por obrigatoriedade. Eu não aceito, se me obrigar a fazer alguma coisa. Acho que a escola não devia ver com isso, os pais é que tem que ser mentores da educação familiar. Os filhos evangélicos seguem seus pais evangélicos, os católicos seguem os católicos e os filhos religiosos espíritas seguem seus pais espíritas. Entendeu? Sabe por quê? Você é uma professora, não quero te ofender, você vai ensinar a seus alunos tudo sobre uma determinada religião, a qual você acredita ou você obrigatoriamente, por profissionalismo terá que ser dada a ensinar, estudar aquilo e ensinar. Aí me pergunto depois você, e quando eles crescerem, se eles não gostarem de nada daquilo que você ensinou? E disser assim:- Oi, professora. Se lembra de mim? Fui seu aluno do primário, tal ano, a senhora me ensinou a religião, hoje nem sei nem o que eu sou. Acredito em Deus.

Filha, amor, política e religião não se ensina na escola, não se discute, não pode, não tem quem faça isso. O que eles fazem aí, é uma lavagem cerebral no povo aí que tem pouca cultura, pouco entendimento e pouca sabedoria pra definir seu próprio destino. Porque olha só, eu já vi povo tão inseguro pra ter um destino depressivamente, aquele que ele almeja e quer pra si, mas igual brasileiro nunca vi!

Gente, eles não tem noção do que querem, almejam o que não podem ter ou que eles não almejam e ficam naquela promiscuidadezinha. Não sei se eu to errada, mas você gostaria que eu te impusesse coisas que você não gosta? Olha, não brinca, não! Gente do céu!”[MÃE CECI,Entrevista concedida a Alessandra Aguiar, Nova Iguaçu, 24, out.,2014]

Mãe Ceci condena veementemente o ensino religioso na escola. Dentre seus argumentos estão: questão opcional familiar, não se ensina religião por ser escolha pessoal, inclusive não ter religião é escolha e o argumento de identificação de uma característica peculiar do povo brasileiro referente à modismo e falta de consciência histórica. Sempre muito segura da cultura como construção de grupo ela identifica aculturação nessa prática. E fala de uma vocação brasileira para desprezar o que se tem.

Nessa linha de pensamento podemos identificar ao longo dessa nossa história, desde a colonização que o colonizador fincou cruz no solo, trouxe padres jesuítas para catequisar os povos nativos e sou essa mesma religião para atestar a desumanidade dos povos africanos escravizados.

A escola então reproduziu os preceitos da religião dominante e toda relação com a religião se dá nesses termos, sobrepostas, uma é boa e as outras são más. Luiz Fernandes Oliveira e Marcelino Euzébio Rodrigues (2013,p.01) afirmam que para além das polêmicas religiosas presentes na escola, o debate não é de manifestações religiosas preconceituosas e sim de negação e invisibilidade da cultura e expressão das religiosidades afrodescentes, o que consideram racismo epistêmico:

Nossa perspectiva de análise, a partir do caso da rede municipal de educação do Rio de Janeiro, é a constatação de que os defensores da Cruz, expressos por igrejas neopentecostais no cotidiano escolar, abrem uma disputa epistêmica sobre a concepção de sociedade,história,ciência e identidade.

Nas palavras dos autores a experiência da rede municipal do Rio de Janeiro é de uma disputa epistêmica aberta pelos defensores da cruz. Por “defensores da cruz” eles identificam os representantes das igrejas neopentecostais principalmente, onde a Cruz representa o paradigma eurocêntrico na figura de um Jesus branco. Os símbolos ogô e oxê, de Exu e Xangô são bastão de madeira e cabaça em formato fálico e machado de duas lâminas, respectivamente.

E o que está em disputa não é visão religiosa dessa ou de outra igreja mas, a visão da igreja sobre a história, a etnia, as teorias científicas, conteúdos de ensino e contribuição

cultural dos povos formadores, constituições, leis que valorizam a diversidade, enfim, currículo escolar, estão submetidas a uma interpretação neopentecostal da bíblia.

Essas religiões evangélicas pentecostais, que os autores denominam de terceira onda pentecostal, neopentecostal, já foram precedidas pelas católicas carismáticas. Elas já formam pentecostais no início do Movimento de renovação Carismática. Esse pensamento presente nessas igrejas postulam basicamente que há o mundo e a igreja que representam respectivamente, o bem e o mal.

A partir do estudo de Grosfoguel (2007) os autores fazem a linha do tempo do que na tradição moderna/colonial consolidou-se como privilégio epistêmico do saber cristão. O conhecimento só é validado se considera desde a tradição Greco-romana, Renascimento, Iluminismo, ciências ocidentais e por outro lado, o saber derivado do demônio, chamou-se bárbaro, primitivo, subdesenvolvido e antidemocrático ao longo desses séculos e sempre representado pelo não cristão.

No caso brasileiro os cultos afros são a expressão dessa barbárie. Sua história de experiência religiosa vivida no corpo é um bem que os neopentecostais tentam mobilizar com práticas de mediações mágicas e do transe religioso para atrair fies dessas religiões. Os autores tomam depoimentos de diversos professores do ensino das diversas áreas do currículo da educação básica onde alunos questionam mitos de outros povos, teorias científicas, músicas, alegando que tais conhecimentos não constam da Bíblia ou do ensino dado pelos pastores.

Alunos e professores de religiões neopentecostais impõem uma visão de mundo decorrente de suas interpretações bíblicas que faz da bíblia à seu modo, a própria constituição, o código civil, toda a áreas de conhecimento das ciências naturais, um catálogo de manifestações culturais e epistêmes aceitas, que tem base simplesmente no cristão-hétero-branco- ocidental como modelo de ser humano. As escolas são boicotadas pelos responsáveis dessa religião se trabalham temas ligados às outras culturas, professores instituem momentos de orações e de leituras da Bíblia.

Ao longo da história do Brasil, desde a chegada dos jesuítas em 1549, a educação brasileira recebe a marca da catequese que perdura até 1759. Passando brevemente pelas Constituições brasileiras, da Constituição da República à cidadã, todas têm na religião dominante uma âncora.

A Constituição de 1891 vai garantir o ensino laico na recém-proclamada república do Brasil. Só que após quatro décadas o ensino religioso ressurgirá com o decreto 1941, que faculta a sua oferta. Mais tarde a Constituição de 1934 o torna matéria com oferta obrigatória,

ainda que facultativa para os alunos. Já na Constituição de 1937, a obrigatoriedade é substituída por possibilidade.

A Constituição de 1946 devolve a obrigatoriedade com a condição de facultativo para o aluno, porém confessional. A constituição de 1967 volta a garantir o Ensino religioso como disciplina dos horários regulares da escola de ensino fundamental e médio. Já as LDB, Leis de diretrizes e bases da educação, de 1961 e 1971 vão primeiro vetar os ônus aos cofres públicos e depois sancionar respectivamente.

A Constituição Cidadã de 1988 permite a continuação da obrigatoriedade do ensino religioso sem os devidos cuidados ou de comum interesse com o monopólio histórico das religiões dominantes

Caputo (2012,p.210) diz que Constituição de 1988 manterá a oferta de caráter obrigatório do ensino religioso no ensino fundamental. Já a LDB de 1996 retirará os ônus aos cofres públicos até 1997,quando a LDB é alterada com a lei 9.475 , considerando o ensino religioso parte da formação básica dos cidadãos e retirando com isso a restrição quanto aos gastos com verbas públicas. Essa lei ainda incumbe os estados de regulamentarem os procedimentos para definir o conteúdo das disciplinas, bem como a forma de selecionar e contratar seus professores.

No ano 2000, no Rio de Janeiro, o governador Antony Garotinho sanciona a Lei 3.459/00, do ex-deputado católico Carlos Dias (PP-RJ), que estabelece o ensino religioso confessional na rede estadual.

Vale destacar que a Lei 3459/00, apresenta contradições tais, apontada por Caputo (2012), e o que acontece efetivamente ou perversamente na prática é digno de nota e de registro policial. Sobretudo vale destacar a opinião dos professores de umbanda que lecionam ensino religioso. Desde os livros e outros materiais escolares sobre o tema, tudo é produzido por católicos e evangélicos. Quanto à possibilidade de alternativa para quem não quer assistir às aulas, conforme estabelece a lei, é completamente nula, dentre outras questões pertinentes como universalização de orações católicas e o depoimento dos professores de outros credos na tentativa de conversão dos alunos e pior, da negação da existência de adeptos de outros credos.

Em 2003 a Governadora Rosinha Garotinho realiza o primeiro concurso para professores do ensino religioso onde 1299 foram aprovados. Foram preenchidas 500 vagas e outros 364 professores já concursados foram desviados de outras disciplinas para o ensino religioso. Desses professores, segundo Caputo (2012),²⁴ foram aprovados, mas não obtiveram credenciamento dos seus respectivos credos devido certamente à falta de

documentação e de culto ao Deus único, requisitos admitidos pela coordenadora do ensino religioso no estado.

De acordo com Caputo, em entrevista com a coordenadora do ensino religioso no estado, dona Valéria Gomes, católica, indicada pela Cúria diocesana do Rio de Janeiro, em 2001, 68,2% dos professores concursados ministram aulas da religião católica. Os evangélicos são 26,1% e 5,26% de outras religiões. Essa divisão teve por base a pesquisa realizada na rede estadual constatando que 65% dos alunos eram católicos, 25% evangélicos, 5% de outras religiões, 5% sem credo e nenhum do candomblé. Dentre os 5% de professores concursados de outras religiões, 5 são da umbanda, 3 kardecistas, 3 da Igreja Messiânica e 1 Mórmon.

Vale lembrar que um dos critérios para credenciamento dos professores aprovados era a licença do seu credo: “O credo, para ser aprovado, precisa cultuar aos Deus único, ter CNPJ e estatuto de funcionamento.”.

Transcorrido um pouco as constituições brasileiras, se pode confirmar arraigada como cultura legítima o peso do que foi a religião dominante no ensino. Esse recorte da cultura historicamente legitimado e garantido, que favoreceu a religião dominante católica a atuar com predominância nos currículos, ritos, festejos escolares brasileiros, hoje se reconfigura numa disputa epistêmica com o lugar da ciência expresso na força de guerra das igrejas neopentecostais. São as perspectivas esboçadas pelos autores Oliveira e Rodrigues (2013,p.7)

O discurso religioso assinala um questionamento do discurso científico, as interpretações sagradas não dialogam com outras visões seculares e o espaço escolar é palco de uma disputa pela autoridade epistêmica através de sujeitos variados, não somente aqueles presentes no espaço escolar.

Em pesquisas jornalísticas verificamos denúncias do narcotráfico convertido a essas religiões e expulsando os adeptos das religiões de matrizes africanas dos espaços urbanos pobres. Esses, os gestores do estado e os dirigentes das igrejas aliam-se aos professores neopentecostais nessa disputa epistêmica que se estabelece nos espaços públicos e na escola.

Dominado o espaço público Oliveira e Rodrigues(2013,p.10)dizem que a “lógica discursiva pentecostal expressa racismo epistêmico na medida em que afirma um pretensão paradigma universal de conhecimento onde existe uma humanidade racional e religiosa e o resto do mundo demonizado.” Uma variante do racismo epistêmico relacionado a universalidade do conhecimento moderno/colonial/europeu/ocidental que nega outras tradições.

Os autores veem uma intensificação de uma perspectiva de poder nessa ordem porque esse movimento enseja colonialidade a medida que não admite outras lógicas de

conhecimento humano o que “configura epistemicídio, ou seja, o silêncio, o interdito e a negação de histórias, conhecimentos, culturas e identidades.”

Organizado de forma confessional no estado do Rio de Janeiro, o ensino religioso compreende como direito o privilégio de duas ou três religiões, ainda que expressas pela maioria, de explicar o mundo a medida que suas práticas ultrapassam o espaço reservado à disciplina em si. Porque até mesmo resguardando o limite da disciplina dentro da grade curricular, submetido a formato confessional, não o isenta de ser arbitrário, exclusivista por se impor como universal. Ainda que garantíssemos sua veiculação, o que não ocorre somente para seus fiéis, arbitrariamente deslocamos o papel da escola.

A mesma constituição que o torna obrigatório facultando autonomia para organização dos estados e municípios é conivente com o que se configura como crime contra o direito à diversidade cultural, um de seus próprios princípios fundamentais.

Essas contradições, acrescidas de outras identificadas na LDB de 1996, que incluirá a Lei 9475/97, reconhecendo o ensino religioso como parte da formação dos cidadãos, somadas ainda à história de perseguição às religiões de matrizes afro-brasileira, são expressas mais uma vez na forma de organizar a educação no Brasil, a exemplo da lei 3450/00, do Rio de Janeiro, que dentre outras coisas questionáveis exige culto a Deus único e CNPJ para o credenciamento do professor concursado.

(CURY, 1998, p.13 apud NETO, 2010,p.13) explica que o ensino religioso na escola brasileira remonta ao período colonial e a sociedade escravocrata.

Nesse sentido, compreender a dimensão da inserção no Ensino Religioso das Religiões de Matrizes Africanas, bem como suas relações dentro do espaço escolar, seja por questões identitárias de descendentes de escravizados africanas e africanos constitui o rompimento de um paradigma em voga desde a colonização ibérica, marcada por valores de uma religião tradicionalmente católica “na qual se nasce sem necessidade de adesão ou escolha.

Por outro lado, temos a nosso favor as leis 10639/03 e 11645/08. Elasmão as armas e ao mesmo tempo as bandeiras que nos amparam nesse desafio de respeito às identidades culturais das diversas etnias que nos formam como povo. Para Sobreira e Oliveira (2011) a Constituição de 1988 assinalam um momento democrático da contemporaneidade, fruto da luta do movimento negro mas simultaneamente a tensão histórica entre laicidade e direito à diferença cultural é assinalada pela lei 3459/00.

Esses autores vão pesquisar os limites ideológicos para implementação da lei 10639/3, porque exercitar ou não, porque marcar a diferença “garroteando-a,” no que chamam

de descuido. Eles alertam que com as políticas para grupos diferentes podem promover a inversão da prática de negar as diferenças mas a forma como a mostram e evidenciam são democráticas ou hierarquizadas e preconceituosas?

Nos depoimentos de professores e alunos do curso de formação de professores e de pais os autores viram que a literatura que trata da presença negra no Rio parece não alcançar a escola naquilo que particulariza a religiosidade afro-brasileira no currículo escolar. As representações de Exu, orixá no qual se centrou o estudo, mais se revela a falta de conhecimento e rejeição. E o não conhecimento é visto por professores como um “problema seu”, não interessa se essa é sua religião, a condenam e não se importam. O apoio dos docentes ao ensino religioso sem percepção da discriminação racial contra as religiões afro é visto e também há os que reconhecem a importância mas não trabalham, dizem depender da boa vontade individual enquanto uma secretaria não tinha dados sobre a implementação da lei.

Em seminário na escola com turmas do ensino médio na disciplina de sociologia, um dos autores propôs pesquisar religiões e as afro foram incluídas. As apresentações se dessas se deram após a “oração universal”, os sacerdotes foram chamados de bichas, o que tem estreita ligação com as divindades femininas que cultuam, oferendas e sacrifícios foram lembrados à luz da sociedade protetora dos animais e do meio ambiente e relacionados ao assassinato de crianças, os doces desencaminhariam a alma. A memória de contato com essas religiões também não eram boas e assim família e escola não privilegiam esse estudos. Os autores lembram que a escola não pode fazer coro a essa representação de casa porque são espaços de estudo, formação, reflexão e combate a preconceitos por excelência.

Decorridas essas reflexões ,trago as yalorixás que defendem o ensino religioso para nos ajudar a pensar com suas respectivas críticas, defesas e propostas.

Para Mãe Vera de Tinguá o ensino religioso do nosso estado está organizado de forma errada:

Está organizado erradamente. Se nós vivemos num país democrático isso já fere a Constituição do Brasil. Se dizem os políticos que vivemos num país livre, que a religião, a sexualidade, é opção sua, escolha sua, a partir do momento que não ofenda o próximo e que não fira seus deveres como cidadão e como cidadã, o seu filho não é obrigado a estudar evangélico.

