

UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS - UNISINOS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS
DOUTORADO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

**RELIGIÃO DE MATRIZ AFRICANA EM LAGES (SC) ESPAÇOS E
PRÁTICAS DE RECONHECIMENTO IDENTIDADE ÉTNICORACIAL**

RENILDA APARECIDA COSTA

São Leopoldo, março de 2011.

RENILDA APARECIDA COSTA

**RELIGIÃO DE MATRIZ AFRICANA EM LAGES (SC) ESPAÇOS E
PRÁTICAS DE RECONHECIMENTO IDENTIDADE ÉTNICORRACIAL**

Tese apresentada como parte dos requisitos à
obtenção do grau de Doutora em Ciências
Sociais.

Orientador Prof. Dr. José Ivo Follmann.

São Leopoldo, março de 2011.

Ficha Catalográfica

C837r Costa, Renilda Aparecida
Religião de matriz africana em Lages (SC) espaços
e práticas de reconhecimento identidade étnicorracial
/ por Renilda Aparecida Costa. – 2011.

186 f. : 30cm.

Tese (doutorado) — Universidade do Vale do Rio
dos Sinos, Programa de Pós-Graduação em Ciências
Sociais, São Leopoldo, RS, 2011.

“Orientação: Prof. Dr. José Ivo Follmann, Ciências
Humanas”.

1. Identidade nacional – Brasil. 2. Identidade
étnicorracial – Brasil. 3. Umbanda – Religião
africana. 4. Batuque – Religião africana. I. Título.

CDU 316(81):299.6

Catálogo na Publicação:
Bibliotecária Camila Rodrigues Quaresma - CRB 2/1376

**RELIGIÃO DE MATRIZ AFRICANA EM LAGES (SC) ESPAÇOS E
PRÁTICAS DE RECONHECIMENTO IDENTIDADE ÉTNICORRACIAL**

RENILDA APARECIDA COSTA

Esta tese foi defendida e aprovada em sua forma final para obtenção do título de
DOCTORA EM CIÊNCIAS SOCIAIS.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. José Ivo Follmann (Orientador)

Prof. Dr. José Odelso Schneider (UNISINOS)

Prof. Dr. Aloísio Ruscheinsky (UNISINOS)

Prof. Dra. Vania Beatriz Monteiro da Silva (UFSC)

Prof. Dr. Oneide Bobsin (EST)

São Leopoldo, março de 2011.

AGRADECIMENTOS

A elaboração deste trabalho não se constitui um processo isolado, mas sim, uma troca de conhecimento e entre os orixás e pessoas envolvidas no desenvolvimento da pesquisa. É com a compreensão e reconhecimento que pretendo agradecer:

Primeiramente, peço licença aos orixás – Agô – por estarem me iluminando na escrita e me acompanhando em todos os momentos fazendo com que todos os obstáculos que impedissem o desenvolvimento deste estudo fossem afastados e não deixando que eu desanimasse na busca dos objetivos desta pesquisa.

Aos praticantes de religião de matriz africana da família de Nyarai (cognome, Im Memorian), que se tornaram sujeitos desta pesquisa, que me acolheram com respeito e carinho, me passaram o conhecimento necessário. São pessoas com quem aprendi a conhecer, reconhecer e respeitar as religiões de matrizes africanas.

À minha filha, Karla Costa de Liz companheira de todas as horas por reconhecer e compreender a importância desta pesquisa, apoiando-me em todos os momentos e ao seu pai João Carlos de Liz pelos laços de amizade que se estabeleceram entre nós e pelo apoio técnico na formatação da tese.

À minha mãe Zilda Ana da Silva e meu pai Felix José da Costa pelo apoio incondicional para que eu pudesse concluir bem minha tese e a meus irmãos Ildemar José da Costa, Lindomar Antonio da Costa e João Vilmar da Costa pela, força e coragem que me transmitiram.

Às amigas Ivana Aparecida Oliveira e Eva Terezinha Caetano Lemos pelo apoio de irmãs neste período de estudo me substituindo quando precisei me ausentar do trabalho para concluir as disciplinas, bem como, auxiliando-me na transcrição das entrevistas, com as quais pude também, contar em todos os momentos de minha vida dividindo sonhos, somando alegrias e diminuindo tristezas.

Ao meu orientador professor Dr. José Ivo Follmann que com tranquilidade e competência soube encaminhar minha pesquisa teórica e metodológica, tendo também aberto para mim um caminho de conhecimento sobre o tema religião e

religião de matriz africana que foram ferramentas fundamentais na construção deste estudo que resultou na referida tese.

Ao Grupo Gestando Diálogo Interreligioso - GDIREC e ao Núcleo de Estudo Afrobrasileiros e Indígenas - NEABI/UNISINOS com os quais no ínterim da aproximação com o tema deste estudo relações Étnicorraciais e Religião de Matriz Africana, pude fazer algumas interações que foram fundamentais para minha formação e, em especial a colega de doutorado Professora Ms. Adevanir Aparecida Pinheiro pelo apoio irrestrito para que eu pudesse concluir meu trabalho tornando-se ao longo das quatro anos companheira e amiga.

Aos integrantes do Grupo Cidadania Afrodescendente ligado ao NEABI/UNISINOS que me acolheu com respeito e reconhecimento como se eu fizesse parte do grupo.

Aos líderes do Grupo de Diálogo interreligioso – GDIREC que me ensinaram que é possível o diálogo entre religiões com perspectivas diferentes com vistas à da superação da intolerância religiosa.

A Universidade do Vale do Rio dos Sinos/UNISINOS na pessoa do Magnífico Senhor Reitor Professor Dr. Marcelo Fernandes Aquino e ao Vice-reitor Professor Dr. José Ivo Follmann pelo apoio financeiro através da Bolsa de Estudos Milton Valente.

À coordenação do Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da Unisinos na Pessoa do Prof. Dr. José Rogério Lopes, bem como, a secretaria do programa Maristela Simon pela competência nos encaminhamentos administrativos e pedagógicos no sentido da excelência acadêmica do curso.

A Denise Souza Secretária do Professor Dr. José Ivo Follman que nestes quatro anos foi minha interlocutora nas agendas, nos horários, nos relatórios de bolsa, enfim, em todas as situações que surgiam e pela distância que eu estava do Sul com sutileza e competência me ajudou a resolver.

A Elvina Silva Santos que não mediu esforços contribuindo com seu trabalho na transcrição das entrevistas.

Aos/as integrantes do Núcleo de Estudos Afrobrasileiros “Negro e a Educação” NEAB/ NEU ligado Universidade do Planalto Catarinense/UNIPLAC e,

em especial a professora Ms. Maria Aparecida Gomes com quem fiz as primeiras incursões etnográficas e que juntas vislumbramos a possibilidade do estudo da Religião de Matriz Africana na Região Serrana.

À professora Ms. Maria Cândida que com paciência e dedicação de educadora fez a revisão sem medir esforços para que este estudo pudesse ser compreendido como um texto dentro de um contexto.

À Delta Maria de Souza Maia (in memoriam) por ter se tornado, mais do que colega da disciplina Relações Interétnicas, amiga com quem dividi minha vida e minha família, tornando-se assim uma só família.

A minha amiga Roseli Maria Ribas que, nas idas e vindas que vida dá, acabo sempre encontrando e, que mesmo distante, sempre acreditou no meu potencial, tornando – se para mim um exemplo de coragem e amor pela vida.

As Irmãs Missionárias do Cristo Ressuscitado, bem como, as Irmãs Filhas da Imaculada residências em que me hospedei e descansava depois das longas viagens que fazia e com o corpo espírito renovado no dia seguinte seguia estudando, pesquisando, enfim me dedicando às atividades da pesquisa.

Ao Sr. Juarez que, com seus serviços de táxi me conduziu a todas as cerimônias sem medir esforços, mesmo sendo de outra confissão religiosa não agiu com preconceito com relação ao meu trabalho.

Vera, Leandro, Sergio, Roberto, Sandoval e Roseli amigos/as com quem discuti sobre as interfaces entre as identidades étnicorraciais, identidades de gênero e a questão das classes sociais com os quais também aprendi a ter alegria de viver não importando em que circunstâncias em que me encontrava.

A Universidade Federal do Amazonas por ter me dispensado de minhas atividades acadêmicas para poder concluir os estudos que resultaram nesta tese de doutorado.

Aos colegas de trabalho do Instituto Natureza e Cultura Benjamim Constant/UFAM, e em especial ao colegiado de Pedagogia pelo apoio para que eu pudesse concluir os meus estudos com a tranquilidade que se fazia necessária neste momento.

Aos estudantes dos cursos de Ciências Agrárias e Ambientais e de Pedagogia

do Instituto Natureza e Cultura Benjamim Constant que são inspiração para que eu continue estudando e me aperfeiçoando, pois, acredito que o reconhecimento da dignidade humana passa também por uma formação humanística e crítica.

Aos meus colegas e professores do doutorado em Ciências Sociais, com quem durante esses quatro anos tive o privilégio de construir, desconstruir e reconstruir conhecimentos.

Enfim, a todos que, de uma forma ou de outra, demonstraram solidariedade constante, e que, neste momento, por um lapso da memória, não foram lembrados.

Os negros de uma “nação” podem ser originários, por seus ancestrais, das mais heterogêneas tribos, podem ser mulatos e até brancos; o que os une é a sua ligação a um culto especial, sua relação a certo número de traços religiosos. (BASTIDE, 1971, p.289).

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO -----	14
1. IDENTIDADE ÉTNICORRACIAL EM CONSTRUÇÃO: UM CAMINHO DE APROXIMAÇÃO DA PROBLEMÁTICA DA PESQUISA -----	17
1.1 MOVIMENTO SOCIAL: EXPERIÊNCIAS VIVIDAS -----	19
1.2 A EXPERIÊNCIA DO MESTRADO EM SOCIOLOGIA POLÍTICA NA UFSC -----	23
1.3 NEAB/NEU UNIPLAC -----	24
1.4 NEAB/NEU E UNISINOS: CAMINHOS DE INTERLOCUÇÕES E INTERAÇÕES -----	27
2. CIÊNCIA E POLÍTICA: UM DIÁLOGO POSSÍVEL? -----	32
2.1 APONTAMENTOS METODOLÓGICOS -----	36
2.2 PAI NYARAI HISTÓRIAS DE VIDA: HISTÓRIAS VIVIDAS-----	40
2.2.1 <i>Funeral de Um Pai de Santo</i> -----	41
2.2.2 <i>Dialogando sobre o Funeral de Pai Nyarai</i> -----	43
2.2.3 <i>Retomando o Diálogo sobre o Funeral de Pai Nyarai</i> -----	46
2.2.4 <i>Novos Diálogos sobre o Funeral de Pai Nyarai</i> -----	48
3. IDENTIDADE NACIONAL BRASILEIRA: DA HOMOGENEIDADE CULTURAL AO RECONHECIMENTO DAS IDENTIDADES ÉTNICORRACIAIS -----	52
3.1 IDENTIDADE NACIONAL E HOMOGENEIZAÇÃO CULTURAL-----	52
3.1.1 <i>Cultura, Identidade Étnicorracial e Reconhecimento: Possibilidades Reflexivas</i> ---	59
3.2 NOVAS PERSPECTIVAS E DISCUSSÕES EM RELAÇÃO À IDENTIDADE NACIONAL BRASILEIRA -----	65
3.2.1 <i>Pesquisas Raciais Pioneiras</i> -----	70
3.2.2 <i>Novos Rumos a Partir da Contribuição de Darcy Ribeiro</i> -----	75
3.2.3 <i>Movimento Negro e Educação</i> -----	78
3.2.4 <i>Da Constituição de 1998 as Diretrizes da EREER</i> -----	81
3.3 A DIMENSÃO RELIGIOSA DA CULTURA AFRICANA NO BRASIL-----	84
4. ASPECTOS DO PROCESSO DE CONSTRUÇÃO DA RELIGIÃO DE MATRIZ AFRICANA NOS DOIS ESTADOS DO SUL DO BRASIL -----	86
4.1 RETOMANDO A QUESTÃO DAS RELAÇÕES RACIAIS NO BRASIL-----	87
4.2 INTERFACES EXISTENTES ENTRE A RELIGIÃO DE MATRIZ AFRICANA, O ESPIRITISMO E O CATOLICISMO-----	92
4.3 O BATUQUE: VENTOS DO RIO GRANDE DO SUL SOPRANDO SOBRE LAGES (SC)--	95

4.3.1	<i>Contextualização do Batuque no Rio Grande do Sul</i>	96
4.3.2	<i>Aspectos da História do Batuque no Rio Grande do Sul</i>	99
4.4	OS NEGROS E A RELIGIÃO DE MATRIZ AFRICANA NA SANTA E BELA CATARINA	100
4.4.1	<i>Mão de Obra Escrava em Santa Catarina</i>	101
4.4.2	<i>Religião de Matriz Africana em Santa Catarina</i>	103
5.	RELIGIÃO DE MATRIZ AFRICANA EM LAGES (SC) ESPAÇOS E PRÁTICAS DE RECONHECIMENTO IDENTIDADE ÉTNICORRACIAL	107
5.1	FAMÍLIA DE SANTO: ESPAÇOS E PRÁTICAS DE RECONHECIMENTO DE IDENTIDADE ÉTNICORRACIAL DOS SUJEITOS	107
5.2	CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE ÉTNICORRACIAL DOS SUJEITOS NA RELIGIÃO DE MATRIZ AFRICANA	113
5.2.1	<i>Experiências vividas na Infância e adolescência</i>	113
5.2.2	<i>Os Orixás, as Hierarquias e a Ancestralidade</i>	126
5.2.3	<i>A Vivência da Religiosidade Cria a Religião</i>	138
5.2.4	<i>Identidade étnica na religião de matriz africana</i>	142
5.3	SE A RELIGIÃO DE MATRIZ AFRICANA E CIÊNCIA FIZESSEM AS PAZES?	146
5.4	O DIÁLOGO INTERRELIGIOSO COMO MEDIAÇÃO IMPORTANTE NO PROCESSO DE CONSTRUÇÃO DE UMA NOVA IDENTIDADE NACIONAL	153
	CONSIDERAÇÕES, CONCLUSÕES E PERSPECTIVAS	157
	REFERÊNCIAS	165
	ANEXOS	173

RESUMO

A presente tese tem como objetivo compreender a religião de matriz africana em Lages (SC) como espaço e práticas de reconhecimento da identidade étnicorracial dos sujeitos. Visa, também, explicitar as influências da construção da identidade nacional brasileira no processo de criação do imaginário sócio/cultural e religioso do Brasil, ou seja, como a identidade nacional influenciou e foi influenciada pelas religiões de matriz africana. Evidencia-se que aquela foi sustentada em três pontos fundamentais: a democracia racial, a brasilidade e a homogeneidade cultural. Contudo, percebe-se que há uma possível transição de uma identidade nacional homogeneizante e desqualificadora das diferenças étnicorraciais para uma construção de identidade nacional que reconhece estas diferenças e a religião de matriz africana como espaços e práticas que fazem com que os sujeitos se reconheçam e sejam reconhecidos em sua identidade. Assim, a realização desta pesquisa teve momentos específicos e necessários para a sua execução, mas que se entrecruzaram durante o processo de construção da tese tais como: uma pesquisa bibliográfica na área da sociologia e relações raciais, sociologia da religião e sociologia das religiões de matriz africana, bem como foram realizadas entrevistas a partir da Metodologia da História Oral com pessoas que estiveram e/ou estão atualmente envolvidas com as práticas de religião de matriz africana. Registrou-se, assim, experiência pessoal de vida dos/as entrevistados/as, o que permitindo a percepção de como os discursos influenciam e são influenciados pelos sujeitos socio-histórico, em sua dimensão cultural e religiosa.

ABSTRACT

The present thesis has as its aim to understand the religion of African origin in Lages, Santa Catarina as a space and practice of recognition of the ethnic and racial identity of the subjects. It also aims to put some light on the influences of the formation of the Brazilian national identity in the process of the creation of Brazilian social, cultural and religious imaginary, that is, how the national identity influenced and was influenced by the religions of African origin. It is made clear that the national identity was supported for three central points: the racial democracy, the brazility and the cultural homogeneity. However, it is noticed that there is a possible transition from a homogenizing and disqualifying national identity of the ethnic and racial differences towards a construction of national identity which recognizes these differences and the religion of African origin as spaces and practices which make it possible that the subjects recognize themselves and become recognized in their identity. Therefore, the realization of this research had specific and necessary moments for its realization, such stages which here and there crossed each other's way during the process of the construction of the thesis such as a bibliographic research in the area of sociology and racial relations, sociology of religions and sociology of the religion of African origin, as well some interviews were performed according to the Methodology of the Oral History with the people who were and/or are involved with the religion of the African origin practices. This way, it was registered the personal life experience of the interviewee, making possible the perception of how the discourses influence and are influenced by the social and historical subjects, in their cultural and religious dimensions.

INTRODUÇÃO

A presente tese tem como objetivo compreender a religião de matriz africana em Lages (SC) como espaços e práticas de reconhecimento da identidade étnicorracial dos sujeitos.

A pesquisa de campo aconteceu a partir do acompanhamento de uma casa de religião de matriz africana uma em Lages (SC) e outra em Gravataí (RS). O acompanhamento da casa de Gravataí fez-se necessário uma vez que esta exerceu uma forte influência sobre a que acompanhamos em Lages. Destaca-se nesta influência a construção da hierarquia religiosa no terreiro, principalmente com relação ao Batuque que é praticado no Rio Grande do Sul.

A realização da pesquisa teve momentos específicos e necessários para a sua execução. Trata-se de diferentes momentos, que se entrecruzaram durante o processo de construção da tese tais como: A pesquisa bibliográfica nas áreas da sociologia e relações étnicorraciais, da sociologia, da religião e da sociologia das religiões de matriz africana; a elaboração de instrumentos para a coleta de dados e a realização das entrevistas a partir da metodologia da História Oral; e a transcrição e transcrição das entrevistas realizadas, seguidas da sistematização e *interpretação dos dados obtidos*.

Faz-se necessário fazer algumas considerações iniciais com relação a alguns conceitos utilizados no decorrer do texto, bem como, com relação a alguns aspectos inerentes ao estudo realizado e que são fundamentais ao leitor.

Gostaria de salientar que este não é um estudo exaustivo de religião e de religião de matriz africana, no entanto, como pesquisadora iniciante nos estudos de religião, foi necessário internalizar a mística da religião de matriz africana, para poder compreender como se constitui a identidade étnica dos sujeitos. Esta internalização não deve ser vista como um estudo exaustivo, mas como abordagem mínima necessária para o presente objetivo. Também foi importante entender que não poderia estudar religião de matriz africana sem estudar as interfaces existentes entre esta religião e o Espiritismo e o Catolicismo.

Outro aspecto que deve ser considerado relevante é que quando se utiliza a expressão religiões de matriz africana, a referência se faz a todas as religiões que tiveram uma herança religiosa e cultural a partir da África, mesmo que no Brasil elas tenham interagido com outras tradições religiosas – Batuque, tambor de Minas, Candomblé, Umbanda dentre outras. Neste estudo a ênfase maior foi no Batuque vivenciado no Rio Grande do Sul e a Umbanda por serem praticados pela Família de Santo, cujos iniciados são os principais sujeitos desta pesquisa. Também procurei respeitar a forma de entendimento dos autores referenciados, pois, não existe um consenso em termos de nomenclatura. A terminologia usada vai depender da concepção teórico-metodológica do autor que estuda o tema Religiões de Matriz Africana ou Afrobrasileira.

No que diz respeito à definição do conceito étnicorracial que terá uso corrente neste estudo, o termo étnico é referido como uma visão sócio-anropológica que tem embasamento no conceito de cultura, enquanto que, no que diz respeito ao uso do conceito racial refere-se a partir de uma concepção política que esta categoria adquiriu. Este conceito político aconteceu a partir de todo um trabalho empreendido pelo movimento negro americano a partir dos anos 60 com forte influência no movimento negro brasileiro. Cabe salientar que ambos os conceitos serão mais bem desenvolvidos ao longo no decorrer dos capítulos.

No primeiro capítulo: “Identidade étnicorracial em construção: um caminho de aproximação da problemática da pesquisa” faz-se uma retrospectiva de minha caminhada acadêmica com ênfase na relevância que a temática relações raciais e educação tem assumido em minha vida pessoal e profissional. E mais recentemente em minhas atividades acadêmicas que se iniciaram no mestrado, que culminou em 2001 com a defesa da dissertação: identidade nacional e educação: da homogeneidade cultural à pluralidade cultural e os desdobramentos que se seguiram desde então, como, sobretudo, a criação do *Núcleo de Estudos Afrobrasileiros Negro e Educação* e a necessidade de dar continuidade aos estudos.

No segundo capítulo: “Ciência e Política: um diálogo possível” apresenta-se uma síntese de algumas abordagens sobre a construção da ciência, fundamentada nas concepções de três grandes sociólogos Weber, Berman, Giddens. A ciência dentro de uma visão Iluminista de verdades absolutas até provisoriedade e incerteza da ciência contemporânea. São

explicitados, também, os caminhos metodológicos da pesquisa e que foram necessários durante todo o processo de construção da tese.

No terceiro capítulo: “Identidade Nacional Brasileira: da homogeneidade cultural ao reconhecimento das identidades étnicorraciais” o objetivo é explicitar as influências da construção da identidade nacional brasileira no processo de criação do imaginário cultural e religioso do Brasil. Evidenciou-se que aquela foi sustentada em três pontos fundamentais: - a democracia racial, a brasilidade e a homogeneidade cultural e que, sem desconsiderar esses pontos fundamentais sobre a construção da identidade nacional ainda hoje presentes e fortemente marcados no imaginário social, percebeu-se que historicamente a identidade nacional passou a ser repensada a partir de novos processos de reconhecimento de diferentes identidades.

No Quarto capítulo: “Aspectos do processo de construção da religião de matriz africana nos dois estados do sul do Brasil” trouxe a perspectiva de como a identidade nacional influenciou e foi influenciada pelas religiões de matriz africana e neste contexto faz-se uma discussão sobre o Batuque e Umbanda e finalmente se contextualiza as religiões de matriz africana em Santa Catarina.

No quinto capítulo: “Família de santo: espaços e práticas de reconhecimento da identidade étnica dos sujeitos”, a ênfase nas discussões sobre uma possível transição de uma identidade nacional homogeneizante e desqualificadora das diferenças étnicorraciais para uma construção de identidade nacional que reconhece as diferenças étnicorraciais e as casas de religião de matriz africana como um destes espaços de resistência à opressão. Foi Evidenciado como nestes espaços de resistência se desenvolvem práticas que fazem com que os sujeitos se reconheçam e se sejam reconhecidos como praticantes de religião. Neste sentido, foram analisadas as entrevistas no sentido de perceber como os discursos influenciam e são influenciados pelos sujeitos socio-histórico, em termos culturais e religiosos.

1. IDENTIDADE ÉTNICORRACIAL EM CONSTRUÇÃO: UM CAMINHO DE APROXIMAÇÃO DA PROBLEMÁTICA DA PESQUISA

A minha trajetória de vida como professora e pesquisadora traz à tona a necessidade de dar continuidade aos meus estudos com relação à temática “*relações raciais e educação*” e a relevância que esta vem assumindo em minha vida pessoal e profissional, trazendo reconhecimento e legitimidade, em minhas atividades acadêmicas que se iniciaram no mestrado. Entendo que um sucinto relato dos diferentes passos mais significativos em minha trajetória intelectual relacionada com a temática *relações raciais e a educação* é o caminho mais adequado para conduzir-me ao centro da problemática desta pesquisa e tese. É um relato que é, portanto, profundamente inerente à própria tese.

Assim, um dos motivos para a elaboração deste trabalho foi a necessidade de compreender e estudar mais a cultura negra no Brasil, que, no meu caso, está também alicerçada na minha descendência Indígena e alemã pelo lado paterno e africana e indígena pelo lado materno. Minha bisavó materna era originária de uma comunidade rural negra chamada Espírito Santo¹, no interior do Município de Urubici/SC. Ela tinha, juntamente com meu bisavô, um pedaço pequeno de terra em Perimbó (hoje conhecida como Petrolândia), região de Santa Catarina que como o próprio nome faz referência há uma forte identificação indígena que, mais tarde, também foi povoada pelos alemães. Neste lugar, nasceram meus pais (que são primos) e viveram aí até chegarem à fase adulta. Casaram-se e migraram para Lages(SC), vindo a nascer eu e meus três irmãos.

Quando criança tinha o hábito de ir à missa na igreja matriz do bairro, e já, desde essa época me questionava: por que na Igreja havia poucas pessoas negras? Eu mesma ingenuamente concluía, “deve ser porque existem poucas pessoas negras no Brasil”. E, outro fato importante que também me intrigava era “por que” só se ouvia falar nos negros na data de 13 de maio, data em que se comemorava o dia que uma bondosa princesa libertara os escravos.

¹ Sobre comunidade remanescente de quilombos, ler LEITE, Ilka B. (Org.). **Negros do sul do Brasil**. Rio Grande do Sul: Letras Contemporâneas, 1996.

Atualmente desde que me embrenhei pelos caminhos do conhecimento e reconhecimento da religião de matriz africana volto a relembrar alguns aspectos da minha infância que neste momento toma relevância. Assim, sempre que posso converso com meu pai sobre meu avô – um curandeiro, benzedeiro, – ou, como fala meu pai: um *espiritualista*.

Na antiga cidade do Perimbó (SC), ele na década de 40 do século XX, atendia em uma pequena casa que ficava no alto de uma colina. Lembro-me como se fosse hoje, quando eu tinha uns cinco a seis anos que fomos visitá-lo. Para chegar a ela tinha que atravessar um riacho, no qual na subida havia muitos pés de frutas que íamos juntando e comíamos ao longo do caminho. Quando chegávamos, morro a cima, no primeiro plano passávamos por uma casa grande que era dos meus avôs maternos. Caminhávamos mais adiante para a direita e logo chegávamos à casa de madeira do meu avô paterno. Havia uma pequena cozinha de chão batido, um quarto e uma pequena sala.

Muitas pessoas, principalmente, os pobres – negros, caboclos e alemães – vinham de longas distancias para serem atendidas. Conforme relato de meu pai, ele dava passes mediúnicos, através da imposição das mãos, e sempre tinha na mesa água e uma vela acesa, meu pai lembra que havia orações coletivas antes de começar a atender individualmente. Também fazia xaropadas com ervas e chás e quando necessário receitava remédios que eram encontrados na farmácia local e era tão conhecido que o farmacêutico já vendia o remédio conforme sua recomendação.

Anos mais tarde eu e meus irmãos fomos educados dentro dos princípios da igreja católica, pois, meus pais eram católicos fervorosos. Na infância íamos à missa todos os domingos, participamos de todos os rituais inerentes a constituição de uma identidade católica – batismo, catequese, a primeira comunhão e crisma. Lembro-me de minha mãe cobrando a presença de meu pai a ida dele a cerimônia da missa – falando de um momento difícil que tiveram e fizeram uma promessa a nossa Senhora Aparecida e que foram atendidos e que ele deveria se manter fiel a sua crença. No decorrer da minha vida a única experiência que tive espiritualista foi participar na adolescência com minha mãe de um grupo ligado a igreja católica chamada Renovação Carismática. Sentia-me muito bem quando todos rezavam em voz alta por todos e havia imposição de mãos. Atualmente analiso essa aproximação de meus pais da prática espiritualista dentro da igreja católica como uma forma de retomar a

tradição da religião afro-indígena vivenciada por eles na infância.

1.1 MOVIMENTO SOCIAL: EXPERIÊNCIAS VIVIDAS

Quando inicio uma palestra ou uma aula para os estudantes da graduação ou pós-graduação afirmo que a diferença cruzou meu caminho como mulher, mulher negra, esposa de um paraplégico, mãe que tinha preocupação em construir uma imagem positiva com relação à identidade negra para sua filha, professora formadora de outros professores/as e crente de uma tradição religiosa a católica.

Neste sentido, a motivação para desenvolver esta pesquisa também veio de experiências vividas no movimento social. Contudo, meu primeiro contato com a concepção de movimento social foi a partir de minhas vivências como crente na igreja católica. Na adolescência e juventude na década de 80 participei ativamente dos chamados grupos de jovens que faziam uma formação humanística e crista. Foi neste contexto que tive o primeiro contato com análise de conjuntura na perspectiva marxista que aconteciam nos encontros promovidos pela Pastoral da Juventude. Estas reflexões apontavam para o movimento social como a saída das mazelas sofridas pela população por conta do capitalismo.

Em outro momento da minha juventude já casada com uma filha de alguns meses meu então marido sofreu um acidente de automóvel o que o deixou paraplégico. A partir desta contingência da noite para o dia tivemos que aprender a reorganizar nossa vida familiar e a participação na Fraternidade Crista de Doentes e Deficientes – FCD foi fundamental. Este é um movimento internacional e ecumênico criado por Henri François que surgiu na França na década de 40 do século XX ao quais os próprios doentes e os deficientes assumem a sua direção e se encarregam de sua difusão. No Brasil chegou em 1972, trazido por seminarista em São Leopoldo, e atualmente é presente em muitos estados brasileiros.

O objetivo da FCD era proporcionar condições para que cada fraternista pudesse superar seus conflitos pessoais na descoberta para a consciência coletiva e solidária e de forma participativa assumirem suas histórias como sujeitos. Minha participação neste movimento se deu como colaboradora que durante dez anos auxiliei no desenvolvimento da mística do movimento e das articulações com a

sociedade na luta pela garantia de políticas públicas para os doentes e deficientes.

Após uma trajetória de vivências na Pastoral da Juventude e na Fraternidade Crista de Doentes e Deficientes, senti que já havia dado minha contribuição na organização do movimento e neste momento deveria retomar minhas inquietações da infância. Além da minha identidade coletiva construída ao longo dos anos nas experiências vividas havia em mim como mãe o desejo repassar para minha filha uma imagem positiva com relação o “ser negra”. Confesso sofri influência de uma amiga que era filha do que eu chamo de uma família tradicional negra - são aquelas famílias que se fizeram presentes em Lages desde sua colonização e protagonizaram a história da população negra na região Serrana através da constituição do bairro da Brusque – um bairro que inicialmente tinha presença significativa de negros e o Centro Cívico Cruz e Souza e mais tarde a Pastoral do Negro.

Segundo Marcon (1999) houve um intenso fluxo de negros que nos anos que se seguiram após abolição que vinham de outras cidades da região e da própria zona rural da região Serrana. Como não possuíam terras, bem como, muitas vezes não eram aceitos nas propriedades de seus antigos senhores onde foram escravos migravam em busca de oportunidades para sua sobrevivência. O autor argumenta que houve a venda de muitos terrenos a preços ínfimos, o que facilitou a compra destes pela população negra que neste momento da história se achava deslocada. Marcon argumenta que:

[...] Na maioria jornaleiros lavradores, homens e mulheres que viviam de vender a lenha que recolhiam de matas próximas, do excedente de suas lavouras, do serviço doméstico para terceiros, da lavagem de roupas às margens do rio Lagoão, da venda de quitutes, velas de cera e sabão caseiro (MARCON, 1999, p. 24).

Atualmente, poucos negros permaneceram no referido bairro, pois, como esta tornou uma área central da cidade estes se deslocam a outros bairros mais periféricos. Assim os moradores mais antigos foram desfazendo de suas propriedades por um valor mais alto e comprando em bairros mais distantes do centro. Considero relevante citar o deslocamento da população negra para uma região que compreende vários bairros periféricos e que possui atualmente uma forte concentração de negros e seus descendentes. São os bairros da Popular, Várzea, Habitação. “O fato é que Lages

vivenciou em sua organização a segregação geográfica definida pela condição racial e social”. (GOMES E LIZ. 1996, p. 62).

Evidencia-se este fator não só pelos dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística - IBGE, mas com um olhar mais atento é possível vizibilizar uma identidade afrobrasileira nestes bairros, pois, há duas escolas de samba tradicionais do carnaval lageano, também, soube através do diálogo com informantes que um dos terreiros mais antigos da cidade estava localizado nesta região e é o bairro da Casa de Religião da Família de Santo que foi estudada nesta pesquisa, bem como, funciona na igreja matriz da igreja católica a Pastoral Afro.

Segundo Gomes e Liz (2006) A Pastoral do Negro - atual Pastoral Afro – em Lages (SC) foi criada em 1986 por participantes do Centro Cívico Cruz e Souza, os quais estavam preocupados com a situação de exclusão vivenciada pela população negra. As autoras afirmam que esta pastoral desenvolveu durante todos esses anos um intenso trabalho de intervenção que tinha como princípio a conscientização da população lageana sobre a situação dos negros no país e, conseqüentemente, em Lages.