A escola deveria sim, passar um ensinamento religioso democrático, ou seja, deveria ter ensinar budismo, afro, candomblecismo, evangelho, ou seja, todas as religiões deveriam ter pelo menos uns 5 min dentro de uma escola. [MÃE VERA DE TINGUÁ ,Entrevista concedida a Alessandra Aguiar, Nova Iguaçu, 19, out.,2014]

Ela argumenta que se a constituição prega a democracia e essa organização é contraditória por não garantir as representatividades.

Em se tratando de ensino religioso, Neto (2010) diz que as religiões de matrizes africanas sempre foram vistas como profanadoras da religião dominante e cercada de mistérios são objeto de desconfiança, guardam tanto segredo que são passadas de geração a geração através de processo iniciativo. Tudo isso colabora para a falta de vontade política de sua inclusão em elaboração de políticas públicas, e no acesso de seus grupos organizados na construção desse currículo, desses documentos e da legislação fomentando ainda mais a intolerância.

Mãe Maria e Lúcia, sua filha, vão fazer sua defesa com a ressalva de que tipo de organização seria justa. Elas acreditam que a escola tenha que ensinar religião também. E que é preconceito ensinar uma religião só e não outra. Citam vídeo que a igreja Universal colocou sobre religião afro e passeata para o Planalto em protesto contra isso. Dizem que é uma infâmia. Não negam as práticas preconceituosas e confiam na resistência com atos como passeatas. Destacam também que temos muitas coisas em comum com as religiões cristãs mas num sincretismo de mão dupla porque ele às escondidas reconhece os guias da umbanda.

Lúcia diz o seguinte sobre isso, diz que é questão de garantir o direito de todos e que o sincretismo é bem entendido pelos católicos, que ao longo da história os africanos sem poder cultivar seus orixás os relacionaram a figuras de santos católicos, então há uma relação entre as religiões que não justifica deixar de falar em uma ou outra. Já os crentes para ela não sabem da história.

Padre Renato diz que São Sebastião é caboclo Sete Flechas. Ele andou com umas missas batendo uns tambores. Ele vai na Beata, manda a Beata rezar ele. Eles entendem, cuidam do Preto Velho escondido, comigo não fala mais isso não. E diz que não gosta. [MÃE MARIA, Entrevista concedida a Alessandra Aguiar, Nova Iguaçu, 11, set., 2014] entrevista, 2014]

É difícil ensinar religião nas escolas Se eles são estudiosos, tinham que estudar nossa religião. O que adianta uma criança ver o espiritismo e não entender nada? Se eles aprendem tudo no colégio podiam ter uma noção do que é o espiritismo. Mas eles na escola não querem e acho que é preconceito. Fora que os próprios preconceituosos são os próprios professores que não tem coragem de defenderem sua religião perante o povo. [ANA LÚCIA MAGALHÃES, Entrevista concedida a Alessandra Aguiar, Nova Iguaçu, 11, set., 2014]

Mãe Vera de Belford Roxo é inspetora de escola e tem uma visão bem calcada nas duas experiências: de sacerdotisa e de educadora. Seu argumento principal na defesa do ensino religioso na escola é de que muitos problemas apresentados pelas crianças são espirituais. Ela detalha como deveria ser o ensino religioso lembrando que religiões ensinam normas. E diz que atualmente os pais também precisam de ajuda na educação dos filhos. Sua experiência como inspetora de escola pública em Belford Roxo lhe dá uma visão bem ampla do perfil do professorado, da comunidade escolar como um todo, da negação da cultura afro pelos professores e do embate entre esses professores regentes e os professores do Programa Escola Aberta, do governo federal, que oferece atividades no contra turno das crianças de capoeira e maculelê, entre outras. Ela pensa o seguinte: “Então teria que mandar pessoas estudadas como o Verger foi pra entender, juntar aquelas cabeças mestras lá, para poder usar uma coisa só para falar de todas as religiões.”

Para Mãe Sônia a escola deve oferecer ensino religioso da mesma forma. “A escola deve educar pra um futuro melhor. Tá errado? De tudo ,de educação, de profissão, de saúde, de conhecimento dentro da religião que ele segue, que ele abraça.”

Pergunto como deviam organizar e ela responde: “Da mesma forma que eles organizam a deles. Ou tá errado?”

Nos dados do censo 2000, a população declarada de candomblé e umbanda é de 0,3% dos brasileiros enquanto os católicos são 73,6% e os evangélicos, 23,5% segundo a tabela abaixo:

Distribuição percentual da população residente, por religião - Brasil 2000 (%).

Católica Apostólica Romana	73,6%
Evangélicos	15,4%
Espíritas	1,3%
Umbanda e Candomblé	0,3%
Outras religiosidades	1,8%
Sem religião	7,4%

Fonte: IBGE, Censo Demográfico 2000 - Características Gerais da População: Resultados da Amostra.

Os dados acima são destacados por Neto (2010) considerando que os adeptos das religiões de matrizes africanas não podem ser encaixados em mais de uma denominação, o que é comum entre eles, que compreendem o fato da declaração religiosa historicamente ser

posta em mais de uma opção. Muitos se declaram católicos também e o IBGE não oferece essa alternativa.

De acordo com o Censo de 2000, os adeptos das religiões de matrizes africanas tinham 7,2 anos de escolarização, enquanto católicos tinham 5, evangélicos 5,3 e kardecistas tinham em média 9 anos de escolarização. Esses dados sobre representação e escolarização revelam a estratégia histórica já mencionada de declarar mais de uma religião e que o grupo possui bom índice de escolarização considerando os outros grupos religiosos.

As yalorixás reconhecendo o papel da escola de formar para o respeito à diversidade defendem o pluralismo religioso conforme visto acima. Passo agora às suas propostas de outra organização. Mãe Maria e Lúcia defendem a difusão do candomblé para combater preconceitos. Elas defendem que a escola ensine o básico de cada religião:

Pra ensinar na escola vai ter que ensinar só o básico, as cantigas, quem é, quem foi cada orixá e o que come porque o resto não pode ensinar porque só aprende com tempos, anos de santo. Em minha opinião tinha que ensinar o básico. Porque nem tudo pode ser ensinado, a gente aprende por hierarquia. Mas poderia ensinar de onde eles vieram, porque eles estão aqui no Brasil, a culpa foi deles trazer o pessoal da África pra cá e porque tá acontecendo essa guerra? Não é nós espíritas, eles que trouxeram nossa religião para cá. Quem é fulano, quem é sicrano, qual a dança, canto, dialeto. Eu achava. Pelo menos o dialeto pra você conhecer alguma coisa, quem são os orixás, as danças. E os cânticos também são muito bonitos, Acho que se tem para uma tem que ter para todas. Conhecer todos os tipos de religião e escolher... Ensina trecho da bíblia, ensina a dançar, tem aula sobre a África, ensina dialeto. [MAGALHÃES, ANA LÚCIA, Entrevista concedida a Alessandra Aguiar, Nova Iguaçu, 11, set., 2014]

Para elas só quem sabe também poderá ensinar. Mãe Maria acha que católico pode ensinar católico como está organizado. E assim deixam pistas de como concebem o ensino sem problematizar muitas questões da organização. Sabem que há conhecimento, não defendem que seja só candomblecista ou umbandista que ensine. Mas reivindicam porque há espaço para outros e porque veem benefícios.

A seguir, Mãe Vera de Tinguá também faz sua defesa do ensino religioso nas escolas. Ela discorda veementemente da forma como está organizado e faz suas análises e propostas. Para ela há uma série de conteúdos que deveriam ser abordados e não há necessidade do professor ser professor de religião.

Poderia ser ensinado todas as pautas, nem que fosse o mínimo do mínimo, nem que fosse: hoje vamos falar sobre afro: “a religião candomblecista oriunda da África tem como base o elemento natureza, eles consideram que cada elemento da natureza é ligado a uma divindade ,assim como o índio considera Tupã, o Deus do sol, o africano considera Orumilá, o senhor da adivinhação, o africano considera Oxum, a rainha das águas doces... Africano considera Xangô como o Thor, o homem do machado, justiceiro, eles associam a justiça à Xangô por ter sido ele que um dia foi julgado por todos os erros que ele cometeu aqui na terra e se tornou dessa forma o guardião da justiça. Nem que fosse o básico. “Não precisa ser professor de religião, aí ele teria que estudar um pouco de budismo, um pouco de islamismo, um pouco de afro, do indígena também porque o índio, a cultura dele praticamente dizimou.[MÃE VERA DE TINGUÁ,Entrevista concedida a Alessandra Aguiar, Nova Iguaçu, 07, nov.,2014]

Voltando a Mãe Vera de Belford Roxo, que atua como inspetora de alunos, o ensino deveria ser assim:

Tinha que vir como a história dos católicos que como começou a crença humana. Você não pode jogar nas crianças uma ideia de que o mundo tá cheio de orixá. Começa contando a história de cada um e principalmente a de Oxalá que no sincretismo, vamos dizer da religião católica, é Deus Pai Todo Poderoso.

Mas nós estamos vivendo uma época que eu tenho observado na escola onde eu to, onde as mães estão levando os filhos pra escola pros filhos ficar estudando e elas se prostituindo dentro de casa. As mães não ensinam as crianças a ir pra igreja nem pra lugar nenhum, eles são ateus, eles não creem em Deus, eles só creem nos super heróis da televisão, eles que são o salvador deles. Então é isso que está atrapalhando a cabeça de umas crianças, que você sabe que não é fácil criar seus filhos fora, principalmente com você e seu marido dentro de casa, você tem que ter uma religião pra... aprender normas de vida, porque a igreja ou o candomblé ou a umbanda ensinam você a ter normas. Porque principalmente pros pais porque se você atingiu a escola, se você hoje tem dentro da escola explicando tudo dentro da normalidade das coisas... com eles aconteceu alguma coisa mais tarde com filho deles, já vão ter uma ideia daquilo...

Eu acho assim, que teria que uma pessoa neutra que não tivesse religião, porém, que ela soubesse um pouco de cada uma. Porque aí ela não tomaria partido de nenhuma porque é muito fácil você botar a Vera lá para falar de candomblés, que aí eu vou falar do catolicismo, vou falar do espiritismo e vou falar da umbanda. Acho que o católico vem sempre com o pai Nosso, da umbanda a e do candomblé eu não sei como seria, assim porque cada lugar ensina uma coisa. Mas existe uma oração que é você conversar com seu próprio deus, dos evangélicos. Aprendi que pra você fazer com que os santos te escutem

you tem que chorar e clamar. Deus é mesma coisa.[MÃE VERA DE BELFORD ROXO, Entrevista concedida a Alessandra Aguiar, Belford Roxo, 30, out.,2014]

Pergunto então como ficariam os evangélicos e ela responde que então seria uma professora sem religião. E se fosse evangélica ela teria que falar mas não poderia abordar essa parte que eu te falei (dos espíritas e católicos).

No início da seção citei sua proposta de chamar antropólogos para pensar numa pedagogia de pluralismo religioso democrático, porque ela recorre a Verger para pensar em algo em comum para todas.

Mãe Sônia também detalha cada aspecto como organização, conteúdo e quem deve ensinar:

Acho que podia ter. Deve ser assim. Uma votação na escola ou não sei.O pastor fala sobre o evangélico, o católico sobre o católico e o candomblecista sobre o candomblé pra não haver discriminação do que é.

Um professor obrigado a estudar todas as religiões, o professor pra falar um pouco de cada uma. Porque não tem o professor de matemática, de história, de português? De religião também. Não um pra cada... Teria que falar de todas sem discriminar nenhuma. Ensinar a cultura africana. Como nasceu, porque nasceu, como se desenvolve, cantigas, quem são os orixás. Dentro do culto, a aula do candomblé vai falar sobre Oxum, vai falar e mostrar a cantiga que fala o que. A que essa cantiga, essa reza fala? A tradução. Porque somos brasileiros e falamos português, então a igreja católica tem os hinos e a evangélica tem os hinos. E nós temos as nossas cantigas em yorubá. Tem que ser traduzida como o inglês. Canta uma música e você não sabe o que tá cantando? Tem que traduzir, deve ser assim. Tem uma cantiga de Oxum que canta assim:

Obi odá la dê/Água para beber

Obi odá ladê/Água para matar a sede

Obi odá ladê/Água para lavar...[MÃE SÔNIA, Entrevista concedida a Alessandra Aguiar, Nova Iguaçu, 11, nov.,2014]

Rememorando, nessa pesquisa há uma só yalorixá que diverge das outras nesse assunto, escrito seus argumentos, revisito a organização arbitrária do Estado e considerando outros espaços educativos como a mídia, onde também há discriminação, e mais uma vez aludindo às denúncias registradas de pesquisadores, de adeptos, me resta refletir cada vez mais sobre o projeto epistêmico da colonialidade que os autores decoloniais anunciam possível.

Segundo dados do Livro *Presença do axé: Mapeando terreiros no Rio de Janeiro* (2013), só 60% das casas pesquisadas, do total de 847, são legalizadas. Se pensássemos na perspectiva de disputa representativa legítima do professorado das religiões de matrizes africanas, nesse cenário, não teríamos nem documento necessário.

Vamos defender o ensino religioso sabendo do racismo dos formadores, governantes? Vamos combatê-lo se as yalorixás defendem outro tipo de ensino, mas referendam as leis reivindicando-o?

Na seção seguinte vejo uma pista para desvendar esse impasse que vai se formando com a forma delas educarem nos terreiros. Nessa perspectiva que a educação intercultural propõe uma desnaturalização dessa forma de ver o mundo contrapondo-a com a ética e o respeito ao direito de se narrar e narrar o mundo, como diz Caputo (2012).

4.2 Ensino nos terreiros

Tem o dia de pedir, tem o dia de falar.

Mãe Maria

Nessa seção, os Saberes do terreiro me remetem às orquestras de percussão, maracatus, ijexás e outros batuques negros para buscar essas epistemologias "outras". Buscando a benção do Mineiro Pau de Minas, Jongo do Rio de Janeiro, Congo do Espírito Santo, Olodum, Ilê Aiyê, Filhos de Gandhi da Bahia por serem outros condutores de sons negros volto aos batuques de candomblé, executados pelos ogans em seus atabaques sagrados e comandados pelas yalorixás.

O comando das yalorixás na execução desse batuque que compreende o penúltimo toque, será introduzido aqui nesta seção como regência de orquestra. Elas têm a batuta e elas orientam esse diálogo entre terreiros e escola como orientaram bispos e pastores ao longo de nossa história e atualmente com o ensino religioso confessional.

Pretendo aqui compreender seus pensamentos num resgate de dívida histórica com a parcela negra da população afro brasileira. Muitos terreiros trabalham com ações afirmativas de valorização da pertença e cultura negra. Espero contribuir com o debate sobre o ensino em si, laico e até religioso, mas que principie com o giro epistêmico defendido pelos decoloniais, representado pela fala e o saber das yalorixás.

Aprendendo no terreiro Tenda Espírita Cabocla Jurema de Mãe Maria de Jagum com Oxum

Ela dedica um dia da semana a educação dos filhos de santo. Esse processo se dá individualmente e se complementa com observações dos afazeres diários, nos outros dias da semana e em eventos. Esse processo obedece à questão de tempo de iniciação.

Para ela está claro o princípio fundamental da religião que Cappelli (2007) chama de revelação contínua, a permanente relação entre divindade e sacerdote através de revelações.

“Olha quem me deu sabedoria foi Deus e meu santo. Eu não vou pelo livro, eu vou por eles.”

Lúcia explica que o santo manda fazer de um jeito e assim ela vai aprendendo. Mãe Maria me disse que quando o primeiro filho- de -santo chegou ela já sabia o que fazer ainda que nem lesse o livro que seu zelador lhe dera.

“Filho- de- santo a gente tem que dar um dia pra eles, né? Pra ver a vida deles. Eu cuido muito dos meus filhos –de- santo. Que não pode casa com filho- de- santo com a vida toda virada de cabeça pra baixo, não é?”