No ano do Centenário da Abolição (1988) realizou intensa festividade na qual a Pastoral do Negro, que também atuava na Campanha da Fraternidade dedicada ao tema, contou com a parceria da prefeitura municipal de Lages. Foi praticamente uma semana de atividades. Com culto ecumênico, em frente ao Centro Cívico Cruz e Souza, exposição de objetos da história das famílias negras de Lages, houve venda de comidas típicas africanas, tendo como ponto alto o lançamento do livro “O Negro no Planalto Lageano” de Sebastião Ataíde”, obra em que o autor faz uma contextualização histórica da trajetória do negro no Brasil e, em Santa Catarina e dando ênfase na presença do negro na fundação de Lages, visibilizando a organização social e descrevendo as famílias proprietárias de cativos (GOMES e LIZ, 2006). Nesta festividade também foi encenada a peça o “Memórias de um Negro”, esta foi apresentada inúmeras vezes e ganhou premiação de melhor ator no festival de teatro de Lages.

Atualmente a Pastoral Afro tem intensificado suas ações no sentido da conscientização da população negra e da sociedade como um todo das desigualdades vivenciadas pelos afrobrasileiros, mas sem perder seu espírito e carisma de pastoral católica. Em quase todo o país ela teve grande visibilidade organizando grandes

congressos tanto em nível nacional como regional, organizando, desta forma, a resistência negra no seio da igreja Católica. Em Santa Catarina não foi diferente a Pastoral do negro esteve e está presente em diversos municípios de Santa Catarina tais como: Criciúma, Florianópolis, Tubarão, Joinville, São Joaquim e Lages dentre outros. Recentemente organizou juntamente com a Pastoral Afro de São Joaquim V Congresso Estadual da Pastoral Afro de Santa Catarina – julho de 2008 – com o Tema: Negro, Religião, Cultura e Cidadania, no qual participaram Agentes de Pastoral Negro de todo o estado

Desta forma, a Pastoral Afro foi bastante atuante nos anos oitenta e noventa e adentrando a primeira década século XXI após muitos embates políticos viu algumas de suas demandas transformadas em políticas públicas. Mas diante deste contexto um fenômeno se fez presente: a institucionalização e, mesmo sem se desvincular totalmente da Igreja católica se manteve como mais uma dentre as diversas pastorais.

A Pastoral Afro ao decorrer do tempo intensificou seu trabalho com ações voltadas ao resgate da auto-estima de crianças e adolescentes através de atividades pedagógicas e artísticas através de um grupo de dança denominado Erê, grupo que iniciou suas atividades artísticas por iniciativa dos próprios adolescentes e de seus pais, os quais pesquisavam coreografias que eram ensaiadas e apresentadas em eventos na cidade no estado, bem como, em festivais em outros estados. Erê se desvincula da Pastoral e passa a usar nome do antigo grupo de teatro Obatalá e passa a se denominar Movimento Negro de Lages, tornando-se um “Ponto de Cultura” – projeto do Governo Federal que dá apoio a projetos culturais que já estão em andamento – e sua sede também fica no bairro popular.

Neste ínterim de minha participação neste movimento social a preocupação com a questão racial no Brasil foi tomando um cunho mais educacional. Dessa forma, a Pastoral Afro conseguiu formar um quadro de militantes, dos quais boa parte era educador/a e, assim conseguiu participar de forma mais ampla das articulações internas e externas ao Movimento Negro Brasileiro das discussões que antecederam a implementação da lei 10.639/03 que trata da obrigatoriedade do ensino de história e Cultura Africana e Afro-brasileira no currículo oficial da rede de ensino pública e privada.

1.2 A EXPERIÊNCIA DO MESTRADO EM SOCIOLOGIA POLÍTICA NA UFSC

No início do meu Mestrado de Sociologia Política, em 1998 na Universidade Federal de Santa Catarina, tive a oportunidade de cursar uma disciplina optativa, no programa de Pós-graduação em Antropologia denominada Relações Interétnicas. Esta disciplina ancorava as Teorias da Etnicidade, aprofundando, assim, os meus conhecimentos. Em fins de 1999, iniciei um curso desenvolvido pelo Núcleo de Estudos Negros-NEN, direcionado para pesquisadores que trabalham a temática Negro e a Educação, com término previsto para 2001. O curso tratou de diversos aspectos, desde a questão metodológica, passando pela história da educação negra no Brasil, a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional nº. 9394/96, mas sempre colocando ênfase na pluralidade cultural.

O caminho intelectual feito na UFSC resultou na minha dissertação no ano de 2001, no Mestrado em Sociologia Política na Universidade Federal de Santa Catarina. A referida pesquisa teve como temática “*A identidade nacional brasileira e a educação: homogeneidade x pluralidade cultural*”, a mesma teve como objetivo analisar quais as configurações sociais, políticas e intelectuais que fizeram com que a temática da pluralidade cultural se fizesse presente na nova Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional 9394/96 - LDB/9394/96.

A partir do desenvolvimento deste estudo pude chegar a algumas considerações: Primeira, que a problemática racial no Brasil precisa ser enfrentada em dois níveis, ou seja, abrir uma discussão ampla envolvendo a sociedade como um todo; em nível de Estado, devem-se assumir ações afirmativas, de forma que diminuam as disparidades sociais entre brancos e negros. Na segunda, o fato de a nova Lei de Diretrizes e Bases 9394/96 endossar a pluralidade cultural não garante o desenvolvimento de uma educação multicultural crítica. Portanto, há necessidade de implementar a legislação através de uma formação inicial e continuada de educadores no sentido da compreensão das relações raciais no Brasil e suas influências nas relações sociais e pedagógicas.

Dessa forma, o referido estudo concluiu que, era urgente privilegiar a temática das relações raciais na formação de professores, partindo dos seguintes

encaminhamentos: rever o currículo das licenciaturas; fomentar a formação de núcleos de pesquisa que possam articular análises sobre relações raciais e formação de professores; desencadear, através da formação continuada, um fórum de discussão permanente sobre a temática.

1.3 NEAB/NEU UNIPLAC

Diante dessas considerações e tendo a clareza da urgência de se fazer articulações nesta direção, no mês de agosto de 2001, apresentei em parceria com colegas que tinham interesse na temática, uma proposta de criação do Grupo de Pesquisa *Negro e Educação* ligada à Universidade do Planalto Catarinense – UNIPLAC. Inicialmente esta proposta teve como meta a construção de referenciais teórico-metodológicos que possibilitassem aos educadores (as) ampliar e aprofundar a história das relações raciais na sociedade brasileira e suas implicações no processo de educação, bem como, suprir a necessidade de um acervo de referência sobre a história do povo afrodescendente, na Região Serrana, como forma de dar visibilidade à situação vivenciada pelos mesmos no contexto local.

Assim, desencadeou-se um processo de formação do grupo que se deu através de seminários internos para aprofundamentos, participação em congressos em nível estadual e nacional, a articulação interinstitucional com o grupo de pesquisa “*Educação Cultura e Etnia*” da Universidade do Sul de Santa Catarina – UNISUL. A partir desta parceria, foi possível realizar vários encontros comuns, inclusive a participação de um curso de Metodologia de História Oral oferecido pela referida instituição, sendo que, o mesmo foi realizado no segundo semestre de 2002, com a duração de três meses.

Neste processo, participei nos anos de 2003 e 2004 do desenvolvimento da pesquisa “Memórias Afro-lageanas” que teve como objetivo resgatar por meio da Metodologia da História Oral a cultura e o cotidiano da população negra na Região Serrana, registrando as memórias e vivências da trajetória histórica da região, suas peculiaridades e limites. Paralelamente às atividades desenvolvidas no âmbito da pesquisa, os resultados da pesquisa foram apresentados em fóruns de discussões.

Torna-se oportuno mencionar que no ano de 2004 os pesquisadores do Grupo

de Pesquisa “Negro e Educação” participaram das discussões desencadeadas na UNIPLAC para a implementação do primeiro mestrado próprio desta instituição e que culminou na formação de uma das linhas de pesquisa intitulada: *Educação, Processos Socioculturais e Sustentabilidade*, que têm como enfoque investigar processos educativos desenvolvido em espaços culturais urbanos e/ou rurais com especial interesse na educação popular e nos estudos das diferenças de cunho étnicorracial.

Gostaria de ressaltar também que para dar conta desta demanda, foi necessário continuar investindo em minha formação, e assim, no primeiro semestre de 2005 cursei no Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Santa Catarina do Seminário Especial África à Época da Expansão Marítima Européia nos Séculos XVI - XVII e a Escravização do Africano e, ainda, participei de vários eventos no Estado que visavam à implementação das políticas educacionais e as diferenças étnicorraciais.

No bojo das ações desenvolvidas pelo grupo de pesquisa Negro e Educação está a parceria estabelecida com o Núcleo de Estudos Afro-brasileiros – NEABs – vinculado à Universidade do Estado de Santa Catarina - UDESC, que foi articulada a partir do projeto UNIAFRO². Assim desde julho de 2005 iniciamos uma discussão com a Secretaria de Educação um projeto que visa à formação de educadores (as) em educação multirracial e especialmente no que diz respeito à Lei 10.639 de 09 de janeiro de 2003 que trata da obrigatoriedade no currículo oficial da Rede de Ensino a da temática História e Cultura Afro-brasileira.

Outro aspecto relevante a se considerar é que, a partir deste contexto houve a transformação do referido grupo de pesquisa em Núcleo de Estudos Afro-brasileiros Negro e Educação/ Uniplac – NEAB/NEU no ano de 2007 expandindo, assim as suas atividades de ensino, pesquisa e extensão. No ensino, mais especificamente na graduação durante a reestruturação dos cursos de licenciaturas houve a inclusão das disciplinas *Educação, Cultura e Diferença* e *Educação das Relações Étnico-raciais e Indígenas* e na pós-graduação a oferta de um curso de especialização *senso lato em Educação Étnico Racial e Multiculturalismo*.

² Programa do Ministério da Educação em parceria com a Unesco para o desenvolvimento de projetos de formação de professores em universidades públicas que visem a implementação da Lei 10.639/03.

No que diz respeito às atividades de pesquisa, esta deu continuidade ao desenvolvimento da Pesquisa que foi financiada pelo fundo de pesquisa da própria universidade, bem como, pela Fundação de Amparo a Pesquisa de Santa Catarina – FAPESC *Memórias afro-lageanas: práticas de religiosidade africana e afro-brasileiras na Região Serrana como espaços de (re) construção identidade cultural* utilizando-se da Metodologia da História Oral.

Convém salientar que, o estudo que ora se apresenta é desdobramento das pesquisas realizadas pelo NEAB/NEU desde o ano de 2000, com o intuito de resgatar as memórias afro-lageanas, bem como, investigar a inserção dos afro-descendentes no processo de escolarização no período de 1920 a 1950, através da Metodologia da História Oral com ênfase nas histórias de vida e nas manifestações culturais.

Com relação às atividades de extensão universitária, foram desencadeadas em parceria com movimento negro, escolas públicas e outras entidades afins. Dentre eles: O curso de formação de líderes do movimento negro, professores e gestores educacionais: educação étnicorracial, o qual teve como objetivo sensibilizar lideranças do movimento negro, professores e gestores educacionais no que diz respeito à Lei 10.639/03, realizado em 2006. Em 2007, esta atividade assumiu um caráter de formação interna de todos os envolvidos no núcleo.

Dentre as diversas atividades de extensão, destacam-se os projetos que elaborei e coordenei em conjunto com outra colega pesquisadora: “Arte e Cultura Africana e afro-brasileira”, um curso no qual estiveram envolvidos oitenta professores (as) das redes pública municipal, estadual e particular; Dança: Manifestação de corporeidade e cidadania que foi desenvolvido em parceria com a Irmandade Nossa Senhora das Graças, uma entidade que atende crianças e adolescentes empobrecidas – em um bairro onde a maioria da população é negra – desenvolvendo atividades sócio-educativas no contra turno escolar.

O referido projeto consistiu em oferecer a quarenta crianças aulas de balé afro, contemporâneo e clássico, utilizando-se da estrutura da universidade; Capoeira Angola: instrumento de construção de identidade e cidadania que foi desenvolvido numa escola pública municipal atendendo também a cerca de quarenta crianças.

Assim sendo, esta contextualização da minha atuação profissional traz à tona a relevância de desenvolver meus estudos em nível de doutorado, como forma de

ampliar e aprofundar os conhecimentos e obter maior reconhecimento e legitimidade em minhas atividades acadêmicas.

1.4 NEAB/NEU E UNISINOS: CAMINHOS DE INTERLOCUÇÕES E INTERAÇÕES

Com esta proposição fiz a seleção no Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS e procurei obter informações sobre as pesquisas e pesquisadores deste programa via on line – na página da PPGCS. Observei que havia uma pesquisa com o tema: O significado das Águas nas Diferentes Tradições Religiosas enfim, parecia que começava a se delinear um caminho, haja vista que, a referida pesquisa incluía as religiões de matriz africanas como uma das temáticas.

Assim, em 2007 ingressei no referido programa e a partir daí cursei as disciplinas Obrigatórias e optativas que faziam parte da Matriz Curricular e dentre elas fiz uma que estava ligada à linha de pesquisa identidade e sociabilidade - Religiões e Ciências Sociais na qual pude aprofundar meus estudos sobre religião já que este era um tema novo para mim. Além das atividades do PPGCS por meio de uma colega de turma do doutorado entrei em contato com o Programa Gestando o Dialogo Inter-religioso e o ecumenismo – GDIREC que faz parte do Instituto Humanitas Unisinos – IHU ligado a esta universidade.

O GDIREC tem todo um trabalho social ligado ao diálogo inter-religioso e a pesquisa que mencionei anteriormente é apenas parte destas atividades: O referido programa com sua concepção de respeito e reconhecimento das diferenças e as diferentes religiões atuou como um guarda chuva abarcando além do encontro de Líderes religiosos de diferentes religiões que acontece periodicamente com o objetivo de fazer o diálogo inter-religioso outros projetos tais como: O Mapeamento dos locais de culto das religiões e religiosidades na região metropolitana de Porto Alegre, bem como, os praticantes destas religiões que vivenciam seus dogmas ritos e mitos; e o *Cidadania e Cultura Religiosa* e o curso *Inclusão Digital Afro-descendente* destinado crianças e jovens negros. Este projeto desencadeou toda uma discussão envolvendo a comunidade acadêmica e a sociedade sobre a inclusão destes

na universidade.

Neste íterim de aproximação com o trabalho desenvolvido pelo GDIREC, pude fazer algumas interações que foram fundamentais para minha formação que foi a participação em alguns dos encontros dos líderes religiosos. Participei também, de uma mesa redonda na Semana da Consciência Negra em outubro de 2007, na qual, fiz uma exposição sobre os projetos desenvolvidos pelo NEAB/NEU; No ano de 2008, ministrei o tópico Relações Étnico-raciais no Brasil no Curso História da África, mais um dos projetos desenvolvidos pelo GDIREC que é direcionado para os jovens que participam do curso cidadania afrodescendente, professores da rede pública, acadêmicos da UNISINOS e comunidade externa.

O referido tópico teve como ementa: A construção das relações étnico-raciais no Brasil e suas implicações nas relações interpessoais, de trabalho e no processo educacional; Reconhecimento das diferenças étnicorraciais como possibilidade desconstrução do racismo na sociedade brasileira. Neste mesmo ano com parte de umas das ações da UNISINOS para implementação da lei 10.639/03 que trata da inclusão no Currículo oficial das redes públicas e privadas da História e Cultura Africana e Afrobrasileira, fiz uma exposição para os professores da graduação da referida universidade que teve como temática: *o processo sócio-histórico e cultural das diferenças: implicações pedagógicas na Universidade.*

Enfatizo que estas interações que ocorreram no íterim do desenvolvimento das disciplinas do doutorado a partir do GDIREC foram de grande relevância para uma maior aproximação do tema religião e religião de matriz africana, bem como, pude dar minha contribuição nas atividades desencadeadas pela UNISINOS no sentido da inclusão da temática na universidade.

Cabe ressaltar aqui que mesmo com as atividades acadêmicas intensas do Doutorado continuei atuando no NEAB/NEU no qual participei de grupos de trabalhos direcionados à Educação e as Relações Étnico-Raciais no Brasil, tais como: Diálogo Regional da Região Sul sobre a implementação da 10.639/03 e das Diretrizes Curriculares da Educação das Relações Étnico-Raciais, na cidade de Curitiba em abril de 2008. Neste evento, estavam presentes os representantes do MEC – Ministério da Educação e Cultura e da SECAD – Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade como o próprio nome já explicita que tem o papel de fomento e acompanhamento de políticas que visem à redução das desigualdades de

raça, classe, gênero, orientação sexual no campo educacional.

Também participei de eventos como tais como: os Diálogos Nacionais, em Brasília, para a consolidação de uma Política Pública de Educação, ou seja, discussão de um Plano Nacional de Implementação da Lei 10.639/03; o V COPENE, – promovido pela ABPN – Associação Brasileira de Pesquisadores Negros, em Goiana / Goiás em julho de 2008, que se constitui num Congresso de Pesquisadores/as Negros/ tratando sobre o tema Pensamento Negro e Anti-racismo diferenciações e Percursos. Salienta-se que este evento também está direcionado a pesquisadores de outras etnias que abordam a temática sobre relações raciais no Brasil em suas pesquisas.

Neste mesmo ano participei na 31ª ANPED Reunião Anual da Associação Nacional de Pós-Graduação em Educação e Caxambu MG. Concentrando-se minhas atividades neste evento educacional em trabalhos apresentados no GT voltado para os afrobrasileiros e a Educação. Participei, ainda, de Congressos e outros eventos, assim como dos Fóruns Estaduais de Educação e Diversidade Étnico – Racial de Santa Catarina, e no Rio grande do Sul, espaço onde se discutiu a implementação da Lei 10.639/03 e que ocorreram nos municípios de São Joaquim, Brusque, Blumenau e Palhoça/SC e Porto Alegre/ RS. Neste sentido, no IV Congresso de Educação da Região Serrana em Julho e 2009, ministrei a palestra: O Reconhecimento das Diferenças Étnico/raciais: Desafio para Educação do Século XXI, bem como, também ministrei uma palestra relacionada ao tema relações étnicorraciais e educação em um Congresso educacional na cidade de Rio do Sul (SC).

Enfatiza-se que a participação nestes eventos faz parte de minha atuação de pesquisadora preocupada como a produção do conhecimento com vistas à superação das desigualdades étnicorraciais. Esta participação também se deve a clareza de que as discussões empreendidas nestes eventos teve a intenção do desenvolvimento de ações político pedagógica onde desencadeei um processo de implementação da Lei 10.639/03 e que alguns pontos centrais desta discussão estão no conhecimento das religiões de matriz africana como ponto fundamental para o reconhecimento da diáspora africana no Brasil e das contribuições sócio-histórica e culturais da população negra na construção da identidade nacional brasileira.

Contribuíram sobremaneira para o aprofundamento teórico-metodológico no caminho do desenvolvimento à pesquisa de doutorado, apresentação de trabalhos em

alguns eventos ligados à temática. Assim, a saber: a pesquisa Memórias Afro-lageanas: religiosidade – espaço/prática da (re) construção da cultura no Congresso - Sociedade Civil Global: Encontros e Confrontos – de 25 a 27 de setembro de 2008 na Universidade Cândido Mendes Cidade do Rio de Janeiro – O referido evento é organizado pelo Centro de Estudos Afro-asiáticos e Associação Latino Americana de Estudos Africanos e Asiáticos do Brasil. (ALADAA – B).

Esse evento que acontece a cada dois anos e tem como objetivo estimular a reflexão sobre a produção de conhecimento sistematizado de questões relacionadas com os estudos africanos, asiáticos e afro-brasileiros, além de colaborar com os Centros de Estudos na América Latina para a formação de pesquisadores sobre Ásia e África, bem como fomentar possíveis intercâmbios internacionais. Dessa forma, resalto a importância da apresentação do referido trabalho, pois, o mesmo é um recorte do meu projeto de tese, sendo que, este está intimamente ligado às discussões que serão feitas neste importante Congresso.

Nesta mesma direção, apresentei no III Simpósio Internacional Religiosidades, Diálogos Culturais e Híbridações meu projeto de tese: A contribuição da religião de matriz africana em Lages (SC) na construção da identidade nacional brasileira: espaços e práticas de reconhecimento da identidade étnica. Este evento realizou-se na Universidade Federal do Mato Grosso do Sul na cidade de Campo Grande de 21 a 23 de abril de 2009.

No ano de 2009, aconteceu um fato que considero relevante para mim foi ter passado num concurso público na Universidade Federal do Amazonas e, atuando lá como professora da disciplina Sociologia da Educação no Instituto Natureza e Cultura na cidade de Benjamin Constant – Município no Alto Rio Solimões. Por estar distante do campo de minha pesquisa, aproveitei para aprofundar o estudo da temática Religião de Matriz Africana e procurei perceber como a religião de Matriz Africana se organiza tendo em vista que, na região amazônica, a mesma tem uma grande influência cultural indígena. Assim pude estabelecer paralelos na dinâmica de como esta religião se constrói, desconstrói e reconstrói dependendo do contexto sócio cultural.

No segundo semestre de 2009, devido a minha mudança do Estado de Santa Catarina para o Amazonas e com o início de um trabalho novo, não pude me afastar do trabalho das atividades acadêmicas da universidade para participar em eventos

fora do Estado do Amazonas, mas na Região do Alto Solimões, mais precisamente na Universidade Estadual do Amazonas em Tabatinga onde participei da Semana Nacional de Ciência e Tecnologia, em uma mesa redonda sobre o tema Etno Conhecimento. Trabalhei também com um grupo de professores de Atalaia do Norte sobre a temática o reconhecimento das diferenças étnico raciais na formação do educador/a. Fiz visitas em algumas comunidades indígenas para compreender como sagrado é vivido por estas populações. Pude perceber depois de alguns meses que no Amazonas que há fortes evidências de práticas de Religião de Matriz Africana com influência da religião Indígena e Católica.

No semestre 2010/02 pude trabalhar com mais afinco no desenvolvimento da pesquisa, pois, estive afastada das atividades acadêmicas do Instituto Natureza e Cultura Benjamim Constant - INC/BC - UFAM para cursar uma última disciplina de doutorado da linha de pesquisa Identidade e Sociabilidade e finalizar a escrita da tese.

Neste sentido, a presente tese tem como objetivo compreender a religião de matriz africana em Lages (SC) como espaços de reconhecimento da identidade étnicorracial dos sujeitos, sendo que a pesquisa de campo aconteceu a partir do acompanhamento de uma casa de religião de matriz africana uma em Lages (SC) e outra em Gravataí (RS), sendo que esta exerceu uma forte influência sobre aquela na construção da hierarquia religiosa no terreiro, principalmente com relação ao Batuque que é praticado no Rio Grande do Sul.

2. CIÊNCIA E POLÍTICA: UM DIÁLOGO POSSÍVEL?

Tendo em mente o caráter provisório do conhecimento e a complexidade da realidade, tornou-se imprescindível o uso de ferramentas que a explicitassem e levassem a uma compreensão / interpretação o mais próximo possível do real. Baseado nesse entendimento optou-se por trabalhar com uma metodologia que pudesse estar subsidiando esta compreensão da realidade, pois como afirma Weber esta não se apresentava tal qual era o cientista social só chegava a certo grau de discernimento, quando passa entender as subjetividades humanas.

Diante dessa premissa, fez-se necessária a elaboração de questões que balizaram os caminhos da pesquisa. Nessa formulação, valorizou-se a contribuição do passado articulado com as situações do presente, como: Espaços e práticas de religião de matriz africana em Lages (SC) são fatores decisivos no reconhecimento da identidade étnicorracial dos sujeitos? A emergência de uma fronteira étnica entre práticas de religião de matriz africana as demais religiões contribuem na construção da identidade étnicorracial dos sujeitos?

Neste sentido, no âmbito das disciplinas do Mestrado em Sociologia Política e dos meus estudos no Doutorado em Ciências Sociais, um dos autores com o qual tive contato foi Max Weber que, desde logo, me intrigou. Minha participação em movimentos sociais, desde o início da década de oitenta, fora ligada a uma visão marxista da realidade, onde a dialética e as lutas de classes eram categorias imprescindíveis para a formação da militância; e essas categorias eu não encontrava em Weber, pelo menos com a explicitação a que eu estava acostumada.

À medida que minhas leituras foram se aprofundando, principalmente no momento atual em função da pesquisa de doutorado, percebi que Weber fora além da crítica da sociedade alemã, onde viveu. Weber procurou, em suas análises, interpretar as ações sociais em geral, estabelecendo, assim, o pluralismo causal, ou seja, a compreensão de que a história não tem um único sentido, não acontece de forma linear. Com esta argumentação o autor faz uma crítica ao marxismo ortodoxo que vê

na economia a única causa das dificuldades sociais. Enfim, a compreensão da realidade, segundo Weber, está ligada a uma interpretação da subjetividade das relações humanas, ao porquê de os atores sociais tomarem certas atitudes. Berman, explicitando o pensamento de Weber afirma: “Portanto, não só a sociedade moderna é um cárcere, como as pessoas que aí vivem foram moldadas por suas barras; sem espírito, sem coração sem identidade sexual ou pessoal” (BERMAN, 1986, p. 27).

Ao estudar Weber fui percebendo o quanto ele seria importante no desenvolvimento do meu trabalho, principalmente por envolver a temática da religião. Esse autor ultrapassou a visão de que as estruturas sociais são determinadas *a priori*, sem, no entanto desconsiderá-las. Para ele, havia um nível de imprevisibilidade e complexidade nos fenômenos sociais que exigiam uma reflexão científica, a ponto de ser possível descortinarem-se as especificidades que permeavam as relações sociais. Nesse entendimento, a compreensão das relações étnicas faz parte destas especificidades.

A razão, diz Weber, não se fundamenta por si só, mas pela fé de acreditar na sua superioridade em detrimento de outros valores e crenças. Este ponto de vista estava na argumentação dos pensadores da Revolução Francesa ao afirmarem que a Ciência (desenvolvida no século XVIII dentro de uma visão iluminista), era uma explicação objetiva e racional da realidade; e que traria à modernidade um futuro melhor, acabando com todas as mazelas da sociedade.

A modernidade, segundo Berman (1986, p.16), foi fundamentada em transformações que iam desde as grandes descobertas nas ciências até a industrialização da produção, transformando o conhecimento científico em tecnologia, fazendo com que homens e mulheres redimensionassem sua visão em relação ao universo e ao lugar que ocupavam nele. Berman, em suas afirmações, colocava que compreender modernismos do século XIX era uma forma de avançar na construção de uma modernidade no século XXI:

Apropriar-se das modernidades de ontem pode ser, ao mesmo tempo, uma crítica às modernidades de hoje e um ato de fé nas modernidades – nos homens e mulheres modernos – de amanhã e do dia depois de amanhã (BERMAN, 1986, p. 35).

De certa forma, Giddens, em sua obra “Modernidade Reflexiva”, retomou

esta questão quando colocou que:

A tradição é uma orientação para o passado, de tal forma que o passado tem uma pesada influência sobre o presente, mas evidentemente, em certo sentido e em qualquer medida, a tradição também diz respeito ao futuro, pois as práticas estabelecidas são utilizadas como uma maneira de se organizar o tempo futuro (GIDDENS, 1997, p.108).

Além do que trata a tradição, a ciência, como questão problema também era importante de se pensar, pois como diz Popper, ela “é construída sobre areia movediça; não tendo nenhum fundamento estável, atualmente não é apenas à investigação científica que esta metáfora se aplica, mas em maior ou menor grau, a toda a vida cotidiana” (GIDDENS, 1997, p. 108).

A ciência perdeu a sua aura de autoridade, pois verdades, que eram consideradas absolutas, foram questionadas pelo próprio desenvolvimento interno da ciência, por conta de sua reelaboração constante, em todas as áreas do conhecimento. Essa circunstância trouxe para o cotidiano um misto de euforia e instabilidade, pois, ao mesmo tempo em que libertava da opressão de seguir a uma única verdade científica, criava incertezas; estas faziam com que as pessoas se sentissem como alguém que perdia de repente a visão e tateava para saber que caminho seguir e que atitudes tomar.

A incerteza também se faz presente no meu caminho como pesquisadora, quando precisei definir o meu problema de pesquisa. Ou seja, se o estudo que eu pretendia desenvolver estaria relacionado com meu trabalho de intervenção enquanto integrante de um movimento social, ou se estaria situado no campo científico. Enfim, este seria “político” ou “científico”?

Mediante a essas indagações, fui buscar em Weber a compreensão de que necessitava. O autor colocou em sua obra *Ensaio de Sociologia* (1974) que “ciência” e “política” eram coisas distintas. O cientista precisava controlar seus valores para atingir a neutralidade, que denominava de axiológica, entendida como um despojar de conceitos pré-estabelecidos diante do fenômeno a ser estudado. A ciência estava ligada ao ser, ou seja, ela fazia referência a valores; já a política, por sua vez, tinha íntima relação com o que deve ser, ou seja, com o julgamento de valores, em que:

[...] Emitir um juízo sobre a validade de tais valores emoção, sentimentos é uma questão de fé e, provavelmente, tarefa do pensamento e interpretação do sentido da vida e do mundo. Mas certamente não é objeto de uma ciência empírica no sentido em que aqui pretendemos praticá-la (WEBER, 1974, p. 8).

É necessário, segundo Weber, aguçar nossas potencialidades no sentido de distinguir o conhecer e o julgar, para que possamos cumprir o dever científico de encarar as verdades dos fatos, e assim defender nossos próprios ideais. Outro ponto importante, em sua reflexão, dizia respeito à realidade, entendida no sentido, de que não se apresentava tal qual era. Dessa forma, a metodologia passava por uma concepção interpretativa da realidade, permeando todo o processo empírico e teórico da análise. Quando o pesquisador faz um recorte da realidade passa, na fala de Weber (1904), a fazer uma dupla interpretação, pois nas ações humanas estão implícitas subjetividades, e para compreendê-las é preciso uma reelaboração constante. Nesse sentido, o tipo ideal³ torna-se ferramenta adequada para observar e analisar os fragmentos da realidade a ser investigada, elaborando assim conceitos científicos.

O domínio do trabalho científico não é delimitado pelas relações materiais dos objetos, mas antes pelas relações conceituais dos problemas, só quando se estuda um novo problema com o auxílio de um método novo e se descobrem verdades que nos abram novos e importantes horizontes, é que nasce uma nova ciência (WEBER, 1974:24).

³ Ligado, sobretudo ao sociólogo alemão Max Weber, o tipo ideal é um modelo abstrato que, quando usado como padrão de comparação, permite-nos observar aspectos do mundo real de forma mais clara e mais sistemática. O socialismo e o capitalismo de livre mercado, por exemplo, podem ser descritos como tipos ideais quando identificamos suas características essenciais – sua essência – em forma pura, algo exagerado, que é improvável que exista em algum lugar, exceto em nossa mente. Sociedades capitalistas e socialistas diferem de muitas maneiras de seus respectivos tipos ideais: Estados capitalistas têm sido em geral autoritários e indiferentes aos interesses dos trabalhadores, por exemplo, da mesma maneira que os mercados capitalistas são cada vez mais controlados por oligopólios, em vez de ser livremente competitivos. A falta de aderência entre tipos ideais e o mundo real não cria problema, contudo, pois não constitui objetivo dos tipos ideais descrever ou explicar o mundo. Em vez disso, fornece-nos pontos de comparação a partir dos quais podemos fazer nossas observações. Comparando o tipo ideal do socialismo com as sociedades socialistas concretas, por exemplo, podemos pôr em destaque suas características, ao notar como elas se ajustam ou se afastam do tipo ideal. É importante notar que tipos ideais são ideais apenas no sentido em que são puros e abstratos, não no sentido mais comum de serem desejáveis ou bons. O totalitarismo não é menos ideal como tipo do que a democracia, por exemplo, portanto ambos são construtos abstratos, com os quais podemos comparar e contrastar sistemas políticos reais, com o objetivo de observar com mais clareza suas várias características (JOHNSON, 1997, p.240).

2.1 APONTAMENTOS METODOLÓGICOS

Para a análise dos fragmentos da realidade, faz-se necessário um método que epistemologicamente é considerado pela ciência moderna como novo, isto é, a Metodologia da História Oral, que segundo Mehy pressupõe uma percepção do passado como um processo histórico que tem continuidade no presente. Este processo está em constante transformação, ou seja, a presença do passado no presente imediato das pessoas é a razão da história oral. (MEHY, 2005).

O autor explicita que a história oral se preocupa com as versões individuais de cada fenômeno. Neste sentido, cada entrevista possui um valor em si, pois representa a visão daquele sujeito no momento que certamente é marcada pela sua trajetória sócio-histórica e cultural. “É importante notar que, em história oral, o coletivo não corresponde à soma dos particulares, a observância do único é básica para o respeito à experiência individual que justifica o trabalho com depoimento.” (MEHY, 2005, p. 20).