O processo de ensino passa pelo que ela chama de coisa boa, que serve para melhorar a vida como um todo e tem as sanções para quem não aprende. Mas o fundamental é ter o orixá como ela diz:

“Ensinar coisa boa, né? Os que eu pude eu levei assim desde pequeno, esse Jaiminho vinha aqui era molequinho. Hoje tá um homem, tá rico, que ele é rico, ficou rico. Se falar que pessoa é de nação, que macumba é bagunça, é mentira, mau caminho ,é mentira. Eu falo: o importante é a pessoa ter o orixá, quando a gente tem o orixá...”

Lúcia explica como ela age quando o filho erra:

“Não tá seguindo a coisa direito, então minha mãe fala assim: -Eu já ensinei, mas não quer ter o trabalho.- Quer que tudo seja minha mãe? Não depende só da minha mãe...”

Quando se é criança o tratamento é diferente porque Mãe Maria não inicia crianças no sentido de começar a trabalhar, ter responsabilidade.

A criança tá aqui é mais pela uma doutrina. Aqui eu doutrino. Observa.Eu doutrino. Até essas meninas de 14 anos de cabeça virada eu doutrino. Mas eu doutrino porque tem muita criança aí que só acalma em minhas mãos. As mães não domina, não domina. É muita menina, hoje tá casada, trabalhando. Essas crianças pra doutrinar, os orixás da casa ,doutrinar. Essas crianças tá pros orixás da casa doutrinar. A criança escuta. Dou conselho, dou conselho. Tanto que alguma coisa com o que já saiu porque não aceita doutrina. Aí quando tá lá errado volta de novo. Eu falo que ainda não tá na hora de mexer com o orixá dele porque a pessoa também já pequena, né?Aqui eu não

gosto. Acho que pra mexer com orixá a pessoa tem que ter responsabilidade. Mas a religião traz umas coisas muito boas pras crianças, que eu tenho filho de santo aqui, filha de santo, que eu acho que é muito errado até dentro do santo, sabe? Que eu acho que dentro do santo tem que ir a Deus, tem que batizar os filhos, né? Tem que dar uma doutrina,mas não dá. Eu também como uma zeladora assim de santo, eu não gosto de tá me metendo assim na vida de filho. Eu faço a minha parte. Conversando, conversando, doutrinando com a criança. Que tem mãe aqui, eu falo pra elas: Que esse orixá que não vê isso? Porque o orixá também tem direito de ver as coisas. Não precisa trazer pra mim, você trabalha.[MÃE MARIA, Entrevista concedida a Alessandra Aguiar, Nova Iguaçu, 21, jun.,2014]

Lúcia, sua filha explica que a rotina da casa para os filhos- de- santo segue uma agenda e requer tomar notas e observar atentamente. Se aprende vendo fazer, tem que haver iniciativa, autonomia, respeito à hierarquia e compromisso de assumir e seguir.

Nossa casa é assim: durante a semana minha mãe atende segunda e quinta. Sábado é só para os médiuns. Que a pessoa não tem tempo, que a minha casa é muito cheia, então tem os clientes e o que a gente faz? Deixa os médiuns pro sábado. Então em dia de segunda e quinta são as pessoas que vem a procura de alguma coisa. É que nem aluno, tem uns que se interessam e outros que não se interessam. Sábado é dia da aula. Na hora que tem obrigação é hora do filho de santo colar na zeladora para aprender o que é aquilo ali. Mãe ,esse trabalho que a senhora tá arriando ali é pra que? Mas eles não se interessam. Aí a gente fica de braços cruzados. Mãe, pra que a senhora botou aquilo? Por que é assim? Tudo é uma hierarquia. Com um ano você vai tomar seu primeiro bori. Segundo,você vai aprendendo, terceiro, que nem escola, quando chegar no sétimo você tem que saber o oro do santo todinho. Você vai ter que saber reza de... reza de cortar , para Yansã, cortar...Todo mundo tem que ter seu caderninho. Eu falo que meu livro é de Pandora. Tem que anotar porque é muita coisa. A primeira coisa a aprender é a doutrina pra ver se a pessoa vai, pra sair é complicado. Não pode pegar a pessoa jogar dentro do barracão e falar : bota a roupa. Então se você quiser.[MAGALHÃES, ANA LÚCIA, Entrevista concedida a Alessandra Aguiar, Nova Iguaçu, 21, jun.,2014]

Aprendendo no terreiro de Mãe Ceci de Omulu com Iansã

Devia fazer cursos, cursos de que? De alfabetização religiosa. Sobre o que? Cultura negra. O que é cultura Negra?[MÃE CECI, Entrevista concedida a Alessandra Aguiar, Nova Iguaçu, 24, out.,2014]

Para Mãe Ceci há que se rever o próprio ensino nos terreiros com uma “reafrikanização” dos sacerdotes ,o que significa para ela ter conceitos afros .

Ela critica o modo como foi ensinada. Confessa que foi privilegiada a sua infância ,protegendo-a, mas discorda do rigor dos segredos porque se preocupa com o saber dos filhos. Defende mais abertura em prol da qualidade de saber.

O processo de aprendizagem e ensino para uma zeladora, não mãe- de-santo (ela não gosta da expressão mãe- de- santo) é uma espécie de mediação rigorosa onde a yalorixá atua diretamente com os filhos- de- santo e seus orixás. Ela diz ainda que cada pessoa obedece os preceitos de seu orixá e a mediação da zeladora.

Então eu creio que a minha personalidade como zeladora implica um pouco na personalidade dos adeptos. Porque eu tenho certas manias e preceitos aqui que são rigorosos. Nunca cobrei para ekedi nem ogan ser feito porque primeiro não sou mãe... nunca vou ser, de ogan nem de ekedi, porque quem faz ogan e ekedi são os orixás. Isso é de zelador. Zelador não faz ogan. Quem faz Ogan na minha casa é Omolu, quem faz ekedi na minha casa é Omulu. Dependendo da ekedi e dependendo do ogan, quando não é Omulu é Oxum.[MÃE CECI, Entrevista concedida a Alessandra Aguiar, Nova Iguaçu, 24, out.,2014]

O próprio saber de uma yalorixá para dona Ceci é considerado desapropriado por não ser cultura elevada para dar palestra em universidade, mas gostaria de divulgar o que sabe para além do terreiro. “Como também seria bom pra mim divulgar o que eu tenho de conhecimento na minha humilde condição e passar pra alguém.”

Ela conta como ensinava em seu terreiro, o conteúdo do ensino:

A princípio da casa quando foi fundada, eu dava aulas teóricas, folclóricas e também alguma coisa para as ekedis e para os ogans, embora as aulas fossem separadas em termos de preceitos. Posição, teoria, o que você faria, rezas pra isso, rezas pra...Eu comecei assim mas depois eu acho que estudar não é muito interessante, diversão.[MÃE CECI, Entrevista concedida a Alessandra Aguiar, Nova Iguaçu, 24, out.,2014]

Ao lembrar sua própria trajetória enquanto aprendiz no terreiro ela faz uma crítica ao excesso de segredos no passado e anuncia como poderia ser a formação dos próprios zeladores hoje. Para ela é fundamental lembrar a história da religião afro no Brasil e que o brasileiro é negro. Mais tarde, seu amigo lhe ensinou dando-lhe autonomia. Deu-lhe um livro.

“Ele não me ensinou me dando aula não, ele me deu livro da grossura, mais grosso assim. Ele disse: - Isso aqui tudo é seu.”

A educação das crianças em seu terreiro obedece a alguns princípios: “Não deixo crianças participarem das coisas. Só serão iniciados se porventura forem necessariamente obrigados serem iniciados por questões de saúde, espirituais. Não faço.”

Aprendendo no terreiro A casa do caçador de Mãe Sônia de Oxóssi com Oxumaré

Sempre oriento que Xangô é vida, Xangô é justiça, certinho com Xangô porque ele também se aborrece. Mãe Sônia ao se referir à educação do neto de quatro anos que é de Xangô. Entrevista concedida a Alessandra Aguiar, Nova Iguaçu, 11, nov.,2014]

Para Mãe Sônia começo perguntando o que as crianças podem aprender no terreiro:

As crianças, eles aprendem a cantar, eles querem ver o orô, são as matanças, cabrito, galinha e como eles são assim novinhos... aí a gente não deixa eles participarem mas, reza, os cantos, as danças, a gente deixa eles participarem. Eles aprendem a cantar ,a rezar, aprendem a disciplina, a tomar as bênçãos, a dançar, as palavras, de que santo eles são, eles pertencem. Os conhecimentos aos pouquinhos do que é a espiritualidade, do que é o candomblé.[Mãe Sônia, entrevista, Entrevista concedida a Alessandra Aguiar, Nova Iguaçu, 11, nov.,2014]

O modo de ensinar é baseado na conversa que ela e o filho, babalorixá, mantém juntos no dia-a-dia. Eles avaliam o aprendizado a medida que os filhos de santo vão permanecendo e realizando suas obrigações e participando da rotina do terreiro:

Conversando. Peço. Eu e meu filho porque meu filho fala mais do que eu. O Binho fala muito e ele gosta de explicar, daí ele não me dá espaço. Aí por isso por ele falar até melhor do que eu, dei essa tarefa pra ele fazer. Ele faz assim: ou na hora do café da manhã, ele já aproveita que tá todo mundo ali tomando desjejum, aí a gente bate aquele papo ali gostoso. Aí leva assim na brincadeira, tem aquele ou na hora do almoço, né?Aí a gente bate aquele papo assim legal já ensinando ,é momentos de ensinamentos. Pelo desenvolvimento eu avalio. A Yasmim fez quatro anos, desenvolvimento deles. É. Ela fez quatro aninhos. A gente nunca pegou a adjá e deu na mão dela e ela já... Ela foi lá e pegou. Quando foi um dia vi a Yasmim com adjázinho na mão (sino) e chorando que queria trocar a roupa, pedindo pra mãe. E fiz um com um pedacinho de retalho um alakazinho pra ela. Ela vestiu aquilo e ficou feliz da vida! Foi até na Mãe Vera, chamou muita atenção de Mãe Vera, ela muito moreninha, pequenininha, já desenvolvendo a parte do conhecimento ekedi. Aí minha mãe Vera: “Essa menina é ekedi.” Ela é, ekedi de Omulu. Quando os filhos erram nós chamamos ele em particular. E eu ou meu filho ensinamos. Você fez isso, isso ,isso e não está certo ou você desce ou. Aí ele chora, chora, pede desculpa e o tempo passa, os dias e ele faz a mesma coisa. E quando se comportam bem.Aí a gente parabeniza. E

observa... E aquele filho que se comporta mal a gente procura dar uma responsabilidade a ele.[MÃE SÔNIA, Entrevista concedida a Alessandra Aguiar, Nova Iguaçu, 11, nov.,2014]

Mãe Sônia acredita que a educação no terreiro é para a pessoa ter um futuro melhor. E pergunta:

Tá errado? Futuro melhor de tudo, de educação, de profissão, de saúde, de conhecimento dentro da religião que ele segue, que ele abraça. Porque se você tá dentro de uma religião e você não a conhece, não dá valor aquilo que seus pais deixaram quando você foi educada..[MÃE SÔNIA, Entrevista concedida a Alessandra Aguiar, Nova Iguaçu, 11, nov.,2014]

Aprendendo no terreiro de Mãe Vera de Tinguá de Ayrá com Oxóssi

Acho que o dom ,o prazer, a gente descobre o dom pelo prazer de exercer a sua profissão, não que ser babalorixá ou yalorixá seja profissão, mas é como se fosse um psicólogo sem diploma porque são muitas cabeças, cabeças que eu digo são assim, são muitas pessoas de cabeças complicadas, pessoas teimosas, pessoas que querem pra si aquilo que não é bom pra elas, então você tem que usar de psicologia, tem que usar de tolerância e o mais importante direcionar.[MÃE VERA DE TINGUÁ, Entrevista concedida a Alessandra Aguiar, Nova Iguaçu, 19, out.,2014]

Para ela o ofício de ensinar em terreiro é difícil. A religião serve para fortalecer na vida, para aprender a observar o curso da natureza e sua relação com a vida.

Um terreiro de candomblé as pessoas já estão praticamente crescidas. O bom quando é criança já vem na doutrina, fica até mais fácil, quando uma criança é doutrinada dentro de uma casa de santo, a reação dela é totalmente tranquila porque já sabe a hora que tem que abaixar, a hora que tem que bater uma salvação a orixá, chamamos de paó, fica mais fácil saber a hora que pode conversar, a hora que não pode conversar e já uma pessoa adulta você tem que passar todos esses ensinamentos.[MÃE VERA DE TINGUÁ, Entrevista concedida a Alessandra Aguiar, Nova Iguaçu, 19, out.,2014]

Mãe Vera de Tinguá conta que aprendeu sem querer, relutou muito porque não queria ser yalorixá, mas reconhece que a aceitação é um processo de aprendizagem também e que aprende até hoje mesmo sendo yalorixá.

Abri meu coração, fui sincera e foi isso que aconteceu logo em seguida, foi realmente, eu já era iniciada, mas foi a rebeldia, eu não aprendi nada aonde eu me iniciei, fui aprender ,quando tomei a obrigação de três anos, aí então já com seis, então fui começar, para aprender, candomblé você tem 50 anos de feita, mas você ainda está aprendendo, a vida é um eterno aprendizado, todos os dias você aprende, não pensa você que se uma yalorixá disser pra você que ela sabe tudo, tenha certeza que ela não pode afirmar isso porque nós aprendemos até com uma criança que acabou de nascer..[MÃE VERA DE TINGUÁ, Entrevista concedida a Alessandra Aguiar, Nova Iguaçu, 19, out.,2014]

O modo de ensinar no terreiro e o que é fundamental aprender para ela é:

Alguns tem um caderno, porém candomblé na verdade é como uma missa na igreja. Você aprende mesmo é praticando, a prática que vai te levar ao aperfeiçoamento, a prática que vai te mostrar os erros, onde você tá indo certo e onde você tá indo errado. A prática somente a prática, porém é muito importante que se anote porque se perde, muitas pessoas morrem e não dá tempo de passar aquilo que aprendeu. Alguma coisa quando uma pessoa de idade morre nós lamentamos muito porque aquela pessoa ali com certeza não teve tempo de passar tudo que ela sabe.

É fundamental aprender o respeito, ele abre a porta da disciplina, da tolerância e abre a porta da paciência, é preciso ter paciência, é preciso ter tolerância, preciso olhar para o irmão como se fosse a si próprio.[...] Muitas vezes você inicia três, quatro pessoas e duas vão e prosperam na vida e as outras duas talvez continuem a mesma coisa ou até andem mais para trás. Se eu te joga uma pedra você me joga um pedregulho, no fim é uma guerra que perde o sentido. É preciso que aja uma trégua de uma das partes pra olhar onde tá errado, onde é o erro, pra poder recomeçar novamente. Quando alguém te ofende você tem que contar até é três, 10,1000 porque hoje estava tendo um sol com calor de 38 graus e se olhar pro céu e disser assim:- Ah Deus, cai chuva.- Não vai cair imediatamente e assim é a vida. Muitas coisas que você gostaria que fossem imediatas, mas tudo é como a natureza, tem o seu tempo e sua hora.[MÃE VERA DE TINGUÁ, Entrevista concedida a Alessandra Aguiar, Nova Iguaçu, 19, out.,2014]

Aprendendo com Mãe Vera de Belford Roxo, de Yemanjá com Omulu

Mãe Vera está construindo seu terreiro apesar de ter décadas como yalorixá. Ela atende os filhos- de- santo e quem a procura em casa. Para ela é necessário estudo e desígnio do orixá para exercer o sacerdócio. Mãe Vera diz que o ensino religioso em terreiro vem da sua relação com a espiritualidade.

Você tem que estudar e conforme você vai estudando a espiritualidade vai vendo quem você é como é que é seu coração, pra poder já te colocar em algum lugar pra trabalhar. Não é você que escolhe, não é as pessoas, é a espiritualidade.