Mehy argumenta que a História Oral é um fenômeno renovado que por meio de entrevistas tem aproximado pessoas e instituições preocupadas com três aspectos da vida contemporânea: no primeiro, o registro, o arquivamento e análise de documentação que são colhidos por meio do trabalho de edição de depoimentos e testemunhos feitos com recursos da tecnologia moderna; no segundo, a inclusão de histórias orais e versões mantidas por segmentos populacionais que antes eram silenciados, evitados, esquecidos ou simplesmente desprezados por diversos motivos; no terceiro, as interpretações próprias, variadas e não oficiais de acontecimentos que se manifestam na sociedade contemporânea.

Por meio da história oral [...] movimentos de minorias culturais e discriminadas, especialmente de mulheres, índios, homossexuais negros, desempregados, além de migrantes e imigrantes, exilados tem encontrado espaço para abrigar suas palavras, dando sentido social as experiências vividas sob diferentes circunstâncias. (MEHY, 2005, p. 14).

Minayo (2010) traz uma importante contribuição para pensar o tratamento dos dados da pesquisa. – documentos, biografias, depoimentos, resultados de discussões e observações – a autora expõe duas posições que a princípio parecem

antagônicas, ou seja, Análise de Conteúdo e Análise de Discurso e aponta para uma terceira via que seria Hermenêutica Dialética que, a meu ver, seria superação à visão positivista em que Análise do Conteúdo firmou e a base materialista histórica na qual se assentou a Análise do Discurso (MINAYO, 2010).

Na verdade, percebe-se que é a velha luta travada sobre a base epistemológica com relação à construção do conhecimento. Na primeira abordagem, o conhecimento já está estabelecido *a priori*, bastam ferramentas adequadas que possam mensurá-lo e desvendá-lo; na segunda, o conhecimento é construído a partir das condições concretas - objetivas - de existência de homens e mulheres e a base teórico – metodológica que visa explicitar as contradições sociais.

Em contrapartida, a concepção hermenêutica dialética é apontada pela autora como uma possibilidade de apreender os aspectos objetivos e subjetivos da pesquisa, ou seja, ao mesmo tempo em que toma o conceito de dialética para fazer a crítica às macroestruturas de dominação a partir do pensamento de Karl Marx, e ao mesmo tempo em que trabalha com o conceito hermenêutica inicialmente desenvolvido, por Dilthey que bebeu nas mesmas fontes de Max Weber, na formulação da importância da sociologia compreensiva e na perspectiva interpretativa da sociedade.

Toda vida tem seu próprio sentido. Ele se encontra em um nexos de significado, no qual todo presente passível de lembrança possui valor próprio, portanto, possui, simultaneamente, no nexos da lembrança, uma relação com o significado do todo. Este sentido da existência individual é inteiramente singular, é irreduzível [...] (DILTHEY apud PACHECO, 1987, p.51).

Minayo traz uma perspectiva que tenta recuperar em termos de concepção teórico-metodológica, conceitos que foram elaborados no encontro das ciências sociais com a filosofia. A mesma usa o pensamento de Habermas para argumentar que pode haver um ponto de sutura entre estas duas correntes. A autora enfatiza a contribuição e os limites da hermenêutica e chega a uma proposta de complementaridade com a dialética, concluindo que a hermenêutica e a dialética são momentos necessários na construção da racionalidade, apesar dessas categorias terem construções filosóficas diferenciadas.

Enquanto a hermenêutica penetra no seu tempo através da compreensão

procura atingir o sentido do texto, a crítica dialética se dirige contra o texto. Ela enfatiza a diferença, o contraste, o dissenso e a ruptura de sentido. A hermenêutica destaca a mediação, o acordo e a unidade de sentido (MINAYO, 2010, p.227).

A compreensão destas duas categorias no tratamento dos dados da pesquisa leva o pesquisador entender “o texto, a fala, o depoimento – como resultado de um processo social (trabalho e dominação) e processo de conhecimento (expresso em linguagem), ambos frutos de múltiplas determinações, mas com significado específico.” (MINAYO, 2010, p. 227).

Assim sendo, a realização desta pesquisa teve momentos específicos e necessários para a sua execução, mas que se entrecruzaram durante o processo de construção da tese tais como: uma pesquisa bibliográfica na área da sociologia e relações étnicorraciais, sociologia da religião e sociologia das religiões de matriz africana; a elaboração de instrumentos para a coleta de dados e a realização das entrevistas a partir da metodologia da História Oral, seguida da transcrição e transcriação das entrevistas realizadas e sistematização e interpretação dos dados obtidos.

Para tanto, foram organizados roteiros que nortearam as entrevistas, bem como definiram o que se queria saber sobre o reconhecimento da identidade étnicorracial dos sujeitos. Foram realizados, também, pesquisa e fichamentos das documentações existentes em arquivos particulares e oficiais, relativos à história da religião de matriz africana em Lages e à escrita final, produção, e divulgação dos resultados obtidos no decorrer da pesquisa.

As entrevistas foram realizadas com as pessoas que estiveram e/ou estão atualmente envolvidas com as práticas de religião de matriz africana, as quais foram transcritas e cedidas legalmente pelos entrevistados, contribuindo desta forma com a recuperação da memória. Portanto, registrou-se a experiência pessoal de vida do entrevistado e a produção de documentos gravados e escritos permitindo, assim, a compreensão da religião de matriz africana em Lages (SC) como espaço e práticas de reconhecimento da identidade étnica dos sujeitos.

Considera-se relevante afirmar que durante estes quatro anos de estudos dediquei-me à pesquisa empírica e, principalmente por ser a religião de matriz africana um tema que se tinha um conhecimento superficial. Assim, realizou-se

algumas etnografias em dois terreiros de religião de matriz africana dos quais os sujeitos fazem parte da pesquisa.

Nesse sentido, o antropólogo Roberto Cardoso de Oliveira no primeiro capítulo do seu livro “O trabalho do antropólogo” traz importante contribuição no que diz respeito às três etapas de apreensão dos fenômenos sociais e merecedores da reflexão, não só dos antropólogos, mas de todos os cientistas sociais. No texto introdutório desse livro, o autor tem por objetivo enfatizar o caráter constitutivo do olhar, do ouvir e do escrever numa perspectiva mais ampla, tendo como fundamento o pensamento de Giddens quando aponta a relevância de se tematizar esses atos cognitivos na elaboração de uma “teoria social”.

[...] tanto o ouvir como o olhar não podem ser tomados como faculdades totalmente independentes no exercício da investigação. Ambas complementam-se e servem como duas muletas [...] que lhe permitem caminhar, ainda que tropeçadamente, na estrada do conhecimento. (Oliveira, 2000, p. 21)

Outro aspecto relevante apontado por Oliveira diz respeito à superação das posições do informante/pesquisador. O autor argumenta que as posições sociais que ambos ocupam, por vezes ocorrem de maneira estanque, sendo que, o pesquisador por mais que procure se posicionar como observador neutro, ocupa uma posição de poder na relação que se estabelece com aquele que ele considera seu informante. Ao passo que se o pesquisador transformar o informante em interlocutor existe há possibilidade de uma nova modalidade de relacionamento em que: “*O ouvir ganha em qualidade e altera uma relação, qual estrada de mão única, em outra de mão dupla, portanto uma verdadeira interação*”. (OLIVEIRA, 2000, p.24)

Oliveira trouxe um alento neste momento da pesquisa em que me sentia com um longo caminho à frente na construção de um conhecimento que permitisse a compreensão das religiões de matrizes africanas como espaços e práticas de reconhecimento da identidade étnica dos sujeitos. Assim, este autor enfatiza que se o olhar e o ouvir tem como base a pesquisa de campo, por outro lado o escrever torna-se parte indissociável do pensamento.

Pelo menos pela minha experiência indica que o ato de escrever e o de pensar são de tal forma solidários entre si que, juntos, formam

praticamente um mesmo ato cognitivo. Isto significa que, nesse caso, o texto não espera que seu autor tenha primeiro todas as respostas para, só então, ser iniciado. (OLIVEIRA, 2000, p. 32)

Dessa forma, faz-se necessário contextualizar alguns acontecimentos que redirecionaram e auxiliaram na definição dos caminhos desta pesquisa. Nesta perspectiva, algumas inserções numa casa de religião de matriz africana – ano de 2007 – na qual já havia feito algumas conversas preliminares com Pai Nyarai que era o Pai de Santo desta casa, foram fundamentais.

Tal interação na realização de uma etnografia, envolve, em regra, aquilo que os antropólogos chama de “observação participante”, o que significa dizer que o pesquisador assume um papel perfeitamente digerível pela sociedade observada. (OLIVEIRA, 2000, p. 24)

2.2 PAI NYARAI HISTÓRIAS DE VIDA: HISTÓRIAS VIVIDAS

Em Lages um dos maiores terreiros de religião de matriz africana foi a Casa de Religião que funcionou no Bairro P. desde 1976 até a morte de P. J. M. - Pai Nyarai - como era conhecido. Este era filho de Xangô e Oxun e veio a falecer em fevereiro de 2008. A partir deste evento, o Pai de Santo de Pai Nyarai, que é Pai Sanjo e que tem casa de Batuque no município de Gravataí, RS onde também reside, passou a ser peça chave em meu estudo etnográfico. O município de Gravataí fica na Região Metropolitana de Porto Alegre (RS). Ele afirmou que o Pai Nyarai foi para trabalhar em Lages e chegando à cidade viu a possibilidade de praticar essa religião nessa cidade, uma vez que já tinha contato com a religião no Rio Grande do Sul. Assim Pai Sanjo se deslocou para Lages e sentou o Orixá de Pai Nyarai quando ele ainda morava no Bairro Beatriz. Anos mais tarde, ele construiu seu centro em outro bairro.

Durante seus trinta e dois anos de atuação em Lages, Pai Nyarai fundou uma grande rede de relações que iam desde seus filhos de santo, clientes e a população principalmente dos que moravam no entorno do centro que participavam das sessões festivas. O mesmo deixou três filhos de santo preparados e que já possuem seus próprios terreiros e, que com sua morte tem intensificado sua atuação. Pessoa com

um carisma extraordinário, Pai Nyarai jamais se entregava diante das agruras da vida, estava sempre animado e animando os que estavam a sua volta, também fazia um trabalho social considerado pela população em geral muito importante, de arrecadação e distribuição de alimentos, roupas e brinquedos para famílias empobrecidas.

Entretanto, no início do ano de 2008, no dia 15 de fevereiro, Pai Nyarai faleceu. Isto aconteceu no meio do meu processo de pesquisa e, assim, eu acompanhei alguns rituais que fazem parte da finalização da vida de um pai de santo. Logo após o enterro, senti vontade de escrever sobre o que tinha ocorrido, mas, acabei não fazendo naquele momento. Entretanto, já utilizara da Metodologia da História Oral nas pesquisas desenvolvidas pelo Núcleo de Estudos Afro-brasileiros e, a partir desta experiência anterior, intuí que um esforço por entrar por dentro do ritual em questão poderia ser uma importante contribuição dentro do objetivo da minha pesquisa, então, resolvi fazer um ensaio etnográfico com as lembranças que haviam ficado apesar de ter passado um mês de o fato ter ocorrido. Este ensaio etnográfico, respondendo aos objetivos centrais do meu projeto, passou a ser referência chave no relato dos resultados da pesquisa.

2.2.1 Funeral de Um Pai de Santo

Foi sexta-feira quinze de fevereiro de 2008, o dia da morte de Pai Nyarai. Na noite chovia muito forte; era como se fosse um dilúvio que estava prestes a assolar a cidade de Lages, onde este Pai de Santo mantivera uma casa de religião de matriz africana durante mais de trinta anos. Eu, particularmente, soube de sua morte na manhã seguinte quando estava a caminho da Universidade para uma reunião. Eu senti uma “pontada no peito” antes de receber a notícia... Foi como se fosse um aviso... Achei importante trazer este fato pessoal para a reflexão, uma vez que neste meio, no qual a minha pesquisa da tese e também a pesquisa anterior sobre “memórias afro-lageanas” estavam profundamente envolvidas, estas percepções “extra-sensoriais” fazem parte da conversa do dia a dia... A “pontada no peito” ou outras manifestações parecidas passam a ser importantes componentes na cultura brasileira pelo viés da religião. Na pergunta sobre relação das religiões de matriz africana com a identidade

étnicorracial e a identidade nacional, este tipo de comunicação para além dos controles normalmente aceitos em nossa racionalidade deve ser considerado. O mesmo poderia ser anotado com relação à forma espontânea com a qual no início da narração relacionei as chuvas com a morte do Pai de Santo.

Logo que soube do ocorrido, fui para o velório que aconteceu em uma capela mortuária comunitária no mesmo bairro, no qual Pai Nyarai mantinha o seu centro de Umbanda. Permaneci ali por algumas horas e pude perceber que Pai Nyarai estava num caixão simples, mas, distinto e vestia um terno preto muito bem alinhado. Os membros de sua *família de sangue*, assim como sua *família de santo* estavam muito abatidos. Eram pessoas de idades bem distintas: crianças, jovens e pessoas idosas. Todos estavam desolados com o acontecimento, sem esconder as lágrimas. Chamou muito a minha atenção a desolação e abatimento de um Ogan, rapaz que batia o tambor nas cerimônias do Centro. Os filhos de santo mais velhos, apesar da tristeza, se mantinham firmes. Vários comentários poderiam ser feitos desta minha própria narrativa: a expressão “simples, mas, distinto” cultivada no meio religioso de matriz africana revela uma realidade que certamente marca profundamente a identidade étnicorracial de muitos afro-brasileiros. Esta questão se refere, sobretudo ao que Guerreiro Ramos sugere com relação à busca da integração dos negros na sociedade branca: é simples (pobre) mas deve ter aparência distinta (do rico, branco).

Percebi que colocaram por cima do terno preto de Pai Nyarai na altura do peito tiras de um pano fino e delicado, ficando apenas a cabeça de fora. Permaneci ali por mais alguns instantes e saí para almoçar. Quando retornei à tarde estava na hora da despedida e a capela estava cheia de familiares, amigos e filhos de santo fizeram suas últimas referências, muito emocionados. Quem conduzia toda cerimônia era Pai Sanjo, um homem negro alto e magro de mais ou menos 80 anos, que veio do Rio Grande do Sul especialmente para coordenar o funeral. Ele era Pai de Santo de Pai Nyarai e tinha como obrigação conduzir os diversos momentos da cerimônia.

Outro aspecto relevante que observei foi que somente os filhos de santo de Pai Nyarai carregavam o caixão que era embalado como se fosse um berço de criança e se entoavam uma frase em yorubá: “*obeteco launa o bara*” e também cantos e orações católicas. O carro funerário ficou numa rua principal do bairro a uma quadra da capela esperando o cortejo chegar. Em seguida fomos ao cemitério em que Pai Nyarai seria enterrado. Ao chegarmos ao local, a chuva deu uma trégua e eram

muitos os que acompanhavam o enterro. Estavam presentes pessoas aparentemente de todas as classes sociais e credos e grupos étnicorraciais. Antes de o caixão descer, o líder espiritual da cerimônia fez um pronunciamento falando do significado daquele momento para todos e em seguida repetiu uma frase em yorubá e algumas orações católicas.

Dando a seqüência foi entregue flores nas mãos dos familiares de sangue, e dos filhos de santo para que todos as jogassem ao caixão, e um a um dava um giro aos pés do caixão e saíam sem olhar para trás.

Após o enterro todos os filhos de santo e familiares de sangue se dirigiram a Casa de Religião onde Pai de Santo de Pai Nyarai deu a explicação de como seria conduzida a cerimônia que iria acontecer no sábado seguinte como finalização das atividades do Centro. Neste dia a sala estava cheia e o Pai Sanjo tomou a palavra dizendo que precisava fazer algumas considerações e estas eram em função das obrigações que tinha como Pai de Santo de Pai de Paulo e não era uma forma dele se enaltecer.

Decidi retomar a escrita do texto, mas só o fiz a partir das falas daquelas pessoas que faziam parte da *família de santo* de Pai Nyarai a fim de compreender como se dá a formação de quadros dentro da religião e a transmissão de saberes, assim, comecei por Pai Sanjo – Pai de Santo de Pai Nyarai.

A participação detalhada do funeral foi muito importante, pois facilitou a escolha das pessoas a serem informantes: além de Pai Sanjo também mantive contato com umas filhas de santo de Pai Nyarai; fiz algumas visitas iniciais explicando o objetivo da pesquisa e da importância das informações que os mesmos tinham para o desenvolvimento da mesma. Não tive muita dificuldade, pois a própria participação no funeral abriu as portas e usei como estratégia iniciar por Pai Sanjo que é patriarca desta família.

2.2.2 Dialogando sobre o Funeral de Pai Nyarai

Como já explicitarei, optei por fazer um relato do tipo etnográfico a partir das falas dos informantes, por considerar que seria uma primeira aproximação e com

certeza não seria a última. Preferi ter cautela e não gravar entrevistas naquele momento e apresentei aos mesmos um texto que eu havia escrito sobre os rituais fúnebres do referido pai de santo.

Assim sendo, em uma manhã de inverno de 10 de junho de 2008 retomei a escrita do texto sobre o funeral de Pai Nyarai, e o motivo da retomada foi a visita que fiz a casa do Pai Sanjo, Pai de Santo do finado Pai Nyarai. Tentei alguns contatos sempre que estava em São Leopoldo até que um dia, numa terça feira, fazendo um seminário, conseguiu-se conversar com sua esposa e, ela orientou que ligasse pelas vinte horas. Então, como combinado eu liguei no horário marcado e ele, então, explicou-me como seria difícil chegar até sua casa.

Assim que cheguei fui recepcionada pelo casal. Em sua casa tivemos uma longa conversa onde eu mais ouvia do que falava. Já havíamos conversado por cerca de duas horas e eu fiz menção de ir embora, mas, o mesmo disse que eu havia demorado em vir desde o nosso primeiro contato e que agora não deveria ter pressa, pois, ele não tinha. A marca da hospitalidade é uma forte herança da cultura africana conservada através das religiões de matriz africana e é uma questão de identidade étnica. A lembrança de um passado comum (na perspectiva weberiana) estava muito clara nas atitudes de solidariedade manifesta por Pai Sanjo.

Assim, almoçamos e fomos para varanda da entrada da frente e ele pediu para sua esposa que pegasse algumas pastas onde tinha organizado seu material. Nesse momento passei a explicar o motivo da minha visita, falando no Núcleo de estudos Afro-brasileiros Negro e Educação, e da pesquisa Memórias Afro-lageanas e da minha pesquisa do Doutorado e do porquê nos encontramos coincidentemente algumas vezes na casa de Pai Nyarai.

Esclareci-lhe que tinha escrito um texto sobre o funeral de Pai Nyarai. Ele interessado pediu-me que eu lesse, pois argumentava não ter muita intimidade com as letras. Percebi que talvez sua visão não estivesse tão boa assim. À medida que fui lendo ele passou a explicar algumas situações, esclarecendo mais o que a princípio, eu não havia entendido. Primeiro, porque a oração feita era OBETECO LAUNA o BARA que significa uma oração para o Bará, o senhor dos caminhos, o dono da vida! O que tem a Chave! Correspondente de todas as entidades; Segundo, porque no ritual o carro funerário ficou distante, esperando, era porque o corpo levado pelos filhos de santo precisava passar por um cruzeiro, ritual obrigatório para este Pai de Santo ser

enterrado. O cruzeiro ou encruzilhada é o lugar de Bará. Convém ressaltar outro aspecto da descrição deste momento do funeral de Pai Nyarai que se considerou relevante as orações repetidas na língua yoruba como uma forma de retorno a um passado mítico, ou seja, de manter a tradição na perspectiva da construção identidade étnica como aponta Weber.

Pai de Santo de Pai Nyarai afirmou várias vezes que para ser Batuqueiro era preciso ser católico e batizado; e durante a semana que se seguiu tudo foi normal, com destaque apenas para a missa – chamada de missa de **Egum** – de sétimo dia que é obrigatória para todos que participarão da última cerimônia em que Orixá de Pai Nyarai vai estar, pois é uma cerimônia de despedida, ou seja, de despacho de Pai ou Filho de Santo. Ao dizer isto ele reafirmava que retomava a necessidade de se vivenciar os rituais denominados “rituais tradicionais da religião”.

O ritual começa com uma cerimônia que se inicia por meio de uma bacia na entrada do portão na qual todos os que irão participar deverão lavar as mãos com água e em seguida entrarem para salão onde se faz um círculo e é servido um café preto que deve ser servido somente nesta cerimônia com bolachas e doces. Na mesa, arrumam-se todas as comidas que os orixás comem, bem como as do orixá do falecido, ou seja, arroz com galinha que um pai ou mãe de santo só deve comer nestas ocasiões, cuja matança dos animais já aconteceu alguns dias antes. Salienta-se que estes alimentos vêm acompanhados de bebidas que os orixás bebiam. Depois que todos comeram, foi colocada no centro do salão a panela com a comida que sobrou, e outra com os restos de comidas das pessoas e, em um saco foram depositados as comidas e os santos que não tinham obrigação, que foi despachado nesta noite. Logo em seguida, iniciou-se a dança que habitualmente começa da direita para esquerda, mas nesse dia deve ser dançada da esquerda para direita.

Ao encerrar a conversa fui logo perguntando se haveria outra oportunidade para continuarmos com o diálogo, isto é, se ele me concederia uma entrevista. Gentilmente respondeu-me que sim e convidou-me para participar de uma cerimônia de obrigação que iria acontecer em setembro do mesmo ano.

2.2.3 Retomando o Diálogo sobre o Funeral de Pai Nyarai

Num outro momento, retomei o texto sobre o funeral do Pai Nyarai, o motivo foi a visita feita a Mãe Nubia, Filha de Santo de Pai Nyarai, no dia 16 de maio de 2008, por meio de agendamento por contato telefônico. Quando cheguei a sua casa pediu que eu me dirigisse ao seu Centro que fica nos fundos de sua casa e lhe esperasse, pois estava ocupada. Enquanto a esperava, pus-me a observar a sala que tinha um espaço pequeno e estava diferente desde a minha última visita, pois na chegada tem alguns bancos que não tinham antes e foi aberta uma parede, aumentando, assim, o ambiente. Mantiveram-se, entretanto, duas pequenas salas separadas uma à direita de quem entra para guardar os objetos das cerimônias e a outra que atravessava a sala, à esquerda. Havia uma cortina que não deixa visibilizar um outro ambiente, que, segundo a Mãe Nubia, é o seu quarto do Santo, no qual está sentado o Ogum, seu orixá pelo lado do Oió – Um dos lados do Batuque ligados a grupos tribais africanos – Na sala principal, os altares de santos são dispostos conforme os panteões dos orixás, bem como outras entidades cultuadas na Umbanda.

Após esperar por quinze minutos, ela veio ao meu encontro e conversamos muito sobre a história de sua vida. Confidenciou-me que fugia da escola para ir ver o trabalho religioso de Pai Nyarai juntamente com algumas senhoras que moravam perto da rodoviária. Explicou que gostava tanto deste trabalho que aos dezesseis anos começou a participar e se interessar mais assiduamente e querendo se tornar uma iniciada. O interesse foi tão grande que passou a ver a religião como opção de vida, chegando mesmo a deixar de namorados ou amigas, não se importando se aqueles ou estas questionavam sua participação, e consideravam este trabalho religioso com sendo Macumba, dando conotação pejorativa.

Após ouvir o seu relato, mostrei o texto que havia feito sobre o Funeral de Pai Nyarai e ela disse que foi difícil vivenciar aquele momento, pois estava com Pai Nyarai na hora de sua morte e teve que se manter firme para dar os encaminhamentos necessários, tanto de ordem prática como os da religião, que nesta mesma noite tiveram que despachar o santo de Pai Nyarai. Afirmou que não podia chorar enquanto não terminasse todos os rituais do funeral que se seguiram naquela semana e que no domingo, depois da missa de sétimo dia, sentia-se trancada e só conseguiu chorar no

dia de Ogum – São Jorge, pois lembrou que Pai Nyarai ligava cedo, nesse dia para ajudar a preparar a festa.

Ao fazer referência ao texto que escrevi, ela disse que eu deveria me ater mais à história, às orações e em certos ritos não deveria me aprofundar, pois esta parte demanda de um preparo espiritual e não são só palavras que são ditas sem sentido, mas que estas palavras só devem ser usadas dentro de um contexto específico, enquanto que esta cerimônia é a última que ela ensina para seus iniciados. Também fez referência aos pedaços de tiras finas em cima do corpo de Pai Nyarai, explicando que as tiras eram pequenos lenços de despedidas; comentou que neste momento que um pai ou mãe de santo nunca deve receber de presente lenço, meias e que sal deve ser comprado, e não doado.

Reafirmou o que Pai Sanjo falou quando da ocasião em que conversei com ele, que todo Batuqueiro deve ser batizado na igreja católica e só poderia participar da cerimônia de despedida quem tivesse ido à missa. Comentou, também, que *quando Pai Sanjo chegou ao mesmo dia da morte de Pai Nyarai* e que ela o ajudou em todos os rituais que se seguiram naqueles dias, dizendo “ele só ia pedindo o que precisava e eu ia providenciando”.

Ao se referir à cerimônia de despedida, enfatizou que foi muito triste para ela, e comentou como foi o ritual. Explicou que as pessoas iam chegando lavavam as mãos tomavam um cafezinho com bolachas em seguida era servido um arroz com galinha e o que sobrou na panela e nos pratos foi colocado no centro. Mãe Nubia disse que procurou colocar todas as comidas que os orixás gostavam e o fez com muito esmero, pois deveria colocar tudo do bom e do melhor.

Mãe Nubia comentou, ainda, que por vezes sumia um pedaço de salame ou algum outro alimento! E que as pessoas ficavam espantadas. Tudo indica, segundo Mãe Nubia, que isso se deva pelo fato de Pai Nyarai ter morrido com fome e com sede, pois, ele iria fazer um exame no início da tarde e estava em jejum desde a manhã. Ela acrescentou que ele pediu água um pouco antes de morrer, mas o convenceu que não podia dar porque atrapalhava o exame, e que depois do exame feito o daria. Ele, então pediu para se deitar um pouco e ela lhe respondeu que faltavam apenas alguns minutos para fazer o exame, ele insistiu, pedindo-lhe que o deitasse na cama. Ao passar a mão em volta de seu pescoço percebeu que ele suspirou fortemente e deitou a cabeça para o lado. Mãe Nubia chamou ajuda e o

levaram para UTI, mas não adiantou, pois ele já havia falecido. Segundo ela, a morte acontecera justamente naquele momento.

Dando sequência à descrição do ritual, Mãe Nubia argumentou que a mesa dos santos estava tão bonita que algumas pessoas ficavam admiradas. Depois que todos comeram foram colocadas todas as comidas num saco para serem despachadas. Somente, então, começaram a dançar no sentido contrário ao de costume, ao em vez da direita para esquerda iam da esquerda para direita. Perguntei-lhe se havia um lugar apropriado para enterrar os objetos considerados sagrados e que eram ligados a este pai de santo, bem como, as sobras dos alimentos consumidos nesta cerimônia. Ela disse que algumas coisas são enterradas, outras são despachadas na água e quanto ao local não poderia dizer. Mas argumentou que para chegar ao local era muito difícil, pois parecia um filme de terror onde galhos de árvores caíam, pombas e pássaros saíam de todos os lados e voavam sobre eles. Enfim, falou ainda que este é um momento especial, porém muito forte, pois todos os ancestrais vieram receber o espírito de Pai Nyarai. Nesse momento, ela disse que reconheceu sua bisavó e tataravó de Santo, apesar de não tê-las conhecido pessoalmente.

2.2.4 Novos Diálogos sobre o Funeral de Pai Nyarai

Dando continuidade às reflexões sobre o Funeral de Pai Nyarai, fiz a minha última visita que foi na casa de Dona Njeri, outra filha de santo do finado Pai Nyarai, no dia 20 de julho de 2008 em sua casa no Bairro Bela Vista. A escolha desta informante se deu pela proximidade que ela teve com Pai Nyarai. Eles mantiveram uma amizade por mais de trinta anos desde que se conheceram como vizinhos no bairro Beatriz e D. Njeri tornou-se sua Filha de Santo.

Quando cheguei à sua casa, ela não estava e sua mãe consanguínea estava na cozinha encaminhando o almoço. Enquanto ela não chega, conversei com a sua mãe e perguntei sobre sua saúde e ela respondeu que esteve bem delicada, mas que agora estava se recuperando. Também comentou que estava com muita saudade de um neto seu que estava morando fora, pois fazia cinco meses que ele não vinha em casa sendo que a última vez que veio foi por conta do funeral de Pai Nyarai. Continuamos a conversa e ela fez um comentário sobre como foi difícil para ela e Dona Njeri

enfrentar a morte de Pai Nyarai: *“Está sendo! Estávamos sempre juntos. Ele ajudou Njeri a cuidar dos meninos quando eles eram pequenos e ela precisava trabalhar”*.

Logo que Njeri chegou argumentou que há um ano teve um sonho em que Pai Nyarai estava morto e, ficou intrigada com esse sonho tanto que comentou com ele, mas este a repreendeu dizendo que não desse importância. Dona Njeri disse que quando fizeram uma viagem para a praia duas semanas antes de Pai Nyarai viajar – morrer – na casa de Pai Sanjo ela pediu para que ele jogasse os búzios e ver como estava à saúde de Pai Nyarai e este disse que logo ele iria morrer e que nada tinha a fazer. Pai Nyarai estava afastado, mas pressentiu que o Pai estava jogando no intuito de ver se ele iria morrer.

Olabisi, filho de Dona Njeri, interagiu, também, no diálogo que estava tendo com sua mãe, e lembrou-se do que Pai Nyarai disse a ele na última sessão que conduziu. Isto é, de que aquela festa parecia ser de despedida e, já incorporado disse: que não era para ele se preocupar, pois tudo iria se encaminhar “e o que era dele estava guardado”. Olabisi emocionado lembrou que quando ligou para o hospital e conversou com Pai Nyarai ele disse: “não vai vim ver o Pai, Olabisi” O jovem argumentou que agora não seria possível, pois não conseguia folga no trabalho.

Também lembrou que no dia da morte do Pai Nyarai sentiu uma angústia muito grande e ligou para sua casa a fim de saber o que estava acontecendo e seu irmão disse que sua mãe estava no velório de Pai Nyarai. Inconformado, veio na mesma noite, para o enterro. Dona Njeri, neste momento, afirma que a ligação do Olabisi com Pai Nyarai era muito forte, pois quando era bebê ele cuidava dele para ela poder trabalhar. Ao chegar do serviço, ele já tinha dado banho e feito uma sopinha para os meninos principalmente para Olabisi que era o caçula. Acrescentou, ainda, que Olabisi chorava muito pela falta dela, e ele, para distraí-lo colocava o sutiã como forma de enganar o pequeno. Também afirmou que nos últimos tempos “O Pai” estava muito apegado a ela e pedia para que o acompanhasse a alguns lugares quando precisava resolver alguma pendência.

Um aspecto que se considera relevante nestes diálogos é o da tradição cultural, pois várias vezes eles se reportavam para a seriedade que era entrar para a religião e seguir as tradições culturais dos ancestrais como uma opção de vida. Este ponto levou a pesquisadora a realizar algumas reflexões sobre o reconhecimento da identidade étnicorracial dos sujeitos vivenciada dentro das religiões de matriz

africana e como este conceito se entrecruza ao de identidade nacional.

A partir desta perspectiva, Renato Ortiz (1994) argumenta:

[...] A questão que se coloca não é de se saber se a identidade ou a memória nacional apreendem os verdadeiros valores brasileiros. A pergunta fundamental seria: quem é o artífice desta identidade e desta memória que se querem nacionais? A que grupos sociais elas se vinculam e a que interesses elas servem? (ORTIZ, 2006, p. 139).

Ortiz enfatiza ainda que para responder a estas questões se faz necessário perceber em que medida o nacional e popular se entrecruzam, principalmente por que este conceito no Estado brasileiro estava colado á idéia de brasilidade. Assim, o autor retoma a noção de memória, bem como, aproxima a problemática da cultura popular do Estado através da relação memória coletiva e memória nacional.

No mesmo texto ele evidencia esta relação usando o Candomblé e manifestações folclóricas como exemplos: O Candomblé ao demarcar o terreiro como um espaço social sagrado re-atualiza e revivifica a memória coletiva africana. Assim a origem é relembrada através dos rituais religiosos, como afirma o autor:

É na trama da interação social que o teatro da memória coletiva é atualizado. Os papéis diferenciados de ‘mãe de santo’, ‘filha de santo’, ogã definem posições e funções que permitem o funcionamento do culto e a manutenção da tradição (ORTIZ, 2006, p. 133).