Andei uma época da minha vida, vamos dizer assim, correndo disso. Porque você sabe que tratar com gentes, com cabeças diferentes é muito difícil. Então você

tem que pedir ajuda primeiramente de Deus e depois dos Orixás porque pra tudo que você falar as pessoas acredite naquilo. Pra que tudo que você fale seja acreditável diante dos olhos dos outros, tá?[MÃE VERA DE BELFORD ROXO,Entrevista concedida a Alessandra Aguiar, Belford Roxo,30, out.,2014]

Para ela iniciação de criança é um caso a estudar na sua especificidade:

A iniciação dela é um mistério, vamos dizer assim. Tem que ter uma pessoa responsável por ela. Tem que ter um orixá pra batizá-la e outro irmão da casa, vamos dizer assim, até ela fazer sete anos ela vai ter que aprender as coisas mas vai depender da capacidade dela. Mais pra frente pode incorporar.A não ser que esteja muito aflorado e necessário que manifeste mas pode vestir ela igual ele, ela dançar pra ele, só se for mesmo da natureza dela.[MÃE VERA DE BELFORD ROXO,Entrevista concedida a Alessandra Aguiar, Belford Roxo,30, out.,2014]

Ela acredita que as ações dos terreiros deveriam ter por objetivo a união: “Seria bom que todos fizessem uma ação comunitária. Em vez de se fechar. Mãe Beata faz ação social, aula de computador, de dança afro, yorubá.”

As yalorixás corroboram aquilo que Cappelli diz sobre a revelação contínua, a orientação é através da oralidade e individualizada das entidades com suas filhas. Elas trazem tantos elementos não pensados nesses desafios que se impõem no cotidiano. O diálogo com outras crenças, o sincretismo declarado e aceito ,recomendado e que encontra eco na ação do padre, que reconhece o santo do candomblé e esconde-o embaixo do seu, tornando tudo uma coisa só, mas noutra perspectiva, o dominante reconhece o deus do dominado e cultua escondido. A partilha do deus como único que irmana todos na fé. A ancestralidade que recorda e reverencia a história da constituição do candomblé na diáspora com o transplante religioso e a luta sem trégua pelo direito de culto.

4.3 Modernidade, eurocentrismo e educação escolar.

Delegado Chico Palha, sem alma e sem coração/não quer samba nem curimba na sua jurisdição./Ele não prendia/só batia.(...) Os malandros da Portela, da Serrinha e da Congonha/pra ele eram vagabundos e as mulheres sem vergonha.(...) A curimba ganhou terreiro/o samba ganhou escola/ele expulso da polícia vivia pedindo esmola.

Nilton Trampolim e tio Hélio-1938

A discussão dos conceitos de modernidade e eurocentrismo se darão a partir da leitura de Quijano, Dussel e Casto Gomes (2005). Os primeiros conceituam modernidade destacando equívocos, o deslizamento semântico e a invenção ideológica que cunharam o termo Europa moderna, que conhecemos hoje. Castro Gomes pontua alguns ideologismos desses.

Para compreensão do fenômeno e pressupostos teóricos que nos orientam ainda hoje na educação faz-se necessário esse debate que desconstrói a universalidade dos conhecimentos da matriz europeia, o paradigma moderno da ciência e a pós- modernidade, que o critica, mas não se estende em direção a violência imposta por ele nem questiona o eurocentrismo que o conforma, negando os demais modos de conhecer.

Quijano (2005,p.1) diz que “a globalização em curso é, em primeiro lugar, a culminância do processo que começou com a constituição da América e do capitalismo colonial/moderno e eurocentrado como um novo padrão de poder mundial.”

Um dos eixos fundamentais desse padrão de poder é a classificação social do mundo a partir da ideia de raça, que vem da nova experiência vivida na colonização da América. Esse encontro com a diferença dos colonizados cria a racionalidade do poder mundial, o eurocentrismo, perspectiva de conhecimento que se pretende universal, desautoriza todas as outras que não sejam oriundas do grupo europeu se autodeclarando emancipadora.

A racionalidade da modernidade se baseia na missão emancipadora planetária e justifica a prática irracional de violência nesse processo, constituindo o que Dussel chamada de núcleos racionais “intra forte e ad extra”, respectivamente. Dessa forma ela realiza o processo irracional que se ela não vê. “Ou seja, por seu conteúdo secundário e negativo mítico, a Modernidade é justificativa de uma práxis irracional de violência. “Seu mito compreende: posição eurocêntrica justificada pela ideia de superioridade; missão civilizadora; processo educativo de desenvolvimento é do modelo europeu; a violência é necessário para civilizar; violência é quase sacrifício ritual; o incivilizado tem uma culpa; os sacrifícios são inevitáveis. A assunção do Mito moderno desvela seu lado irracional visto que se apoia justamente na racionalidade. Em nome da civilização a modernidade sacrificou o outro.

Portanto na Modernidade a classificação racial ordenará os lugares de europeus, índios e negros de forma radical, ela incidirá sobre as formas de trabalho, em torno do capital e do mercado mundial. Ela orientará as relações mais tarde com as populações criollas e impregnará o mundo de racismo com nova roupagem, baseado sobretudo em fenótipos e cor da pele.

Este paradigma moderno de poder mundial e de conhecimento surge, se configura como universal com a colonialidade do poder, que suplanta o colonialismo.

Para isso nos deteremos no conceito de modernidade, de Dussel (2005,p.4).Para ele há dois conceitos de modernidade:

“O primeiro deles é eurocêntrico, provinciano e regional. A modernidade é uma emancipação, uma saída da imaturidade por um esforço da razão como processo crítico, que proporciona a humanidade um novo desenvolvimento do ser humano.”

Ocorre na Europa no século XVIII com a Reforma, a Ilustração, a Revolução francesa e o Renascimento, ou seja, parte de eventos históricos de países europeus como França, Itália, Alemanha e Inglaterra.

O segundo conceito de modernidade proposto por ele e outros teóricos tem um sentido mundial Dussel (2005,p.4):

[...] consistiria em definir como determinação fundamental do mundo moderno o fato de ser (seus estados,exércitos,economia,filosofia,etc.) “centro” da história mundial. Ou seja, empiricamente nunca houve história mundial até 1492(como data do início da operação do sistema mundo).Antes dessa data os impérios e sistemas culturais coexistiam entre si. Apenas com a expansão portuguesa desde séc., que atinge o extremo oriente no sec.XVI,e com o descobrimento da América hispânica, todo o planeta se torna o” lugar” de “uma só” História Mundial.(Magalhães -Elcano realiza a circunavegação da Terra em 1521).

Para ele a conquista da América com a expansão portuguesa e a extensão dos domínios ao extremo oriente, com a Espanha controlando a igreja e com o mercantilismo que abrem caminho para a segunda etapa da modernidade, então os determinantes que ocorrem em torno disso, em um século e meio são efeitos da modernidade iniciada com o descobrimento, eles que congregam como marcos a revoluções inglesa e a Ilustração. Esse conceito que parte da Espanha e de Portugal com sua expansão, com a Inquisição, inauguram um novo momento em que o Atlântico irá se tornar importante como fora o Mediterrâneo.

Em Henrique Dussel (2005)também vemos que o conceito de Europa sofreu um deslizamento semântico. Ela não era ocidente. A Europa foi considerada bárbara pelos gregos enquanto Egito e Turquia eram considerados desenvolvidos. Ásia e a África, não eram plenamente humanas mas bárbaras também não eram. A noção de pertença ao ocidente do era

do império romano. O império helenista era oriental, a guerra imperial romana cristã era contra o mundo árabe muçulmano, Aristóteles tinha mais consideração dos árabes que dos cristãos, a universalidade que chega do Pacífico ao Atlântico é turco muçulmana, nem a universalidade dos helenistas tem tanta amplitude. A visão da Europa como periferia estendem-se até o século XVIII. A noção “unilineardiacrônica Grécia-Roma e Europa” é do modelo ariano/ racista/ romântico/ alemão, do fim do século XVIII.

A novidade da fusão ocidental latina unida ao grego oriental contra o turco esquece da origem helênico-bizantina do mundo muçulmano e gera a “falsa equação ocidental= helenístico +s romano + cristão” .Dussel (2005,p.3).

Tem início a ideologia eurocêntrica do romantismo alemão com essa equação. A verdade é que a Europa latina estava sitiada pelo mundo muçulmano. Era periférica, secundária, ficava no extremo ocidental do continente euro-afro-asiático.

O lugar geopolítico a desloca do centro, e as histórias dos reinos eram justapostas e isoladas (mundo meso-americano ou inca na América, Sião, a romana ,persa reino hindu, da China). Além disso a Europa vivia no feudalismo, o mundo islâmico-judeu era a parte avançada do Mediterrâneo, a cultura helênica moderna era mantida nele. Só a derrota do Islão, a invasão da América e o deslocamento do mercado mundial e centro de atividade cultural que vão empoderar o norte europeu. Assim observamos que nem nas ciências e tecnologia, o argumento de patente moderna europeia propagado e aceito mundialmente se sustenta.

Essas contradições confirmam a tese da origem do sistema mundo, da História Mundial a partir da América e não da Europa como unidade em si, Dussel(2005,p.6) afirma: “A modernidade como paradigma de vida cotidiana, de compreensão da história, da ciência e da religião surge no final do século XV e com a conquista do Atlântico.”

Analisando as contribuições de Quijano (2005) sobre a modernidade e eurocentrismo, ele diz que os europeus se declaram autocriadores e protagonistas da modernidade. Modernidade entendida como racionalização e secularização negadas às outras culturas. Dirá que atualmente existe um sistema- mundo global pela primeira vez na história da humanidade congregando elementos comuns à todos: colonialidade do poder, capitalismo e eurocentrismo .As heterogenias que foram criadas na modernidade como família burguesa, estado- nação, empresa e racionalidade eurocêntrica se juntam à isso.

Destacará também como Dussel que é na América que raça fará a articulação de todas as formas históricas de controle do trabalho, de recursos e produtos que estarão em torno do capital e do mercado mundial. Raça vai determinar o papel dos não-brancos. Branco será o

que é diferente da cor e traços fenotípicos dos indígenas e dos negros. O capitalismo será a nova estrutura de controle de trabalho aliada à cor.

Nessa perspectiva o eurocentramento vai estabelecer que a racionalidade é o eurocentrismo e que para além da colonização haverá a colonialidade, novo padrão de poder mundial. Assim haverá servidão, escravidão e salário na América simultaneamente, criam identidades-geoculturais, referente ao grupo europeu dominante, expropriando culturalmente nas invasões, na repreensão de outras formas epistêmicas e de racionalidade, e na imposição da cultura dominante.

Europeus desenvolverão a tese da sua própria supremacia racial diante do mundo, ao aliar etnocentrismo colonial à classificação racial universal inaugurarão a “natureza” superior. Criarão outra perspectiva nova de conhecimento, a nova perspectiva temporal da história que re-situa os colonizados, suas histórias e culturas no passado da humanidade, cujo futuro será a Europa, o eurocentrismo.

Quijano (2005,p.12) diz que o “Eurocentrismo é perspectiva e modo concreto de produzir conhecimento vinculada ao padrão mundial de poder colonial /moderno, capitalista e eurocêntrico.”

A perspectiva eurocêntrica contará também como evolucionismo e o dualismo articulados, que vão ligar raça à progresso baseando-se nas teorias de grandes expoentes do período, nesse sentido de justificar a centralidade que terá a racionalidade moderna na ordenação do mundo.

Raça também foi explicada pela descendência de Noé, operando no sentido de situar a Europa na civilização e no futuro e as outras raças no passado onde há o primitivo e o civilizado. Porque nessa perspectiva a Europa descende do filho amado de Noé, enquanto África do filho amaldiçoado. Assim tanto as relações capitalistas que promovem a servidão e a escravidão, quanto o sistema político, que ao se formar não garantirá um conceito de Estado-nação porque operará no sentido de extermínio e não de promoção de homogeneidade e cidadania com os não brancos, beneficiarão os brancos. Haverá massiva imigração europeia e os países de maioria indígena ou negra terão estado independente e população colonial e colonialismo interno simultaneamente.

Vale citar como exemplos: Brasil após genocídio cultural de indígenas e negros e extermínio físico, continuados posteriormente sob o silêncio de sua ideologia de democracia racial. Outros países latinos americanos que vão manter o colonialismo interno, serão Colômbia e Venezuela também. No Peru, Equador, Guatemala, América Central e Bolívia também haverá genocídio da população.

O cone sul ,Chile, Argentina e Uruguai ,vai homogeneizar a população através da promoção do extermínio da população não branca e do incentivo a intensa imigração europeia.

O Haiti e Peru terão diferenças consideráveis de formação colonial devido a grandes revoluções que também acontecerão no México e Bolívia.

Apesar de não constar dos livros didáticos de história nem dos calendários oficiais o período colonial americano será marcado por revoltas das populações negras e indígenas.

Essas lutas históricas culminarão com conquistas atuais como o caso do Equador, que através da luta histórica da população indígena tem entre suas conquistas o uso do termo interculturalidade (termo utilizado pelo movimentos indígenas desde 1990 de acordo com Walsh)incluído em sua constituição e no documento do estado plurinacional, tem a universidade indígena que tem como fundamento principal a tradição indígena em articulação com outros saberes. A Bolívia também avança no século XX nessas questões de luta contra a colonialidade que vem a ser a forma onde o colonialismo vai perdurar para além das relações coloniais com a Europa.

Essas respostas e insurgências ,conquistas e reivindicações, revoluções e revoltas são chamadas diferença colonial como veremos na seção seguinte. Diferença essa enunciada ,vvida e negada como direito humano e cultural pela modernidade. Esse panorama da conformação da modernidade na América mostrou que raça foi instrumento fundamental de dominação capitalista. Para Dussel (2005,p.6) essa outra face da modernidade embaçada pelo mito tem ainda que “descobrir-se inocente do sacrifício ritual e julgar a modernidade como culpada da violência sacrificadora, conquistadora originária, constitutiva, essencial.” Assim superaremos a modernidade.

A contribuição de Gomes (2005) será no sentido de pontuar mais algumas questões silenciadas. Ao analisar a teoria marxista, o estudo do Orientalismo e estudos pós-coloniais ele vai enumerar e discutir uma série de equívocos, supressões, desvios, descon siderações nas teorias que defendem o paradigma moderno ou que são fruto dele. O orientalismo estudado por diversos autores também veio reificar a Europa como centro mundial e o oriente como passado da civilização.

Os marcos da modernidade defendidos pelos eurocêntricos são a revolução francesa, a reforma protestante e a nova ciência mas, estes marcos não se deram na Espanha que foi a primeira a expandir domínios e colonizar. Esse domínio espanhol inaugura a modernidade e mais tarde outros países do centro europeu como Itália, e Portugal juntas a Espanha vão dividir o mundo deflagrando sua teologia cristã humanista e o renascimento. Holanda,

Inglaterra e França e Alemanha farão a Segunda modernidade defendida por Gomes ,haverá a colonização do sul da Ásia, da Índia e do sul do Saara.

A teoria judaico-cristã na idade média, fará crer que África, Ásia e Europa são descendência de três filhos de Noé, sendo Cam da África amaldiçoado e Sem da Ásia também, só restando Jafé, o amado, do qual descenderá a Europa. Mas segundo Mignolo era uma cristandade marginal à essa época. O ocidente de Jafé era também a Europa da mitologia grega, é incivilizada e não-humano.

Com o surgimento da América, ela, apesar da geopolítica, se torna extensão da Europa no intuito de ser civilizada pela mesma. E é chamada de ocidente.

Em fins do século XV, o imaginário do sistema mundo moderno colonial, termo emprestado de Glissant (1997), onde imaginário é: “construção simbólica diante da qual uma comunidade (racial, nacional, imperial, sexual, etc.) se define a si mesma”, já tem consistência.

Gomes (2005,p.3) diz que esse imaginário tem uma interioridade construída pelos letrados, viajantes, estadistas, funcionários eclesiásticos e pensadores cristãos para a civilização ocidental e uma exterioridade. A exterioridade que não é de fora: “A partir do século XVI com o triplo fato da derrota dos mouros, expulsão dos judeus e da expansão hispânica,mouros,judeus e ameríndios (e com o tempo os escravos africanos) todos eles passam a configurar no imaginário ocidental cristão, a diferença,(exterioridade) no interior do imaginário.”

Mais tarde a China será incluída nessa exterioridade também. Assim o discurso colonial, suas diferenças internas, o Norte da Europa e as respostas das comunidades que o imaginário ocidental envolveu para definir-se vão se consolidando.