Neste sentido, a memória coletiva só sobrevive como uma prática que precisa ser vivenciada cotidianamente. A memória nacional, por sua vez, se manifesta no campo das ideologias como um tipo ideal weberiano que se refere a uma história que transcende os sujeitos. Ao contrário da memória coletiva, ela não é a representação de mitos e tradições ligados a grupos sociais em particular e, sim a produto de uma história social que se quer universal, enquanto história que se projeta para o futuro e não se limita à reprodução do passado. A partir deste entendimento o autor afirma que o nacional não se constitui em um prolongamento dos valores culturais, mas, um discurso de segunda ordem na medida em que ela tem um caráter universalizante e descaracterizador das heterogeneidades via discurso ideológico.

Dessa forma, o Estado pressupõe uma totalidade mais ampla que: transcende

e integra os elementos concretos da realidade social, ele delimitando o quadro de construção da identidade nacional. Assim sendo, faz-se necessário explicitar a relação da construção da identidade étnico/religiosa no Brasil com a construção da identidade nacional. Evidenciou-se que essa foi sustentada em três pontos fundamentais: a democracia racial, a brasilidade e a homogeneidade cultural.

3. IDENTIDADE NACIONAL BRASILEIRA: DA HOMOGENEIDADE CULTURAL AO RECONHECIMENTO DAS IDENTIDADES ÉTNICORRACIAIS

Este capítulo visa explicitar as bases conceituais da construção da identidade nacional brasileira e sua relação com o processo de criação do imaginário cultural e religioso do Brasil. Evidencia-se que aquela foi sustentada em três pontos fundamentais: a democracia racial, a brasilidade e a homogeneidade cultural. Sem desconsiderar esses pontos fundamentais sobre a construção da identidade nacional ainda hoje presentes e fortemente marcados no imaginário social, percebeu-se que historicamente a identidade nacional passou a ser repensada a partir de novos processos de reetnização das identidades políticas.

Contemporaneamente, essas vêm contrapor-se à mestiçagem enquanto ideologia do Estado, fazendo com que a Pluralidade Cultural seja vista como afirmação das diversas identidades que formam a nação brasileira. Essas idéias remetem a mudanças, no que se refere à construção de uma nova identidade nacional, a qual, agora, está longe de ser aquela que tinha um caráter uniformizador onde as diversas culturas eram sufocadas em favor de uma identidade homogeneizadora.

3.1 IDENTIDADE NACIONAL E HOMOGENEIZAÇÃO CULTURAL

O sociólogo clássico alemão Max Weber ao discutir a questão da identidade nacional, repensando a fragilidade vivida pela Alemanha em seu livro “Economia e Sociedade”, distinguiu três importantes categorias: “raça”, “etnia” e “nação”. Nesse ensaio, pôde perceber que o seu país se encontrava em desvantagem a outros países da Europa⁴, por não possuir uma unidade nacional e por estar dividido em várias regiões com dialetos distintos. Enfim, havia uma fragmentação geográfica, cultural e lingüística.

⁴ Que é o caso da França que se sentia fortalecida em consequência da Revolução Francesa.

Trata-se de uma questão que não concerne só à Alemanha no tempo de Weber. As fragmentações geográficas, culturais e lingüísticas fazem parte dos mais diversos processos de formação dos Estados Nacionais. No Brasil não foi diferente. Aliás, este país, devido a sua história e extensão territorial, é considerado um caso paradigmático.

A comunidade de origem, segundo Weber, fundamentava-se na pertença racial. Assim sendo, considerava raça e semelhanças físicas como um, entre tantos elementos, que podiam ser percebidos através da subjetividade; mas não o considerava como o mais importante no processo de investigação. A relevância só era adquirida na análise social, através do estudo das relações de dominação.

Os grupos étnicos, no dizer de Weber, eram grupos humanos que viviam de uma crença subjetiva em uma comunidade de origem fundada nas semelhanças de aparência externa ou dos costumes, ou dos dois, ou nas lembranças da colonização ou da migração. A integração pela etnicidade⁵ não levava à constituição de um grupo, mas facilitava a sua formação. A comunidade política, todavia, era considerada especialmente importante; nesta, a idéia de Nação estava ligada a um sentimento de solidariedade e a lembranças de um passado e destino comum.

O pensamento de Weber mostrava-se deveras importante para elucidar como se construía a idéia de nação no Brasil, no sentido de verificar as influências na construção da identidade nacional. Inicialmente, constatava-se que o Brasil, diferentemente da Alemanha, não tinha fragmentação geográfica, mas precisava lidar com a diversidade cultural e lingüística que se faziam presentes na sua formação com base em várias etnias. A questão foi enfrentada pelo governo, nas décadas de 1930/40 entendendo que: “[...] já conquistada historicamente a unidade territorial e a unidade política do país, fazia-se necessário implantar e/ou solidificar a unidade cultural brasileira; desenvolvendo o sentimento de nação, alimentado pela sua vertente lusa” (FIORI, 1996, p.622).

No âmbito dessa vertente, foi surgindo a Ideologia do Branqueamento (1889/1914) que, segundo Skidmore (1976, p.81), fez parte da construção da

⁵ Para Barth a etnicidade assegura a unidade efetiva do grupo tanto quanto pressupõe seu caráter constituído, a especificidade da organização social étnica decorre do papel que desempenham os contrastes culturais, mas esse papel não pode ser dissociado dos processos de manifestações de identidades (POUTIGNAT e SPREIFF-FENART, 1998, p.113).

identidade nacional brasileira. Afirmava-se em três premissas básicas: 1) a superioridade branca em relação a outras etnias. Esse entendimento teria como alicerce as idéias da existência de diferenças raciais inatas e da inferioridade de algumas raças comparativamente às outras, usando-se eufemismos raças “mais adiantadas” e “menos adiantadas”; 2) o entendimento de que a população negra diminuiria sensivelmente, por ter uma baixa natalidade, maior incidência de doenças e a desorganização social; 3) a miscigenação daria origem a uma população mais clara, pois o gene branco era considerado mais forte. Assim, “[...] a miscigenação não produziria “degenerados”, mas, uma população mestiça sadia capaz de tornar-se sempre mais branca, tanto cultural como fisicamente” (SKIDMORE, 1976, p.81).

A identidade nacional brasileira, também foi influenciada pelo conceito de democracia racial, difundida no cenário mundial a partir da obra “Casa Grande e Senzala”, de Gilberto Freyre (1933), cujo tema girava em torno da vida social no Brasil, em meados do século XIX. Seu livro pregava a ideologia da harmonia nas relações entre brancos, negros e índios.

O livro possibilita a afirmação inequívoca de um povo que se debatia ainda com as ambigüidades de sua própria definição. Ele se transforma em unicidade nacional e ao retratar a problemática da cultura brasileira, Gilberto Freyre oferece ao brasileiro uma carteira de identidade (ORTIZ, 2006, p.42).

A análise de Gilberto Freyre “servia principalmente, para reforçar o ideal de branqueamento, mostrando de maneira vívida que a elite (primitivamente branca) adquirira preciosos traços culturais do íntimo contato com o africano (e com o índio em menor escala)” (SKIDMORE, 1976, p.211).

Decorrente desses entendimentos amadurece a idéia de brasilidade, um sentimento de pertencimento que fundamentava as origens nacionais nas raças lusa, africana e indígena. É o que Roberto Da Matta, em sua obra “O que faz o Brasil, Brasil?” chamava de “a fábula das três raças”. (MATTA, 1997). Ao referir-se a essa interpretação, Ortiz (2006, p.38) colocava que a idéia de fábula é sugestiva, mas ele a designa como mito - o “mito das três raças”. Antropologicamente, a idéia de mito sugere um marco inicial para uma história mítica, que tem a tendência de se adequar à sociedade na qual era produzida e apaziguar os conflitos. A partir daí, solidifica-se e passa a ser eterno imutável.

Fica clara, neste caso, segundo o autor, a emergência da história mítica. Esta se deu num momento em que a sociedade brasileira passava por profundas mudanças, saindo de um modelo econômico escravista para o capitalista; de uma organização política monárquica para a república. Buscava, também, a substituição da mão de obra escrava pela imigração estrangeira, vindo ocupar as regiões que estavam ainda despovoadas.

O mito das três raças, ao se espalhar pela sociedade brasileira, especialmente no Estado Novo, fez com que grupos sociais de diversas classes, com fronteiras etnicamente delimitadas, passassem a repensar as relações raciais, nesse padrão. Os conflitos sociais se desdobraram em duas ordens – o mascaramento dos conflitos em relação aos indígenas e negros e a instigação dos conflitos em relação aos imigrantes, principalmente os germânicos. Dessa forma, identidades diversas foram colocadas embaixo de um único guarda chuva, o da nacionalidade. Visando a solidificar a nacionalidade a partir do mito das “três raças”, foram até criadas comemorações nacionalistas nas escolas, exaltando essa representação de brasilidade. Um momento dos mais expressivos ocorria no chamado “Dia da Raça” quando, nas comemorações escolares, se dava a teatralização da brasilidade, devendo, então, as três raças estarem presentes simbolicamente, nas festividades. Se não houvesse uma criança negra ou índia para representação teatral, eram caracterizadas (brochadas) crianças brancas.

Não importa quão diferentes seus membros possam ser em termos de classe, gênero ou raça, uma cultura nacional busca unificá-los numa identidade cultural, para representá-los todos como pertencendo à mesma e grande família nacional. Mas seria a identidade nacional uma identidade unificadora desse tipo, uma identidade que anula e subordina a diferença cultural? (HALL, 1998, p.59).

A diferença cultural, nos tempos do governo de Getúlio Vargas, foi uma questão enfocada. Buscando anular ou subordinar as diferenças, o Estado recorria a práticas homogeneizadoras, que fizeram com que comunidades de imigrantes estrangeiros tivessem que abdicar, ou pelo menos manter latentes seus valores, línguas e costumes. Na década de 30, a política oficial buscou “assimilar” a população estrangeira imigrada de diferentes origens, onde as autoridades educacionais explicitavam grande preocupação com a nacionalização dos filhos dos

imigrantes; daí surge a política de abasileiramento dessas populações, em favor do que Weber chama de “comunidade imaginada”, ou seja, “comunidade política”:

Ela corresponde ao que ele designa como forma ‘mais artificial’ de origem da crença no parentesco étnico, aquela pela qual uma associação racional (tal como uma atividade comum de defesa do território ou de conquista, ou mesmo uma simples subdivisão administrativa) transforma-se em comunalização étnica, atraindo um simbolismo da comunidade de sangue e favorecendo a emergência de uma consciência tribal ou a eclosão de um sentimento de dever moral ligado à defesa da pátria (BARTH E POUTIGNAT, 1988, p.39).

As culturas nacionais são formadas de instituições, símbolos, representações e identidades que constroem sentidos, influenciam e organizam as ações humanas. (HALL, 1988, p.50). Esses símbolos e ações foram repassados de geração em geração estabelecendo uma constante conexão do passado com o presente.

Os três pontos – a democracia racial, a brasilidade e a homogeneidade cultural – como vimos, foram aspectos fundamentais para a construção da identidade nacional brasileira; ainda estão presentes e fortemente marcados no imaginário social do país, fazendo com que identidades coletivas e diversas fossem inseridas num sistema de desigualdades e exclusão em favor de uma identidade nacional homogênea. É relevante pensar ainda, como explicita Santos, que um contexto dessa ordem encaminha-se para um “nacionalismo racializado” ou um “racismo nacionalizado”:

A maioria dos nacionalismos e das identidades nacionais do Estado Nacional foram construídos nessa base e, portanto, com base na supressão de identidades rivais que não tiveram recursos para ganhar na luta pelas identificações hegemônicas. Quanto mais vincado é este processo, mais distintamente estamos perante um nacionalismo racializado ou, melhor perante um racismo nacionalizado (SANTOS, 1995, p.20).

Na criação dos Estados nacionais modernos, mais precisamente no século XIX, podem ser analisados os sistemas de desigualdade e exclusão social. Segundo o pensamento de Santos, a desigualdade e a exclusão foram dois sistemas de pertença hierarquizada. “[...] Estes dois sistemas de hierarquização sociais, assim formulados, são dois tipos ideais, pois na prática, os grupos sociais inserem-se simultaneamente nos dois sistemas, em combinações complexas” (SANTOS, 1995, p.2).

No sistema de desigualdade, do qual o mais expressivo teorizador é Marx, a pertença é visibilizada pela integração subordinada, que se afirma nas relações desiguais entre capital/trabalho. Já no sistema de exclusão, que tem Foucault como um dos teóricos mais profundos, a pertença acontece num processo histórico, onde uma cultura, por meio da apropriação de um discurso que se dizia verdadeiro, cria “o interdito e o rejeita” caracterizando dessa forma a exclusão (SANTOS, 1995).

É preciso considerar que, segundo Santos (1995), exclusão e desigualdades são dois tipos ideais manifestados nas ideologias e nas práticas sociais concomitantemente. O autor afirma que o fato social mais marcante representado pela desigualdade foi a escravatura; já o grau máximo da exclusão estava situado no extermínio dos Judeus no regime Nazista. “A desigualdade entre capital e trabalho, a exclusão do interdito, o racismo e o sexismo foram construídos socialmente enquanto princípios de hierarquização social no âmbito das sociedades nacionais metropolitanas” (SANTOS, 1995, p.4).

A construção da identidade nacional brasileira pode ser pensada a partir destes conceitos. Os indígenas, que viviam dentro de uma organização específica, divididos em tribos, no contexto da colonização portuguesa, estavam situados em um sistema de exclusão, pois havia verdadeiros massacres que dizimavam essas populações. Ou como disse Santos ao analisar esse fenômeno em âmbito da cultura Ocidental:

O eixo Norte/Sul envolveu vastas zonas do mundo onde a cultura ocidental se impôs, quer pela destruição inicial de culturas rivais e pelo genocídio dos povos que as protagonizavam, quer pela ocupação de territórios menos densamente povoados [...] Depois do extermínio quase consumado, foi fácil segregar em reservas ou assimilar os povos indígenas sobreviventes e iniciar um processo de integração (SANTOS, 1995, p.22).

No que diz respeito a uma “integração subordinada”, os indígenas atualmente estão vivenciando um sistema de exclusão e, paralelamente, um sistema de desigualdade. Apresentam-se integrados no processo capitalista (não através do processo tradicional de trabalho), mas pelos seus conhecimentos de plantas e de medicina indígena. Assim, a sua integração subordinada ao capital deu-se, não através da mais valia, mas pelo não reconhecimento do seu saber. Hoje, com a revolução biotecnológica e a engenharia genética, os cientistas apropriam-se das

plantas e dos conhecimentos indígenas, com nenhuma, ou mínima contrapartida. Predomina o conhecimento hegemônico/científico (SANTOS, 1995).

Quanto à escravidão, ela tem sido considerada como o máximo “sistema de desigualdade”. Ao dar-se, no Brasil, o rompimento dessa rede de relações, as pessoas que estavam inseridas nesse sistema na qualidade de escravos foram, ao longo da história, passando de um sistema de desigualdade, para um sistema de exclusão (simbólica⁶ e material) e, neste sentido, a abolição da escravidão no Brasil se torna um processo desencadeador da exclusão. As condições pelas quais os escravos foram libertados, sem que fossem pensadas as estruturas mínimas de subsistência, impuseram a eles essa situação. Mais tarde, com o processo de industrialização e urbanização do Brasil, nas primeiras décadas século XX, manteve-se o sistema de desigualdades; porém, na sua grande maioria, a população afro-brasileira vivia e ainda vive num sistema de exclusão.

Apesar de não poder comparar, pode-se dizer que situação parecida alguns grupos de europeus viveu num segundo momento. Os imigrantes que demandaram ao Brasil, na Europa estavam vivendo em um sistema misto de exclusão e desigualdade, pois, além da falta de terras e trabalho, muitos eram perseguidos politicamente pelos regimes totalitários que estavam se firmando no poder. Desde a sua chegada às terras brasileiras, a substituição da mão-de-obra escrava foi inserida no sistema de desigualdade. Nesse primeiro momento, todavia, eram considerados personagens privilegiados, desejáveis pelo governo e pelas elites, enquanto parte de um projeto de nação. Num segundo momento, bem mais tarde, por conta dos acontecimentos da Segunda Guerra Mundial, passaram a um sistema simbólico de exclusão, já que eram proibidos de expressar seus valores culturais.