A modernidade e ausência da diferença colonial, só concebe o imaginário do seu próprio ponto de vista. Um exemplo é a historia das ideias na Europa.

O hemisfério ocidental é outro conceito que marca uma posição ambígua para Mignolo, onde a América é a diferença e a mesmice. É outro hemisfério e ocidental. É diferente da Ásia, da África.

No cenário da escravidão, no circuito comercial do atlântico, que torna-se sinônimo de escravidão a negritude. A modernidade inseriu descendentes de europeus na Américas, os criollos. De acordo com Mignolo (2005,p.7) assim surge a consciência criolla, que abrange o conflito entre o criollo (branco, negro, mestiço) tanto da escravidão negra como dos imigrantes europeus. Isso configura a colonialidade do poder. E as respostas da diferença colonial, com relação a programada e exercida pela colonialidade de poder. “Gerou um

duplicidade de consciência. A subalternidade colonial gera a diversidade de consciência dupla...É consciência vivida na diferença colonial é dupla porque é subalterna...A dupla consciência em suma é uma consequência da colonialidade do poder e a manifestação de subjetividades forjadas na diferença colonial.”

A consciência criolla negra era da escravidão, a branca dos emigrados e colonizadores. A negra era consciência racial e a branca geopolítica. A diferença colonial foi o colonialismo interno, ele é a diferença colonial exercida pelos líderes da construção nacional. Os brancos vão passar a ter a consciência criolla, pós colonial, independentes, vão exercer o colonialismo com ameríndios e negros. Negaram a Europa mas não a europeidade, eram americanos diferentes dos outros, índios e negros.

Com a Europa a consciência era geopolítica, refere-se ao sentido geopolítico de sua fundação e formação, e com a população interna era consciência racial. Também haverá de acordo com interesses, a homogeneização do imaginário nacional na celebração da mestiçagem.

Essa mentalidade medieval produzirá até mapas nessa perspectiva da Europa como centro, outrora fora Jerusalém, outrora foi árabe com centro no mundo islâmico. A centralidade da Europa fará das outras regiões, periferia. As formas de produção de conhecimento serão nessa perspectiva hierarquizadas porque trata-se de oriente/ocidente/passado/futuro/branco/ hétero/cristão/europeu/indígenas e negros sem alma/orientais do passado.

Examinando o movimento que se chamou pós-modernidade, ele não reconhece a colonialidade do poder e a diferença colonial. Nesse sentido que Dussel (2005p.6), propõe a transmodernidade, transcendendo a razão moderna numa assunção de sua violência e de seu eurocentrismo:

Trata-se de uma “Trans-modernidade” como projeto mundial de libertação em que a Alteridade, que era co-essencial à Modernidade, igualmente se realize.(...) A “realização” seria agora a passagem transcendente, na qual a Modernidade e sua Alteridade negada (as vítimas) se co-realizariam por mútua fecundidade criadora. O projeto transmoderno é uma co-realização do impossível para a Modernidade; ou seja, é co-realização de solidariedade, que chamamos de analéptica, de Centro:/Periferia, Mulher/Homem, diversas raças, diversas etnias, diversas classes, Humanidade/Terra, Cultura Ocidental/Culturas do mundo periférico ex-colônia etc. Não por pura negação, mas por incorporação partindo da Alteridade.

Nessa perspectiva a educação escolar que se desenvolveu no mundo e na América sob essa concepção eurocêntrica ainda tem seus aportes em toda essa ideologia e organização mundial. Quijano irá mais além e dirá que a globalização é a culminância do processo oriundo

da constituição da América e do capitalismo colonial/moderno e eurocentrado como novo padrão mundial de poder.

Ela persiste. Sendo culminância do capitalismo colonial/moderno vai refinando o padrão de poder com os meios de comunicação de massa que nos liga instantaneamente nas mesmas prateleiras sem revelar o que nos caracteriza ainda cultura a racionalidade moderna.

Toda nossa formação requer ainda que nos entendamos inocentes do sacrifício ritual e não merecedores. Os conhecimentos tradicionais, ancestrais permanecem negados.

A educação escolar com pressupostos eurocêntricos vai nos formar racistas. Educados nessa base o valor de tudo será a Europa. Na assunção e reconhecimento da missão civilizadora da modernidade se desconsidera a violência colonial. O bloco Atlântico norte pensando vai recolocar a América longe do ocidente e assim ela terá consciência da exterioridade com movimentos indígenas e força criolla. Hoje patentes europeias de estudo da vegetação e outros recursos latino americanos dão o tom da colonialidade em voga.

Na educação os conhecimentos tradicionais que essas empresas europeias acessam na preservação ambiental e na relação com o lugar poderia nos situar dentro das nossas próprias culturas. São pistas da interculturalidade que nos faria dialogar com o que falta nos conhecimentos eurocêntricos. Mas permanecem hierarquizados com as patentes que eles fazem do produto latino americano.

Quando comunidades tradicionais reivindicam lugares sagrados, se erguem contra desvios de cursos de rios, quando nossos filhos dizem que nosso país é jovem e vai se desenvolver sem se dar conta de tesouros intactos entregues ao colonizador, porque na tradição eles são preservados pela concepção do uso da natureza, quando reivindicamos cotas raciais e julgam a legalidade diante dos indicadores sociais e do que nem foi contabilizado há séculos-milhões de vidas escravizadas a menos de dois séculos- e tudo isso ensinado, repetido, reproduzido na escola, faz pensar como o autor que fala da inexistência de muitos conflitos quiçá não houvesse modernidade.

4.4 Colonialidade/Decolonialidade: buscando epistemologias “outras”

Vai passar nessa avenida um samba popular/Cada paralelepípedo da velha cidade essa noite vai se arrepiar/Ao lembrar que aqui passaram sambas imortais/Que aqui sangraram pelos nossos pés/Que aqui sambaram nossos ancestrais. Num tempo página infeliz da nossa história/Passagem desbotada na memória/Das nossas novas gerações/Dormia a nossa pátria mãe tão distraída/Sem perceber que era subtraída/Em tenebrosas transações. Seus filhos erravam cegos

pelo continente/Levavam pedras feito penitentes/Erguendo estranhas catedrais/E um dia, afinal, tinham o direito a uma alegria fugaz/Uma ofegante epidemia que se chamava carnaval/O carnaval, o carnaval/Vai passar, palmas pra ala dos barões famintos/O bloco dos napoleões retintos/E os pigmeus do boulevard/Meu Deus, vem olhar, vem ver de perto uma cidade a cantar/A evolução da liberdade até o dia clarear. Ai, que vida boa, olará/O estandarte do sanatório geral vai passar/Ai, que vida boa, olerê.

Chico Buarque, 1980

Essa canção me ajuda a ilustrar os conceitos de colonialidade e decolonialidade apesar de ser mais contemporânea do que os nascimentos da colonialidade. De alguma forma a ditadura, contexto da criação da canção lembra muito colonialismo interno, não interracial, mas o subjetivo, que houve entre brancos também na ditadura e lembra a escravidão negra porque dentro de arcabouço legislativo vai permitir o extermínio do outro.

Na canção, uma história com paralelepípedos como testemunhas ensanguentadas, uma pátria mãe subtraída, filhos levando pedras errantes pelo continente na construção de estranhas catedrais, a página infeliz da história desbotada da memória das novas gerações e finalmente um dia de carnaval onde desfilam vilões colonizadores e vítimas colonizadas-barões famintos. Se não temos o cenário propício para o desvelo da colonialidade nos versos que cantam a liberdade, na evolução dela, o que temos? Mas ela não se estabelece no meu entender.

Nós ainda saudamos os colonizadores, ainda desumanizamos os indígenas e negros. Nós os aceitamos como personagens de carnaval. Nossos ancestrais coletivos definitivamente são portugueses e espanhóis.

Dessa forma somos acusados de sermos racistas às avessas ou de chamar de preconceito racial, o que é simplesmente preconceito social, apesar dos indicadores sociais, somos racistas às avessas se denunciarmos a invisibilidade ou folclorização de nossa cultura e história. Será a imagem distorcida no espelho da modernidade/colonialidade de Quijano?

Atribuir normalidade às pessoas ou retirar delas essa normalidade com palavras e expressões arraigadas em nossa cultura como “cabelo ruim, trabalho de preto, tuas negas, macumba” entre outras, já normais se não fosse a resistência vem da crença na superioridade de raças, que nem existem e permanecem, e da ordenação do mundo a partir disso.

Evocar Estácio de Sá, para entregar as chaves da cidade ao prefeito após 450 anos e não causar constrangimento? A ideia mítica moderna é dada, é naturalizada, os colonizadores foram missionários que salvaram da escuridão sem fim quem vivia de acordo com as próprias

tradições primitivas, almas indígenas e negras que não constam, apesar do descobrimento de suas ossadas, da história moderna.

Queria explicar a história com o samba enredo da Mangueira 1988: “Sonhei que Zumbi dos Palmares voltou...Pergunte ao criador quem pintou essa aquarela/ Livre do açoite da senzala /Preso na miséria da favela.” Mas essa canção também diz que o negro é rei da escola de samba...

A colonialidade então é esse legado racista, é o reflexo distorcido no espelho eurocêntrico que Quijano (2005) alude, onde se distorce as imagens ameríndias e africanas e de seus descendentes promovendo uma colonização constante do pensamento.

O candomblé, o samba, as lutas negras por igualdade de direitos, os gays e lésbicas, as mulheres, podem amargar aparições determinadas na sociedade, apenas. O livro didático, os currículos, as reportagens, as universidades, as escolas vão realimentando as políticas e visões excludentes.

O colonialismo foi padrão de poder entre povos distintos em territórios distintos. Mas Maldonado-Torres (2009) diz que o pensamento filosófico decolonizador é tão velho quanto ele. Com o genocídio indígena e a escravidão negra sem precedentes na história da humanidade durante a colonização se inventou uma forma de poder e de ser no mundo. Mas se criou o desejo irreprimível e as lutas para construir um mundo mais humano dando duas bases para o pensamento filosófico descolonizador, negativa e positiva, horror e desejo.

A partir de termos como colonialidade e colonialismo e emancipação, independência e liberação, e descolonização e colonialidade, o autor fala das lutas que tentaram formar um mundo pós-colonial nos movimentos de independência do século XIX e XX. Para ele zapatistas, queda do império soviético, entre outros são exemplos de um mundo possível de ser construído e a ruína do modelo de civilização por outro lado demonstra a crise do mundo moderno colonial.

Ele identifica três movimentos chamados giro decolonial, como houve o copernicano, paradigmático, pós-moderno, os decoloniais também são, e figuram correntes de pensamento e ações de grande envergadura que desafiam a forma colonial de pensar.

No colonialismo moderno, diferente da idade média, o descobrimento da América promete o paraíso aqui na terra com o desfrutar da terra e dos habitantes.

Esse colonialismo que surge com o renascimento europeu, terá continuidades e descontinuidades com a idade média nas formas de ser, poder e saber, permanece entre descobridores e descobertos muito mais além do que foi para cristão e não-cristãos da idade

média. Na falta de religião do colonizado achará o indício de que não podem relacionar-se com deus e não tem alma.

O colonialismo europeu findando deixará o colonialismo interno e esses deixarão como legado a colonialidade do poder, do saber e do ser.

A colonialidade permaneceu. Para Maldonado-Torres (2009, p.2)

Ela se refere a relações de poder e concepções de ser e de saber que produzem um mundo diferenciado entre sujeitos legitimamente humanos e outros considerados não só como explorados ou dependentes, sim fundamentalmente como dispensáveis, sem valor, ou com denotação negativa e exóticas nas distintas ordens da vida social.

A descolonização será a interrupção dos processos de violência simbólica, epistêmica e material através dos quais se tenta instaurar a humanidade do humano em todas as ordens da existência, das relações sociais, dos símbolos e do pensamento. Existiu como desejo, ideia e projeto que se torna efetivo nos séculos XIX e XX.

A emancipação para o autor pode ser visa quando a burguesia rompe com a monarquia europeia, emancipação com o fim da escravidão e com a independência, liberação das colônias europeias, liberação também no sentido sociológico, teológico, filosófico. Assim descolonização compreende essas três frentes de liberdade, refere-se ao colonialismo e também ao projeto de luta para constituição humana do liberto.

A decolonialidade refere-se a colonialidade e a reconstrução do mundo, nível subjetivo e estrutural das amarras da realidade da colonialidade, a liberação dos povos e individuais.

O giro decolonial parte de um outro sujeito, violentado, transformado em mercadoria, exterminado. Maldonado-Torres cita Túpac Amaru, Túpac Katari entre outros e compara com Bartolomeu de Las Casas. Para ele só os colonizados representam o giro decolonial porque os teóricos não tiveram experiência de luta contra a colonialidade, essa ação ética e solidária vivida. Eles afirmam e recuperam radicalmente sua humanidade oferecendo outra concepção forjada na sobrevivência e transformação diante da colonialidade.

Assim o autor dirá que giro decolonial é legítimo na revolução haitiana, no último congresso pan africano. O segundo giro colonial é no fim da segunda guerra mundial e nos movimentos de descolonização posteriores. E o terceiro é no fim da guerra fria e na queda do império soviético e na discussão dos 500 anos de colonização. E que hoje é identificado em lutas anti fundamentalistas, anti racistas, de intelectuais latinos. Maldonado-Torres (2009, p.3)

Ahora el sujeto colonizado, fracturado, dividido y fragmentado tiene que planear su devenir pero ya no puede tomar por sentado ninguna tradición, y que se alimenta de

varias tradiciones, mientras, a la vez, aprende de la experiencia con el genocidio y la violencia.

Colonialidade para Maldonado Torres (2007 apud Oliveira e Candau 2010,p.18)“é um padrão de poder que vem do colonialismo moderno mas, vai além da relação formal de poder entre dois povos, se refere a forma como trabalho, conhecimento, autoridade e relações intersubjetivas se articulam entre si através do mercado capitalista e da ideia de raça.”

É a concepção, é princípio, é fundante, ideia hierárquica dos povos e suas respectivas culturas e está na base das relações mesmo após o fim da colonização. Assim os autores tomam de Quijano, (2005) a definição de colonialidade do poder que abrange a forma como as estruturas subjetivas, imaginários e epistemologias persistem colonizadas: “Colonialidade do poder é a estrutura de dominação a partir da conquista que submeteu América Latina, Ásia e África.” Vai operar com a invasão do imaginário do outro e reafirmando o do colonizador. Vai fetichizar sua cultura, subalternizar epistemicamente a do outro, negar processos históricos não europeus, aliar-se ao conceito de raça, unindo raça à cor. Subalternizará até do ponto de vista da divisão racial do trabalho/produção cultural.

A colonialidade transcende a relação entre povos diferentes, ela permanece no Estado-nação, na unidade nacional, na constituição progressista e nas práticas humanas. Determina as formas como trabalho, conhecimento, autoridade e relações intersubjetivas se articulam através do mercado mundial e da ideia de raça.

Esse projeto deliberado de desvalorização, dessa delimitação de espaço racial vai impregnar especificamente na forma de conhecer e de produzir conhecimento. As ciências modernas, principalmente das áreas naturais e sociais, também vão inventariar o ser humano nessa perspectiva .O espaço europeu será o nascedouro de quem tem a cultura fetichizada, de quem tem a lógica de pensamento valorizado, das línguas que detém as cosmovisões aceitas, que podem classificar e nomear o mundo, historicizar e escrever com suas lógicas exclusivas seus tratados, num efeito perverso onde o discurso científico e religioso justificam as práticas de extermínio.

Nas colônias francesas em África o colonizador perseguiu os tradicionalistas conhecedores ou fazedores de conhecimento, alistou jovens em idade de iniciação tradicional em seus exércitos, expropriou tesouros considerados partes sagradas da terra, retirados apenas para uso estético, dentre outros atos violentos em nome da concepção moderna eurocêntrica de produção comercial, e epistêmica.

Nas Américas utilizou a mesma violência legando um sistema que se inscrevia nas instituições oficiais que foram criando. O conjunto de mecanismos de controle e de produção de sentidos e conhecimento chamamos colonialidade de saber, conforme (OLIVEIRA; CANDAU,2010,p.27):

Para Mignolo, a expansão ocidental após o século XIX não foi somente econômica e religiosa, mas também das formas hegemônicas de conhecimento e cognição, impondo-se como hegemonia epistêmica, política e historiográfica, estabelecendo, assim, a colonialidade do saber.

Os autores da rede de pesquisa da modernidade/colonialidade vão propor os conceitos de colonialidade do poder, do saber e do ser. Essas formas de colonialidade se materializam na vida dos grupos subjulgados apesar de sua emancipação econômica e social, instaurando o discurso da história do pensamento europeu como a história da modernidade europeia e silenciando a história do pensamento do colonizador, as colonialidades vão produzir e reafirmar os mapas da geopolítica do conhecimento e geopolítica linguística, onde a modernidade europeia afirma seus paradigmas, teorias e conhecimentos como universais, visto que só na Europa havia uma lógica de pensamento e só as línguas dos países europeus operavam nessa lógica, desenvolviam-se dessa forma.

As culturas inferiores, de raças inferiores que encontrarão aqui e que posteriormente trarão para cá vão definir o modelo de ser humano que é igualmente sem valores éticos, morais, estéticos, conformando mais uma forma de colonialidade, a do ser. “A colonialidade do ser é pensada, portanto, como a negação de um estatuto humano para africanos e indígenas, por exemplo, na história da modernidade colonial.” Oliveira e Candau (2010,p.22).

Nessa perspectiva o conhecimento do outro sofre subalternização epistêmica e é naturalizado o do colonizador. Tudo isso forjado numa relação estreita com a noção de raça, e de raça associada à cor, raça pensada com respaldo da biologia e outras ciências que vão por sua vez nomear a diferença de indígenas e negros como inferior e atrasada a serviço da escravidão e do capitalismo.

Os autores do grupo Modernidade/Colonialidade tem ampliado as reflexões com a inclusão de outros conceitos referentes aos processos educativos, conceitos fundamentais para reversão do quadro de colonialidade, como pensamento “outro”, pensamento crítico de fronteira, diferença colonial, interculturalidade crítica e pedagogia decolonial que constituem as resistências e ao mesmo tempo as insurgências de outras formas de saber, de ser e de poder.

A decolonialidade seria a ruptura com essa mentalidade subjugada através de um novo projeto de poder. Ela se ancora em alguns pontos como a diferença colonial e o pensamento outro. Oliveira e Candau (2010,p.23)

Outro conceito central introduzido por Mignolo, é a diferença colonial, entendida como pensar a partir das ruínas, das experiências e das margens criadas pela colonialidade do poder na estruturação do mundo moderno/colonial, como forma não de restituir conhecimento, mas de reconhecer conhecimentos “outros” em um horizonte epistemológico transmoderno, ou seja, construído a partir de formas de ser, pensar e conhecer diferentes da modernidade europeia, porém em diálogo com esta.

Entendo a diferença colonial pensando nas pesquisas e produção de conhecimento sobre o racismo. Autores como Kabengele (1999) fala dessa perspectiva de classificar, esmiuçar, estruturar o dogma e as ações dos que são racistas pelas vítimas, enquanto os racistas produzem suas teorias e ações onde não mencionam o conceito racismo, também não se contrapõe, a nossa enunciação que denuncia sua existência. Enquanto aprofundamos estudos sobre suas perspectivas, nós os antirracistas formulamos conhecimento sobre o imaginário racista.

O pensamento outro, crítico de experiência da colonialidade, de quem sofreu a colonialidade, se dá com outras produções de conhecimento distintos da modernidade ocidental. Oliveira e Candau (2010,p.24):

Pensamento outro provém do árabe-islâmico Abdelkebir Khatibi, que parte do princípio da possibilidade do pensamento a partir da decolonização, ou seja, a luta contra a não existência, a existência dominada e desumanização. É uma perspectiva semelhante à proposta pelo conceito de colonialidade do ser, uma categoria que serve como força para questionar a negação histórica da existência dos não europeus, como os afrodescendentes e indígenas da América Latina.

Enquanto para ilustrar diferença colonial eu colocaria a insurgência quilombola e posteriormente a produção das teorias antirracistas, porque as ruínas e brechas me remetem a colonialismo, eu colocaria como pensamento “outro”, o movimento em torno da Lei 10639/03 porque me remete a luta contra a colonialidade. É a sobrevivência documentada com a resistência em ambos os casos. É ser subjugado e sobreviver lutando contra, teorizando “as profundezas do imaginário do racizante” nos quilombos por exemplo, nas universidades, nos movimentos sociais sempre formulando conhecimento insurgente contra a modernidade eurocêntrica.

Nessa perspectiva nos cabe o conceito de decolonialidade, que para Walsh é a viabilizar as lutas contra a colonialidade a partir das pessoas, práticas sociais, epistêmicas e políticas.

4.5 Educação escolar, educação de terreiros e interculturalidade crítica

Sim vou à igreja festejar meu protetor/E agradecer por eu ser mais um vencedor/Nas lutas, nas batalhas./Sim, vou ao terreiro pra bater o meu tambor/Bato cabeça, firmo ponto, sim senhor/Eu canto pra Ogum.

Claudemir, 2008.

Já analisado e reprovado o ensino religioso do Rio de Janeiro, descrito o ensino nos terreiros e contraposto com outra educação escolar, a interculturalidade crítica é de certa forma exemplificada nesse girar decolonial descrito por Maldonado-Torres e vivido em cada terreiro da pesquisa.

Denunciar mais uma vez o privilégio que ostenta as religiões cristãs na conformação da educação se faz necessário nessa linha de pensamento que vai enumerar os pontos de debate que segue.

Sabemos que à medida que são dadas as condições privilegiadas de organização e difusão de um credo religioso, de forma exclusiva, dentro de um espaço público e ele age na perspectiva de invisibilizar ou exterminar o outro, institui-se a discriminação, nesse caso racial, pelo trato histórico de preconceito que o credo privilegiado tem com a cultura negra, essa prática financiada, protegida pelo governo, visa atualmente a extermínio da laicização em todas as áreas de conhecimento. O governo promove desse modo a cultura de um grupo que ataca institucionalmente o outro, nos campos de saber, na representação política, na eternização de seus preceitos e fundamentos escritos em materiais pedagógicos, na mídia, nos templos e na formulação de leis e políticas, na escolha de representantes políticos, o que constitui um labirinto para o outro grupo que cerceado por todos os lados e ele tem como defesa a invisibilidade que já é dada como ataque antes de tudo. Crianças das religiões de matrizes africanas são incluídas nas aulas de ensino religioso confessional com a argumentação de praticamente não existirem.

Dessa forma, habitando o terreno da escola, tanto os discursos e práticas do ensino religioso com sua lógica sagrada onde a bíblia explica o mundo, quanto os pressupostos eurocêntricos do conhecimento que universalizam o saber ocidental, constituem um desafio que requer mecanismos para além de sua compreensão, requer alternativas para sua destituição.

O Candomblé e as religiões de matrizes africanas são elementos constitutivos dos grupos subalternizados pelo colonialismo. Sempre forjaram-se na resistência a uma visão de

mundo que os desconsideram como um elemento formador do povo brasileiro, aceitos no carnaval sobretudo.

Pensando como Walsh que o padrão de poder da modernidade perdura baseado em raça, é preciso pensar na diferença que particulariza as etnias subjugadas no processo de sobrevivência empreendido desde a colonização. Essa diferença é uma enunciação que não postula sua presença como estática, mas como construção e produção social.

Para Walsh (2007) o conceito de interculturalidade vai inventariando as práticas de resistência que partem de uma direcionalidade inversa do afro equatoriano, do indígena, do mestiço para o branco. Do étnico social, do sul e não do Norte Global. Considera que no título de novo mundo imposto a nós latino-americanos se esconde o nosso velho mundo nosso, com nossas histórias dizimadas.

A pedagogia ocidental foi considerada universal. Como se não tivéssemos as civilizações africanas, as tradições indígenas e a ancestralidade. Autores com Paulo Freire postulam uma pedagogia que não tem como base pesquisas e paradigmas ocidentais e onde o rigor científico embasa-se na criticidade. Com os estudos de Franz Fanon, Walsh explica como se dá a opressão no corpo e na cabeça dos oprimidos. Com o rigor ético proposto por Paulo Freire num contraponto ao rigor científico moderno, entendemos que o dogmatismo científico moderno privilegia a si mesmo e seus processos em detrimento do dever de solidariedade humana. Um conhecimento científico quantas vezes não silencia o conhecimento tradicional numa relação hierárquica em nome de um rigor?

Interculturalidade crítica é um conceito que Walsh (2007, p.1) vai definir em resposta a colonialidade do saber. Ela integra a pedagogia decolonial que se insurge como alternativa e projeto de vida e político. Compondo o que Walsh intitula de pedagogia decolonial, a interculturalidade crítica terá outros pressupostos.

Interculturalidad tiene una significación en América Latina y particularmente en Ecuador, ligada a las geopolíticas de lugar y de espacio, a las luchas históricas y actuales de los pueblos indígenas y negros, y a sus construcciones de un proyecto político, social, cultural, ético y epistémico orientado a la descolonización y a la transformación.

A interculturalidade constitui uma lógica construída desde a particularidade da colonialidade e da diferença que esta marcou. A diferença colonial é a consequência de passado e presente subalternizado e ao mesmo tempo luta contra-hegemônica. A partir dessa lógica e estrutura gera um pensamento outro que opera afetando as estruturas lógicas e paradigmas.

Walsh dialoga com os movimentos indígenas e afroequatorianos e diz que enquanto o indígena pressiona o estado, de fora, para ter paridade no poder, as lutas afro equatorianas são de dentro, “casa adentro”, incluem a construção de um sentimento de pertença e reconstrução da memória antes de posicionarem-se para fora, na pressão do estado. Ela fala da afirmação de desumanidade que é imposta aos negros. A colonialidade do ser que o transforma em algo sem atributos humanos.

De acordo com a autora, em essência interculturalidade é processo e projeto de existência que questiona e desafia a colonialidade e ao mesmo tempo torna visível a diferença colonial viabilizando-a, não escamoteando-a, assimilando- a num construto dito universal.

A interculturalidade rearticula a diferença colonial nos processo de subjetividade em relação a colonialidade. Colonialidade, diferença colonial e interculturalidade estão relacionados. Na prática facilitam a criação de um pensamento crítico de fronteira. Esse pensamento se alimenta da afirmação da diferença colonial e da transformação das matrizes coloniais de poder nesse processo.

A Interculturalidade também pode ser meramente afirmativa da diversidade se não for crítica. A interculturalidade crítica denuncia o não diálogo entre as diferenças da perspectiva que considera a diversidade. A perspectiva da diferença considera as suas causas do não diálogo e propõe condições para que se dê, e vai além das assimilações, questiona o lugar dos conhecimentos afro indígenas, propõe reconhecimento de tradições ancestrais e outros modos de pensar, derruba as estruturas sociais, políticas da colonialidade do ser.

Falar de interculturalidade crítica e pedagogia decolonial é falar de colonialismo que sobrevive e da desumanização que engendrou principalmente com os africanos, é falar das correntes citadas pela autora, quando se defronta com Manoel Zapata e da mentalidade escrava denunciada por Malcon X, é por em cena o racismo e a desigualdade racial e mais importante é adentrar visões práticas e caminhos da transformação.

Pensar a interculturalidade crítica porque a experiência da interculturalidade e multiculturalidade vindas do estado não promovem outra pedagogia nem a decolonialidade. As correntes postas pelas estruturas e sistemas de poder e saber colonial mantidos pela instituição educativa que organizam modo de ver e pensar o mundo podem ser identificadas quando Bâ (1980) fala da justiça civil em seu país, representadas nos cargos pelos que vão ao ocidente estudar e voltam julgando e legislando com costumes desconhecidos, em detrimento dos tradicionais que contavam com ministérios e conselhos e tradicionalistas conhecedores da história.

Todas as colonialidades em conjunto são percebidas pelos movimentos indígenas colombianos. Os documentos e os discursos estatais incluíram a interculturalidade como falseamento. A Colômbia, por exemplo, tem uma constituição de 1991, includente, que parte do princípio da interculturalidade, do estado plural, mas a hegemonia nacional de suas práticas é excludente. O Estado colonial faz o que Zambrano chama de dominação cultural pós-moderna e Zizek, de multiculturalismo do capitalismo multinacional.

A diferença significativa contida nesses documentos e movimentos é que o conceito de interculturalidade que afirma a diversidade, reconhece as diferenças. O que esses documentos, como o projeto político do CONAIE (Confederação de Nacionalidades indígenas do Equador) postulam com seu conceito de interculturalidade é a diferença, que sugere uma relação dos grupos subordinados no valor positivo da sua alteridade e história.

A interculturalidade crítica em contraponto é: Walsh, (2007, p.4)

Una propuesta y un proyecto político que también podría ensanchar e involucrar en alianza gente que, de igual forma, busca alternativas a La globalización neoliberal y a La racionalidad occidental, y que lucha tanto para la transformación social como para la creación de condiciones del poder, saber y ser muy distintas.

É ferramenta, é estratégia e manifestação de uma maneira outra de pensar e atuar, não uma a mais, mas aquela que vem de baixo baseada em movimentos. E que discute o não-lugar, não-temporalidade dos conhecimentos colocando os no passado e como locais.

A partir dessa perspectiva intercultural crítica que reconhece a matriz da colonialidade do poder, a pedagogia seria decolonial. Decolonialidade é então esse processo de desafiar estruturas que mantêm padrões de poder enraizados nas racionalidades, conhecimento eurocêntrico e inferiorização racial.

A autora diz que elevar o debate da interculturalidade é descartar a fala da ciência em si que mantêm o homem branco europeu acima de todos. Assim os conhecimentos ancestrais aplicados e revalorizados poderiam ser exemplos de outro modo de pensar, dentre outros das culturas subalternizadas.

A autora cita Evo Morales (2006) em sua fala sobre “suma qamaña ou vivir bien”, como exemplo de paradigma distinto de civilização e vida ,viver bem significa nessa perspectiva, não viver melhor que os outros, nem às custas deles e da natureza, é ser solidário e complementar.

Penso nas inúmeras revoltas e conflitos entre indígenas do Brasil e governo, por exemplo, reconhecimento dos saberes tradicionais na relação com o território. Quantos projetos de construção de hidrelétricas combateram?

As pedagogias decoloniais incluem a natureza, a crítica a heterossexualidade normativa, as insurgências de oprimidos negros ,indígenas, camponeses, racismo, intolerância, o que o multiculturalismo esconde privilegiando a modernidade de pensar, o que os pós-modernos fazem com a não condenação do mito sacrificial moderno, repetido constantemente nesses embates que não chegam a considerar a razão do outro saber.

Pensando no texto de Giacomini, integrante do livro *Presença do Axé: mapeando terreiros no Rio de Janeiro* (2013) e sua revelação dos muito terreiros onde há projetos fundantes e redes de resistência, temos elementos para identificar a educação intercultural em prática nesses terreiros como Candau (2006, p.31-32) entende:

Um enfoque que afeta a educação em todas as suas dimensões, promovendo a interação e comunicação recíprocas, entre os diferentes sujeitos e grupos culturais. Orienta processos que tem por base o direito às diferenças e a luta contra todas as formas de discriminação e desigualdade social. Tenta promover relações dialógicas entre pessoas e grupos que pertencem a universos culturais diferentes, trabalhando os conflitos inerentes a essa realidade. Não ignora as relações de poder presentes nas relações sociais e interpessoais. Reconhece e assume os conflitos procurando as estratégias mais adequadas para enfrenta-los. Situa-se em confronto com todas as visões diferencialistas que favorecem processos radicais de afirmação de identidades culturais específicas. Rompe com uma visão essencialista das culturas e das identidades culturais. Parte da afirmação de que, na sociedade em que vivemos, os processos de hibridização cultural são intensos e mobilizadores da construção de identidades abertas, em construção permanente. É consciente das relações de poder que permeiam as relações culturais.

Os outros pontos para a continuação do debate sobre a interculturalidade crítica e a pedagogia decolonial se dão no destaque a alguns conceitos tratados nos trabalhos de Oliveira e Rodrigues (2013), “A cruz, o Ogó e o Oxé” de Oliveira e Candau (2013) novamente.

Na contramão dessas propostas progressistas de educação o ensino oficial no Brasil ou o terreno da escola como dizem os autores Oliveira e Rodrigues (2013, p.7) se encontra na encruzilhada. A exemplo do que diz Walsh (2007) vejo “a interculturalidade funcional levantar a cabeça” com a inserção da disciplina Ensino religioso, proposta pela lei 3459/00, onde escancara-se as portas da matriz eurocêntrica cristã ao mesmo tempo em que é fechada a porta para as leis que devem incluir as histórias e culturas africanas, afrodescendentes e indígenas (10639/0 e 11645/08):

Em ambientes como a escola onde a diferença se faz presente, a relação entre as afinidades acontece em meio a tensões e conflitos que misturam concepções

preconceituosas e tentativas de domínio epistemológico. Essa diferença é perseguida pela Cruz que representa um paradigma eurocêntrico forjado na figura de um Jesus Cristo branco. Essa perseguição secular tenta se estabelecer através da dominação dos campos da cognição e do simbólico. Aqui, se esboçam algumas perspectivas: o discurso religioso assinala um questionamento do discurso científico, as interpretações sagradas não dialogam com outras visões seculares e o espaço escolar é palco de uma disputa pela autoridade epistêmica através de variados sujeitos, não somente aqueles presentes no espaço escolar.

Esses discursos normalizadores, hegemônicos, institucionalizados, não vão aceitar debate dentro da escola, falam sozinhos e mais ainda, se propagam levando para dentro dela, atuando na mídia, legislando e arrebanhando uma legião de atores conforme explicitam os autores (OLIVEIRA; RODRIGUES, 2013, p.8):

O fato da inexistência do não diálogo entre certas interpretações sagradas e as visões seculares, remete a uma reinterpretação do sagrado com certa intenção de poder. Mas, a novidade aqui está no estabelecimento dos territórios de disputa: no caso-as escolas públicas, utilizando-se como instrumento, variados sujeitos formadores de opiniões e visões de mundo e na perspectiva de disputar a autoridade epistêmica do conhecimento sobre a história, a ciência, a sociedade e as identidades. Os estudantes e professores neopentecostais não estão sós. Dentro de um território público, nas disputas pela hegemonia do conhecimento, se utilizam de braços, mentes e a sedução de sujeitos aliados, seja o próprio Estado e seus os gestores, alguns filhos do “capitalismo de pilhagem” - os narcotraficantes - (WACQUANT, 1999) e os dirigentes das igrejas neopentecostais. Esses últimos, com uma aura de detentores celestiais da verdade.

Na conclusão desse estudo, os autores Oliveira e Rodrigues (2013,p.13) apontam para o campo dessa disputa religiosa ,que traz de volta a discussão da laicidade do Estado e além disso intensifica uma perspectiva de poder.

Pois o questionamento de uma visão científica hegemônica dentro de um espaço escolar expressa uma ação de certos grupos religiosos que se utilizam do Estado enquanto ação política, que em princípio é legítima, mas qual propõe uma perspectiva de racismo epistêmico,negando qualquer outra forma de conhecer o mundo.

De novo a Bíblia, dessa vez de interpretação neopentecostal, reformulará os currículos escolares numa guerra santa como vimos nas ruas de outros países. Penso que nesses lugares, a escola talvez seja laica. Não sei. Em nosso caso não é. Em nosso caso teremos além de representantes no executivo, legislativo e nas escolas, a exterminação do pensamento do outro na escola conforme colocam os autores citados falam, do racismo epistêmico: Grosfoguel (2007 apud OLIVEIRA 2013, p.8).

Nossa análise parte da ideia de que não existe somente uma disputa religiosa ou um preconceito religioso contra as expressões cosmológicas de matriz afro-brasileiras, mas também, a partir dos conteúdos discursivos dos neopentecostais no espaço

escolar, um racismo epistêmico, ou seja, uma operação teórica que, por meio da tradição de pensamento e pensadores ocidentais (secular e religioso), privilegiou e privilegia a afirmação de estes serem os únicos sujeitos legítimos para a produção de conhecimentos e como os únicos com capacidade de acesso à universalidade e à verdade.

Nesse ponto do debate retornamos a Pedagogia decolonial que acredito que pode ser entendida na medida em que se analisa a proposta de ensino das *yalorixás* nos terreiros e nas escolas.

Mas também pode ser identificada quando Mãe Ceci me diz que Olorum é uma força máxima que amou todas as diferenças e todas as nações. Diz que conhece Grécia, Egito através de seus guias. Quando ela endereça uma pergunta para o governador e o prefeito do Rio: “Quantos anos você tem? E você? Vocês sabem dos escravos deportados, trucidados, massacrados, sofridos que morreram sem negar a cor e a verdade religiosa? Então não serão vocês que vão me dar carta de crédito, não. Nem do que for. Nossa religião não é seita, é linda, é o povo da África. Orixás são pai, mãe que te carregam no colo.”

Quando Caio, filho de santo de Mãe Sônia, menino pequeno que usou o preconceito percebido numa direção contrária. Caio contou que estava com diabo no corpo para a professora que queria saber o motivo de sua desobediência. Contou que num sacrifício despejaram sangue de galinha em sua cabeça. Ele tem sete anos, não vê sacrifício no terreiro, mas vê o preconceito e intimida com o próprio veneno de quem o destila.

Quando Mãe Vera de Tinguá define a finalidade do *candomblé*: “Então você vai encontrar forças quando olhar para água, quando tocar seus pés descalços na terra, quando sentir o vento verá que é pela própria natureza.”

Quando Mãe Vera de Belford Roxo responde à senhora evangélica que a procurara, que os búzios a orientavam a voltar para sua própria igreja.

E quando, já em vistas de concluir, Mãe Maria (cito de novo) diz que o padre cultua Preto velho escondido, que reconhece no santo a imagem de um caboclo. Formidável giro do *candomblé*. Laroryê Exu, que promove essas inversões que fazem o povo de santo resistir de pé com coragem e valentia em busca da liberdade.

Pode ser entendida também quando Cunha Júnior (2009 apud OLIVEIRA; SOBREIRA, 2011) relaciona quatro motivos para ensinar *candomblé* na escola: “Devem ser vistos como parte integrante do conhecimento da humanidade; São parte da história dos africanos no Brasil no passado e dos afrodescendentes no presente; São parte do conhecimento sociológico e antropológico da sociedade brasileira e Como forma de combater

o racismo anti negro.” E quando Oliveira e Sobreira (2011) falam de uma herança que se vê na alma das ruas.

REFLEXÕES FINAIS- ENCRUZILHADA

As questões iniciais me trazem a encruzilhada onde se encontra Exu, para quem reservei o Toque final, que terá sentido aqui com esse orixá, de um recomeço. As conversas com as yalorixás me indicaram a encruzilhada onde se busca caminho, se pede caminho a Exu.

Exu é o fiscalizador do Axé, das coisas que são feitas e do comportamento humano. Recebe as oferendas em primeiro lugar a fim de exercer suas funções de mensageiro e assegurar que tudo correrá bem. Todo orixá tem seu Exu. E Exu adquire um nome na medida da função que vai exercer.

É o princípio dinâmico, carrega o axé, é medicamento de poder sobrenatural próprio de cada pessoa, é Um multiplicado ao infinito, primogênito do universo, é movimento, é princípio de reparação e é devir de todas as existências individualizadas.

O objetivo geral dessa pesquisa foi discutir as relações étnico-raciais na sociedade brasileira e na educação escolar, aproximar terreiros de Candomblé e educação escolar na Baixada Fluminense, tendo como ponto de partida as trajetórias de vida, a trajetória escolar e a visão de cinco yalorixás presentes nessa região de nosso estado.

O caminho inicial traçado por essas questões, levantadas em cada toque de orixá buscou respondê-las. Mas muitas não foram respondidas devido a falta de tempo para aprofundamento e diálogo.

Fomos descobrindo ao longo do caminho que as sacerdotisas do candomblé da baixada, as yalorixás, que deram alma a essa pesquisa com seus saberes, são senhoras de eruditos conhecimentos tradicionais, que cultuam a ancestralidade coletiva dos orixás que vieram com os negros escravizados e dos ancestrais negros do candomblé do Brasil. Suas trajetórias são marcadas pelo preconceito de suas comunidades, de familiares e de estranhos que cruzam seus caminhos. São marcadas de luta e fé num exercício diário do sacerdócio junto à atividades profissionais, familiares, de militantes, religiosas, entre outras. Elas atuam diretamente sobre a vida de centenas de pessoas, de diversas idades, com ações de cura, ajuda, solidariedade, aconselhamento, espirituais e de ajuda profissional. Algumas já atuaram com educação formal nos terreiros, hoje uma atua com a luta pela terra e os terreiros fazem ações afirmativas num reavivar da consciência histórica de pertença e valorização da cultura negra. Suas trajetórias escolares foram breves na maioria dos casos, três delas possuem o ensino

médio. Nelas não houve relato de preconceito. Os relatos de preconceito racial constantemente combatidos, elas identificam no trabalho de seus filhos-de-santo, nas ruas, em transportes públicos conforme relatos do segundo capítulo deste trabalho. As crianças dos terreiros pesquisados não chegam a formalizar reclamações com elas sobre a escola.

As yalorixás, além de fazerem o trabalho “casa adentro”, descrito por Walsh, de reconhecimento e valorização étnico-racial, ainda identificam nas marchas e manifestações, nos processos judiciais e na Constituição federal, os elementos para exigirem seus direitos.

Os saberes tradicionais se ampliam com consciência histórica e da cultura negra transmitidas oralmente dentro dos terreiros através dos mitos, cantos, danças, idioma, preceitos e não se relacionam com o saber escolarizado porque os desmentem, esses últimos são hierarquizados e eurocêntricos. Elas pensam que há formas de aprender diferentes desses saberes, que o saber escolarizado está nos livros e que até o candomblé para um pesquisador basta ser visto nos livros.

A educação escolar de seus filhos-de-santo, são instrumentos necessários para sobrevivência na sociedade e quatro das cinco yalorixás entrevistadas, esperam que se inclua o ensino religioso, que contemple as religiões de matrizes africanas na escola, porque as outras religiões estão incluídas e porque consideram importante aprender sobre religiões.

Para elas a escola atual no estado, com ensino religioso, atua de forma errada ao fazer o ensino confessional. Elas defendem um ensino religioso democrático, sem exclusivismos ou proselitismo, que seja plural. Elas não tem relação com escolas que circundam os terreiros. Não se negariam a ter mas o preconceito racial não favorece essa relação. Nunca foram convidadas apesar de serem conhecidas em suas comunidades. A elas interessa muito mais a questão religiosa como exercício do sacerdócio também. A maioria alegou pouco tempo para associações com outros terreiros e desenvolvimento de mais ações. Saber das leis 10639/03 e 11645/08 foi considerado um avanço mas elas não vislumbram o ensino do candomblé para si mesmas em espaços diferentes dos terreiros. A exceção é dona Ceci que não concorda com o ensino religioso na escola mas gostaria de falar sobre a religião em outros espaços. Talvez para formar educadores pudesse interessar as outras nessa perspectiva de abordagem da cultura, sem onerar o tempo necessário para as atividades dos terreiros que tem muitos filhos-de-santo para elas cuidarem.

Elas aprovam estudos escolares que considerem a história do povo brasileiro e que nessa perspectiva inclua o candomblé, o judeu e o indígena.

Quanto ao ensino religioso na escola algumas defendem o professor da religião de matrizes africanas, enquanto outras atribuem essa tarefa a qualquer professor porque o

conhecimento terá que ser superficial, porque aprofundar requer indicação dos orixás, cargo, frequência e escolha da religião.

A elas interessa a essência religiosa e o que importa para a escola, a medida que a escola oferece outras visões religiosas, para elas, são as histórias das religiões.

As leis que se referem ao combate a intolerância não foram discutidas na pesquisa mas elas apontam as manifestações e associações como espaço de combate ao racismo. Estão atentas a isso, citam casos de discriminação e as devidas punições sem desconsiderar o avanço da intolerância.

Nesse caminho trilhado por essas questões elas mostraram que respeitam as outras religiões de uma forma tão profunda que comungam com elas. Dessa forma, as questões que ficam, são referentes a esse trânsito delas por essas religiões, é essa visão de espiritualidade tão avançada, que pode ser trabalhada em qualquer igreja séria como diz Mãe Maria. Essa capacidade de transitar por outras culturas, de dialogar com a extrema certeza da igualdade entre os seres humanos, de valorizar as culturas diferentes não se configuram uma questão em si, mas é um dado que esses terreiros de carne e osso colocam .

A relação intercultural: a defesa do ensino religioso na escola pela maioria das yalorixás, me faz pensar se haverá uma forma democrática dessa disciplina ser ministrada num país racista? Ao mesmo tempo me faz pensar que com a lei 10639/03, reivindicamos o ensino dessa cultura e história negra. Como a religiosidade e a ancestralidade são sínteses fundamentais para compreender história e cultura negra, não seria da forma como elas propõe o ensino religioso ,uma forma de implementar a lei? Ainda que seja necessário refletir sobre uma série de coisas, um professor leigo ou de religiões de matrizes africanas, aprenderia e ensinaria o conhecimento básico que elas defendem. Não seria uma forma de luta contra o preconceito racial?

Em suma, os achados da pesquisa, são infinitamente maiores que as questões porque a visão delas é de resistência ,é um olhar para o racista que o desafia na sua ignorância. Ele que não vê os deuses, não tem consciência histórica, sincretiza de outro modo na direção inversa sem admitir- isso até os altos sacerdotes eruditos como padres- eles que não entendem que deus é um só e é Olorum. Talvez aí esteja a resposta a questão que fica, esse saber ancestral, tradicional que elas reclamam que seja ensinado na escola deve pode as relações raciais. Saber da resistência negra e de ancestralidade pode ser a chave do tamanho do orgulho, do sentimento de pertença que almejamos. E que elas identificam no ensino religioso, visto que religião explica o mundo yorubá e banto de nossa herança.

A feitura do projeto epistemológico novo que encontrei nos terreiros vai ao encontro da pedagogia decolonial, questionando o conhecimento hegemônico no giro epistêmico decolonial que Maldonado-Torres identifica nas lutas negras e indígenas. Talvez mais com a religião do que com a cultura e história as yalorixás estejam vislumbrando esse projeto.

Esse projeto vai além da mera inclusão, vem dos oprimidos. E os oprimidos são portadores de saberes essencialmente libertários. Eles não criminalizam as diferenças, como diz Moore, eles propõe a reparação dos males para além das ações que afirmam direitos. Reparação é outra conversa, é projeto de vida emancipador que busca e se ancora no tradicionalíssimo saber expurgado.

Voltando as forças opostas que se encontram na encruzilhada, vejo o racismo e a liberdade. Nesse sentido, oferecer a luta histórica do candomblé com a história breve e o pensamento dessas mães é entendido aqui como uma pequena oferenda para Exu nos ajudar com a reparação.

A desconstrução dessa ideologia racista, da colonialidade do ser que acomete os herdeiros das tradições culturais afros, requer muito estudo, muita discussão, muitos elementos históricos e luta, e requer acima de tudo, as palavras de muitas yalorixás e babalorixás porque além de um saber revolucionário, eles escutam os deuses.

Aqui nesse lugar de oferenda do próprio recomeço trago também muita gratidão a cada uma que me encaminhou até aqui. Peço respeito. Trago minhas oferendas das histórias reveladas para se viver com dignidade, eu mal posso inventariar o que vi, sinto agora que não tem fim nossa ligação com a ancestralidade. Aqui onde nos dispomos a pedir caminho é que aprendemos com Exu que a vida requer movimento de restituição aos deuses, à terra e aos ancestrais.

As histórias que eu conto agora reverenciam a continuidade da memória de nossos ancestrais na medida em que alcançarem as pessoas para entenderem-se parte disso. Todos somos responsáveis pela justiça, conforme consta nas Diretrizes curriculares da Lei 10639/03, tanto aqueles cujos ancestrais lutaram pela vida quanto aqueles cujos ancestrais atentaram contra a vida, se não por um dever ético, por usufruir do fruto da escravidão dos primeiros. Isso considerando um ínfimo sentido de ancestralidade, porque na verdade, ela nos irmana de tal forma que se confunde com o sentido da vida.

Axé!

REFERÊNCIAS

- BENISTE, José. **As águas de Oxalá**. 9.ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.
- BRAGA, Julio. **Na Gamela do Feitiço: repressão e resistência nos candomblé da Bahia**. Salvador: EDUFBA, 1995. apud NETO, Antônio da Costa. **O ensino religioso e as religiões de matrizes africanas no Distrito Federal**. 2010. 102f. Dissertação. (Mestrado em Educação) - Faculdade de Educação, Universidade de Brasília, Brasília, 2010.
- BRAGA, Pedro. **Ética, Direito e Administração Pública**. 2.ed. Brasília: Senado Federal, 2007. apud NETO, Antônio da Costa. **O ensino religioso e as religiões de matrizes africanas no Distrito Federal**. 2010. 102f. Dissertação. (Mestrado em Educação) - Faculdade de Educação, Universidade de Brasília, Brasília, 2010.
- BRAGA, Reginaldo Gil. **Batuque Jêje-Ijexá em Porto Alegre: a música no culto ao sorixás**. Porto Alegre: FUMPROARTE, Secretaria Municipal de Cultura, 1998. 235 p. apud NETO, Antônio da Costa. **O ensino religioso e as religiões de matrizes africanas no Distrito Federal**. 2010. 102f. Dissertação. (Mestrado em Educação) - Faculdade de Educação, Universidade de Brasília, Brasília, 2010.
- BORGES, Kamila Gomes. **Maganza Muxinandê, de Uambulu N`sema, mona kwa nkisi Nzo Tumbansi: o candomblé Congo- Angola e a importância dos saberes afro-religiosos na educação**. Itapecerica da Serra, SP, 2013. Disponível em <<http://arquivo.geledes.org.br/patrimonio-cultural/artistico-esportivo/manifestacoes-culturais/20574-candomble-bantu-e-a-importancia-dos-afro-saberes-na-educacao>>. Acesso em: 13 mai.2013
- CANDAU, Vera (Org.). **Educação Intercultural e Cotidiano Escolar**. Rio de Janeiro: 7Letras, 2006.
- CAPPELLI, Rogério. Um Brasil de Áfricas, novos olhares sobre a religiosidade afro-brasileira. **Cadernos PENESB**, Niterói, n. 9, p. 285-309, dez. 2007. (OLIVEIRA, Iolanda e SOUZA, Maria Helena Viana (Orgs.). Educação e população negra: contribuições para a educação das relações étnico-raciais)
- CAPUTO, Stela Guedes. **Educação nos terreiros: e como a escola se relaciona com crianças de candomblé**. Rio de Janeiro: Pallas, 2012.
- CASTRO-Gómez, Santiago. **La poscolonialidad explicada a los niños**. Primera edición: Bogotá: Editorial Universidad del Cauca. Instituto Pensar, Universidad Javeriana, noviembre de 2005, 114p.
- COELHO, Wilma Nazaré Baía. (Org.) **Educação e Relações Raciais: Conceituações e historicidade**. São Paulo: Ed. Livraria da Física, 2010. (Coleção contextos da Ciência).
- DUSSEL, Enrique. Europa, modernidade e eurocentrismo. In: A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. **Perspectivas latino- americanas**. Edgardo Landier (Org.). CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Argentina, set. 2005. pp.55-70. (Colección Sur Sur)

FONSECA, Denise Pini Rosalem da ; GIACOMINI, Sônia Maria. **Presença do Axé: mapeando terreiros no Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: PUC - Rio, 2013

GAMA, Elizabeth Castelano. **Mulato, homossexual e macumbeiro: que rei é este?** Trajetória de João da Goméia (1914-1971). 2012. 102f. Dissertação (Mestrado em História) - Departamento de História, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2012.

GOMES, E. C. **A "era" das catedrais da IURD: a autenticidade em exibição**. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais. Rio de Janeiro: Universidade do estado do Rio de Janeiro, 2004, 297p. apud OLIVEIRA, Luís Cláudio de. E SOBREIRA, Henrique Garcia. Representações sobre religiões afro- brasileiras na formação de professores. In: ORTIGÃO, Maria Isabel Ramalho (Org.). **Educação nas periferias urbanas**. Rio de Janeiro: 7 letras, 2011. p. 52-76

GOMES, Joaquim Barbosa. Ações Afirmativas: aspectos jurídicos. In: **RACISMO no Brasil**. São Paulo: Peirópolis; Abong, 2002. p. 123-147

GOMES, N. L. Limites e possibilidades da implementação da Lei 10639/03 no contexto das políticas públicas em educação. In: PAULA, M.; HERINGER, R. (Orgs.). **Caminhos convergentes: estado e sociedade na superação das desigualdades raciais no Brasil**. Rio de Janeiro: Fundação Heinrich Boll; Action Aid, 2009.

GONÇALVES, M. A. Brasil, meu Brasil brasileiro. In: GONÇALVES, M. A. R. (Org.) **Educação e Cultura: pensando em cidadania**. Rio de Janeiro: Quarteto, 1999.

HAMPATÉ BÂ, Hamadou. A tradição viva. In: KI-ZERBO, Joseph (Org.). **História Geral da África I Metodologia e pré-história da África**. São Paulo, Ed. Ática;UNESCO,1980,p.181-218.

HANSENBALG, Carlos A. Racismo: perspectivas para um estudo contextualizado da sociedade brasileira. **Estudos e pesquisas**, Niterói, n.4, 1998.

HENRIQUES, Ricardo. **Raça e gênero no sistema de ensino: os limites das políticas universalistas na educação**. Brasília: UNESCI, 2002.

MAGALHÃES, Ana Lúcia. Entrevistas concedidas a Alessandra Maria A. Aguiar. 21 de mai., 21 de jun. e 11 set. de 2014.

MAGALHÃES, Maria da Luz. Entrevistas concedidas a Alessandra Maria A. Aguiar. 21 de maio , 21 de jun. e 11 set. de 2014

MALDONADO- TORRES, Nelson . El pensamiento filosófico del “giro descolonizador”. In: DUSSEL; MENDIETA; BOHÓRQUEZ(Ed.). **El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y ‘latino’ (1300-2000): historia, corrientes, temas filosóficos**. México DF: Siglo Veintiuno Editores, 2009. p. 683-97.

MARCONDES, Mariana Mazzini. et al. **Dossiê mulheres negras: retrato das condições de vida das mulheres negras no Brasil**. Brasília : IPEA, 2013.

COSTA, Vera Lúcia . Entrevistas concedidas a Alessandra Maria A. Aguiar .07 nov.2014 e 19 out 2014

MATOS, Gregório de. **Obra Poética**. 3. ed.. Rio de Janeiro: Editora Record, 1992.

MIGNOLO, Walter. A colonialidade de cabo a rabo :o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade. In: LANDER, E.(Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais:perspectivas latino- americanas**. Buenos Aires: 2005.p.71-103

MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de. (Org.). **Culto aos Orixás-voduns e ancestrais religiões afro-brasileiras**. Rio de janeiro: Pallas, 2011.

MUNANGA, Kabenguele (Org.). **Superando o racismo na escola**. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2005.

NETO, Antônio da Costa. **O ensino religioso e as religiões de matrizes africanas no Distrito Federal**. 2010. 102f. Dissertação. (Mestrado em Educação) - Faculdade de Educação,Universidade de Brasília, Brasília, 2010

NOGUEIRA, Maria Alice Rezende. **O candomblé e o lúdico**. Rio de Janeiro: Quartet, NEAB-UERJ, 2007.

OLIVEIRA, Marco Davi. **A religião mais negra do Brasil**. São Paulo: Mundo Cristão, 2004.

OLIVEIRA, Iolanda. (Org.) **Relações Raciais e educação: Novos desafios**. Rio de Janeiro: DP&A, 2003(Coleção Políticas da cor).

_____. Relações Raciais e educação: alguns determinantes. **Cadernos PENESB I**. Niterói: Intertexto, 1999

_____. A produção de saberes e práticas pedagógicas. **Cadernos PENESB 3**. Niterói: EDUFF, 2000.

OLIVEIRA, Luís Cláudio de.; SOBREIRA, Henrique Garcia. Representações sobre religiões afro- brasileiras na formação de professores. In: ORTIGÃO, Maria Isabel Ramalho (Org.). **Educação nas periferias urbanas**. Rio de Janeiro: 7 letras, 2011. p52-76

OLIVEIRA, Luiz Fernandes de; RODRIGUES, Marcelino Euzébio. A Cruz, o Ogó e o Oxê: religiosidades e racismo epistêmico na educação carioca. In: REUNIÃO NACIONAL DA ANPED, 36, 2013, Goiânia. Disponível em <http://36reuniao.anped.org.br/pdfs_trabalhos_aprovados/gt21_trabalhos_pdfs/gt21_2678_texto.pdf>. Acesso em: 13 fev.2014.

OLIVEIRA, Luiz Fernandes de. ; CANDAU, Vera. Pedagogia decolonial e educação antirracista e intercultural no Brasil. **Educação em Revista**, Belo Horizonte, v.26, n.01, p.15-40, abr.2010.

OSÓRIO. Rafael Guerreiro. Desigualdade Racial e Mobilidade Social no Brasil: um balanço das teorias. In: THEODORO. M.(Org.) **As políticas públicas e a desigualdade racial no Brasil 120 anos após a abolição**. Brasília: IPEA, 2008. p. 65-95

PEREIRA, João Batista Borges. Racismo à brasileira. In: MUNANGA, Kabenguele. (Org.). **Estratégias e políticas de combate à discriminação racial**. São Paulo: EDUSP: Estação

Ciência, 1996.p.75. apud HANSENBALG, Carlos A. Racismo: perspectivas para um estudo contextualizado da sociedade brasileira. **Estudos e pesquisas**, Niterói, n.4, 1998.

PIERUCCI, Antônio Flávio; PRANDI, Reginaldo. **A realidade social das religiões no Brasil**. São Paulo: Hucitec, 1996.

PERES, Fernando da Rocha. Negros e mulatos em Gregório de Matos. **Afro - Ásia**: CEAO da UFBA, Salvador, n.4/5, p.59 -75, 1967.

PETRUCCELLI. J.L.; SABOIA. A.L. (Orgs.) **Características étnico-raciais da população: classificações e identidades**. Rio de Janeiro: IBGE, 2013.(Estudos & Análises: Informação demográfica e socioeconômica 2)

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

QIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, E. (Org.)**A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: Clacso, 2005. p. 227-278

REIS, João José. **Rebelião escrava no Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 1986.

ROMÃO, Jeruse. **História da Educação do Negro e outras histórias**. Brasília: Ministério da educação,Secretaria de Educação continuada, Alfabetização e Diversidade, 2005.

SANTOS, Erisvaldo Pereira dos Santos. **A Educação e as Religiões de Matriz Africana: motivos da intolerância**. In: REUNIÃO ANUAL DA ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE PESQUISADORES EM EDUCAÇÃO,28, 2005,Caxambu.Disponível em:

<www.anped.org.br/reunioes/28/textos/gt21/gt21241int.doc>. Acesso em: 28 dezembro 2009.apud NETO, Antônio da Costa. **O ensino religioso e as religiões de matrizes africanas no Distrito Federal**. 2010. 102f. Dissertação. (Mestrado em Educação) - Faculdade de Educação, Universidade de Brasília, Brasília, 2010

_____. **Formação de Professores e religiões de matrizes africanas: um diálogo necessário**. Belo Horizonte: Nandyala, 2010. (Coleção Repensando África, volume 4).apud NETO, Antônio da Costa. **O ensino religioso e as religiões de matrizes africanas no Distrito Federal**. 2010. 102f. Dissertação. (Mestrado em Educação) - Faculdade de Educação, Universidade de Brasília, Brasília, 2010

SANTOS, Juana Elbein dos Santos. **Os nagô e a morte: Pädê, Àsès`e o culto Égum na Bahia**.9a. ed. Petrópolis: Vozes, 1986.apud NETO, Antônio da Costa. **O ensino religioso e as religiões de matrizes africanas no Distrito Federal**. 2010. 102f. Dissertação. (Mestrado em Educação) - Faculdade de Educação, Universidade de Brasília, Brasília, 2010

_____.Juana Elbein dos. **Os Nagôs e a morte: Páde, Àsèsè e o culto Égum na Bahia**. Petrópolis: Vozes, 2012.

SANTOS, Maria Stella de Azevedo. **Meu tempo é agora**. Bahia: Assembleia Legislativa do estado da Bahia, 2010.

SANTOS, Vera Lúcia dos. Entrevistas concedidas à Alessandra Maria A. Aguiar. 27 de maio de 2014 e 30 out.2014.

SILVA, Jorge da. **Guia de Luta Contra a Intolerância Religiosa e o Racismo**. Rio de Janeiro: CEAP, 2009.

SOMÉ, Sobonfu. **O Espírito da intimidade**. São Paulo: Odysseus, 2003 apud SOUZA, Edileuza Penha de. A ancestralidade africana de Mestre Didi expandindo a intelectualidade negra brasileira. In: CONGRESSO INTERNACIONAL DA BRAZILIAN STUDIES ASSOCIATION (BRASA), 9,2008, Nova Orleans, Louisiana. **Proceedings**. Disponível em: <http://www.brasa.org/wordpress/Documents/BRASA_IX/Edileuza-Penha-de-Souza.>. Acesso em: 22 nov. 2014.

SOUZA, Sônia Rocha de. Entrevistas concedidas a Alessandra Maria A. Aguiar. 04 e 11 de Nov.de 2014

SOUZA, Maria Conceição dos Santos. Entrevistas concedidas a Alessandra Maria A. Aguiar. 08 jun.2014 e 24 out.2014

SOUZA, Edileuza Penha de. A ancestralidade africana de Mestre Didi expandindo a intelectualidade negra brasileira. In: CONGRESSO INTERNACIONAL DA BRAZILIAN STUDIES ASSOCIATION (BRASA), 9,2008, Nova Orleans, Louisiana. **Proceedings**. Disponível em: <http://www.brasa.org/wordpress/Documents/BRASA_IX/Edileuza-Penha-de-Souza.>. Acesso em: 22 nov. 2014.

SOUZA, Maria Elena Viana; OLIVEIRA, Iolanda. (Orgs.). Educação e população negra: Contribuições para a educação das relações étnico-raciais. **Cadernos Penesb 9**, Niterói, 2007.

WALSH, Catherine. Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento “otro” desde la diferencia colonial. In: WALSH, C.; LINERA, A.G.; MIGNOLO, W. (Orgs.). **Interculturalidad, descolonización del Estado y del conocimiento**. Buenos Aires: Editorial Siglo del Hombre, 2006. p. 21-70 (Serie El desprendimiento, pensamiento crítico y giro des-colonial).

WALSH, Catherine. Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento “otro” desde la diferencia colonial. In: CASTRO-GOMES, Santiago; GROSGOUEL, Ramón (Eds.).**El giro descolonial**. Reflexiones para una diversidad epistémica en el capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre, 2007.

WALSH, Catherine. Interculturalidad crítica/pedagogía de-colonial. In: SEMINARIO INTERNACIONAL “DIVERSIDAD, INTERCULTURALIDAD Y CONSTRUCCIÓN DE CIUDAD”, 2007, Bogotá. Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional, 2007.

Apêndice - Roteiro para entrevistas com as yalorixás da Baixada fluminense

1) Antes do início da entrevista, a pesquisadora deverá procurar saber as seguintes informações pessoais e de caráter mais gerais:

Nome completo

Data de nascimento

Cor

Naturalidade

Estado civil

Filhos/as

Formação acadêmica

Experiência profissional

Terreiro/região onde atua: localização, perfil dos participantes, cotidiano e rotinas.

Participação (ou não) de outros espaços que debatam a relação entre escola e ensino religioso

Participação (ou não) de outros espaços que fortaleçam a luta contra intolerância religiosa