O autor Denys Cuche, em seu livro “A Noção de Cultura nas Ciências Sociais”, reforça a necessidade de se compreender que não basta descrever as interações e seus efeitos, mas é preciso considerar o contexto, pois: “A pluralidade dos contextos de interação explica o caráter plural e instável de todas as culturas [...] Por esta abordagem, torna-se possível pensar a heterogeneidade de uma cultura ao invés de nos esforçarmos para encontrarmos homogeneidade ilusória” (CUCHE,

⁶ Para Xiberras (1993, p.18), os excluídos não são simplesmente rejeitados fisicamente (racismo), geograficamente (gueto) ou materialmente (pobreza). Eles não são simplesmente excluídos das riquezas materiais, isto é, do mercado de trocas. Os excluídos são-no também das riquezas espirituais: os seus valores têm falta de reconhecimento e estão banidos do universo simbólico.

1999, p.107).

Esse autor preocupa-se também com a noção de identidade e cultura e de como esses conceitos se entrecruzavam. Buscou na corrente culturalista⁷ dos estudos de Roger Bastide, uma noção de cultura e parte desses estudos sobre aculturação para afirmar que não existe uma cultura em estado puro, sem ter tido influência externa: “Não há cultura unicamente ‘doadora’ nem cultura unicamente ‘receptora’, propriamente dita. A aculturação não se produz jamais em mão única”. (CUCHE, 1999, p.129) “Toda cultura é um processo permanente de construção, desconstrução e reconstrução” (CUCHE, 1999, p.137).

A identidade cultural podia ser entendida como um processo de construção, desconstrução e reconstrução social, que emerge no interior dos contextos; e é a partir deles que os atores sociais fazem suas escolhas. Cuche usa o pensamento de Fredrik Barth⁸ para colocar, com muita propriedade, que a identidade é relacional, não se produz em um grupo cultural isolado, mas sim, nas interações entre os grupos.

3.1.1 Cultura, Identidade Étnicorracial e Reconhecimento: Possibilidades Reflexivas

Dentro da idéia de que a identidade cultural é um processo permanente de construção, desconstrução e reconstrução é importante estarmos atentos à dinâmica da relação entre o individual e o coletivo, entre as partes e o todo ou, ainda, entre as situações particulares e a totalidade do processo. Neste sentido, Follmann traz importante contribuição na discussão sobre o conceito de identidade. Este autor afirma que o conceito de identidade adquire relevância na análise sociológica desde que leve em conta a relação entre individual e coletivo, ao invés de focar em apenas em uma das perspectivas:

⁷ Franz Boas, considerado a figura maior em antropologia na Universidade de Columbia, renovador da antropologia cultural, teve grande impacto na formação dos culturalistas Ruth Benedict, Margaret Mead, Melville J. Herskovits e Gilberto Freire. Participou de ardentes polemicas contra o racismo, às vésperas e durante a Segunda Guerra Mundial.

⁸ Barth substituiu uma concepção estática da identidade étnica por uma concepção dinâmica. Ele entendeu muito bem e faz entender que essa identidade, como qualquer outra identidade coletiva (e assim também a identidade pessoal de cada um), é construída e transformada na interação de grupos sociais através de processos de exclusão e inclusão que estabelecem limites entre tais grupos, definindo os que os integram, ou não. Médica.

[...] Identidade não é somente herança histórica, ela é também a maneira como que pode ser atualizada, comportando reações próprias frente aos desafios atuais. Na verdade, a relação entre a dimensão projetiva, ou seja, a busca de abertura para o futuro, e a história passada, com tudo o que isto significa em termos de experiências acumuladas, é fundamental para a análise das realidades mais diversas. (FOLLMANN, 2001, p. 51).

Essa reavaliação de concepções do conhecimento traz à tona a necessidade de uma dimensão multi/inter/transdisciplinar na compreensão das religiões de matriz africana. Nessa perspectiva, McLaren e Giroux, (2000) apontam que o conhecimento é uma construção social por excelência, que é simbolicamente construído pela mente e o corpo, através de interações que levam em conta os contextos culturais, políticos e histórico. É parte fundamental dessa interação a linguagem, que “é o meio básico através do qual as identidades são construídas, os agentes sociais são formados, as hegemonias culturais são asseguradas, e, designando e agindo sobre a prática social” (MCLAREN e GIROUX, 2000, p. 32).

Os autores ressaltam que a linguagem não é neutra, pois quando a usamos descrevemos como os processos culturais foram inscritos em nós e como os reescrevemos, produzindo nossos próprios scripts para interagir com a realidade. “Ao ler, produzimos um texto dentro de um texto, ao interpretar, criamos um texto sobre um texto; e, ao criticar, construímos um texto contra o texto”. (MCLAREN E GIROUX, 2000, p. 45) Dessa forma, uma ação pedagógica crítica e reflexiva pressupõe um trabalho pedagógico que questione a própria construção dos conhecimentos que legitimaram e propagaram certos discursos e, ao mesmo tempo em que desacreditaram e marginalizaram outros.

O Estado Providência falhou em seu objetivo igualitário, quer nas políticas assimilacionistas homogeneizadoras culturais, quer nas políticas redistributivas, que “teve um efeito descaracterizador e desqualificador sobre as diferenças culturais étnicas, raciais sobre as quais se sustentava” (SANTOS, 1995, p. 41); e diante das transformações que a sociedade como um todo passa, há necessidade de uma nova articulação multicultural das políticas de igualdade e de identidade. Seja: “temos direito a ser iguais sempre que diferença nos inferioriza; temos o direito de ser diferentes sempre a que igualdade nos descaracteriza” (SANTOS, 1995, p. 41).

Mas para que essa articulação realmente se efetive, o autor coloca que a política da igualdade e da diferença pressupõe um novo paradigma epistemológico,

que vai se contrapor ao que se convencionou chamar de ciência moderna. Na “ciência moderna, a ignorância é o caos e o conhecimento é a ordem; conhecer dentro deste paradigma é seguir a trajetória do caos para a ordem. Neste paradigma, diferença é o caos e, portanto, ignorância, e conhecer significa superá-la pela ordem do universalismo antiferencialista”. (SANTOS, 1995, p. 42).

Santos vai além afirmando que conhecimento e o reconhecimento pressupõem outro paradigma epistemológico que tem como ponto de ignorância, o colonialismo, e como ponto de conhecimento, a solidariedade. Somente diante desses pressupostos, a solidariedade será possível. Segundo o autor, é importante não só reconhecer as diferenças, mas diferenciar entre as que inferiorizam e as que não inferiorizam, no contexto relacional em que elas se encontram. Outro obstáculo com o qual se precisa conviver é a complexidade da própria política de identidade, pois esta, como foi dito acima, se “constrói, se desconstrói e se reconstrói segundo as situações. Ela está sem cessar em movimento; cada mudança social leva-a a se reformular de modo diferente” (CUCHE, 1999, p. 198).

A política de identidade para Santos (1995) está baseada em três processos básicos: a diferenciação, a auto-referência e o reconhecimento.

A diferenciação é o processo de auto-afirmação do grupo, onde acontece o processo de separação entre o “eu” e o “outro”, “entre nós e o resto”. “Só que ao contrário do que sucede no processo de exclusão, o outro se assume como eu e a inversão da separação, longe de ser imposta é uma conquista” (SANTOS, 1995, p. 43).

Conforme Weber, a auto-referência é um sentimento de pertencimento, e Santos lembra diversos aspectos inerentes a este processo:

[...] é um momento espetacular da criação da identidade, a soma de partilhas originais, que justificam uma pertença específica e especificamente identitária. Os mitos de origens, os rituais e os símbolos, a orientação a valores, a história partilhada (SANTOS, 1995, p. 43).

O reconhecimento também é elemento fundamental para a política de identidade. Charles Taylor, filósofo muito ligado às estratégias políticas culturais do Quebec (Canadá), trouxe uma contribuição importante, no que diz respeito à dignidade das identidades culturais, sob duas perspectivas: reconhecimento e

identidade. Para defender o direito ao reconhecimento das diferentes culturas, o autor afirma que as democracias modernas não devem pedir aos indivíduos para renegarem a sua identidade. E a identidade cultural deve fecundar tanto na esfera do privado, quanto na esfera pública, para que as pessoas de uma etnia minoritária se sintam reconhecidas pelos outros grupos que formam uma nação; porém, esta política não pode conter a idéia de “reparação”, e sim de “reconhecimento”. Quando o assunto for focado em nível de Estado, teremos uma contínua política de reconhecimento das diferenças através oportunidades igualitárias, que podem desempenhar um grande papel social.

Sergio Costa (1997) em seu artigo “Reconhecer as diferenças: liberais, comunitárias e as relações raciais no Brasil” afirma que o fenômeno do multiculturalismo nas sociedades contemporâneas evidencia a existencia, no interior de uma mesma comunidade política diversos grupos sociais que tem experiencias culturais individuais e coletivas distintas uma das outras. O autor argumenta que o reconhecimento desta diversidade cultural por parte do Estado democrático de direito é fundamental para desencadear um processo emancipação dos indivíduos no que diz respeito aos direitos básicos e as “necessidades específicas”.

O autor explicita que as hierarquizações constituídas ao longo da história dos Estados modernos tiveram como base as diferenças entre os diversos grupos sociais e geraram desigualdades econômicas e exclusão. Assim, o efetivo reconhecimento por parte do Estado democrático de direito nos ordenamentos jurídicos destas culturas e de suas particularidades, proporciona aos indivíduos pertencentes a esses grupos, considerados minoritários, oportunidades igualitárias para o pleno exercício da cidadania. Assim sendo, um tratamento diferenciado através da concessão de vantagens competitivas, bem como, do acesso a bens e serviços se faz necessário para dirimir as disparidades sócio culturais.

A teoria do reconhecimento através do multiculturalismo põe em xeque questões fundamentais para a filosofia política e da própria política contemporânea, ou seja, reconhecer as particularidades e diferenças de certos grupos sócio culturais é compatível com o modelo universalista de cidadania? Ou ainda o reconhecimento das diferenças e a consequente concessão de vantagens competitivas a certas minorias culturais é compatível com princípio da igualdade inerente ao Estado democrático de direito? (COSTA,1997).

A problemática do multiculturalismo passa pelo debate de questões clássicas da teoria social que é a tensão entre indivíduo e sociedade:

[...] ou em os termos, o contraste entre processos de individualização e de pluralização; a constituição do self e de sua relação com a comunidade; o contraste entre a neutralidade das instituições públicas e as políticas do bem comum; o problema da integração política, da legitimação e da política (COSTA 1997, p.160-161).

O autor enfatiza que na visão liberal de reconhecimento, Kymilica e Raz, dentre outros, afirmam que na formação da identidade, apesar terem uma base social, a ênfase maior está na liberdade dos indivíduos nas escolhas individuais. Dessa forma, há certa tendência dos liberais em apelar para o caráter não-político das lutas pelo reconhecimento da diferença questionando inclusive a atuação do Estado nas avaliações coletivas e reconhecimento das práticas culturais.

[...] Entendem que, mesmo admitindo-se que cada grupo sociocultural necessita ter assegurada as condições de possibilidade de desenvolvimento de sua identidade autêntica e indissociada, as instituições políticas devem permanecer neutras (COSTA, 2001, p.470-471).

Costa explicita que a visão comunitarista de reconhecimento, propagada por Taylor, Sandel e Walzer, dentre outros, aponta para o caráter social da construção do *self*. Acreditam os comunitaristas, que nas práticas, bem como nas narrativas comuns das comunidades em que estão inseridos, os indivíduos constroem suas identidades culturais. Os mesmos compreendem a arena política como esfera privilegiada para luta por reconhecimento e, sendo assim, consideram que o Estado democrático de direito não é neutro e desempenha um papel central no estabelecimento de políticas específicas para grupos culturais excluídos.

O pleno reconhecimento das diferenças necessita por isso transbordar a esfera da cultura, deveria penetrar o núcleo das instituições político – jurídicas do Estado para atuar nas disposições formais que favorecem a reprodução de determinadas concepções de bem em prejuízo de outra (COSTA, 2001, p. 471).

Para além do pensamento liberal e comunitarista de reconhecimento Costa (2001) compreende que o pensamento de Axel Honneth traz uma contribuição

fundamental para a superação do etnocentrismo, bem como do relativismo cultural que por vezes estão presentes nas concepções apresentadas anteriormente. As lutas efetivas por reconhecimento tanto pessoal como coletivas devem ser o fundamento social para uma teoria crítica da sociedade que questione a própria construção dos conhecimentos

Segundo Costa, “o foco não pode ser mais tensão entre o mundo da vida e o sistema, mas, sim as causas sociais da sistemática violação das condições de reconhecimento” (COSTA 1997, p.171).

Honneth (2007) sintetiza assim a sua tese central no que diz respeito de sua teoria do reconhecimento.

Mi tesis es que un intento de renovar las reivindicaciones globales de la teoría crítica en las condiciones presentes se orienta mejor a través del marco categorial de una teoría suficientemente diferenciada del reconocimiento, dado que establece un vínculo entre las causas sociales de los sentimientos generalizados de injusticia y los objetivos normativos de los movimientos emancipadores (HONNETH, 2007, p.91).

Outro aspecto relevante no pensamento de Honneth, como esclarece Costa (1997), é a configuração do contexto político no qual se dão as lutas pelo reconhecimento que vai em direção da concepção discursiva de democracia como apontou Habermas, ou seja, o reconhecimento como ampliação do paradigma da comunicação não apenas no sentido da racionalidade voltada para o entendimento, mas, como noção das condições do reconhecimento. “O critério proposto por Honneth é o da pressuposição intersubjetiva da formação da identidade humana, a qual pode ser aferida nas formas sociais de reconhecimento”. (COSTA, 1997, p. 171)

Tratava-se, nesse sentido, de saber como os discursos influenciam os sujeitos sociais, e como promover uma linguagem crítica que ajude os sujeitos a tornarem-se conscientes de sua própria formação identitária, desafiando as imagens e as linguagens que congelam e discriminam aqueles percebidos como “diferentes”. Tal linguagem deverá fornecer elementos de superação de binarismos identitários, incorporando a dialética dos determinantes múltiplos, presentes em cada construção identitária.

3.2 NOVAS PERSPECTIVAS E DISCUSSÕES EM RELAÇÃO À IDENTIDADE NACIONAL BRASILEIRA

O contexto, exposto anteriormente, revela que a história da construção da identidade nacional brasileira esteve ligada à democracia racial, à brasilidade e à homogeneidade cultural e leva a um importante questionamento. Quais as configurações sociais, intelectuais que fizeram com que contemporaneamente no Brasil a identidade nacional não se contrapusesse às identidades étnicas?

Para que a questão do reconhecimento das identidades étnicas dos sujeitos ocupasse as discussões – que por vezes acalorada – da agenda de políticas de ação afirmativa, vários fatores sociais foram considerados relevantes. Um desses fatores foi emergência de uma nova identidade nacional. A identidade nacional reivindicada hoje, no Brasil, segundo o sociólogo Sérgio Costa (2000, p.8) pode ser denominada como “etnização das identidades políticas” ou “identidade pós-nacional”. Esta vem contrapor-se à mestiçagem enquanto ideologia do Estado. O autor coloca que a observação das transformações no espaço público brasileiro, nas últimas três décadas, demonstra uma mudança significativa, pois a Pluralidade Cultural hoje é vista como um campo de afirmação das diversas identidades que formam a nação brasileira. Costa utiliza, dessa forma, a análise de três fenômenos sociais que são capazes de evidenciar essa questão:

1. A construção de uma etnia quilombola, cujo termo quilombo, a partir do artigo 68 da Constituição Federal de 1988, deixara de ser um conceito definidor das localidades formadas por negros que fugiam da escravidão, e passava a operar como fator de etnização.

O dispositivo legal visou a implementar uma política de reconhecimento dos remanescentes de quilombos, por parte do Estado, garantindo, assim, aos seus descendentes, a permanência nas terras em que habitavam, através da concessão do título de propriedade. Além desse caminho de afirmação de identidade, salienta-se que, no campo político, a interpretação e regulamentação deste artigo da Constituição, têm gerado discussões intermináveis entre antropólogos, parlamentares e movimentos sociais.

2. Apesar da eficácia de estratégias passadas, relacionadas com a democracia

racial, a brasilidade e a homogeneidade cultural, a etnização de diversos grupos sócio-culturais e as diferenças culturais regionais nunca deixaram de existir. Exemplos dessa afirmativa, segundo o autor, foram as figuras do vaqueiro nordestino, o gaúcho ou o seringueiro que sempre tiveram presenças marcantes nos livros escolares e com realce na literatura e nas artes “como se representasse testemunho vivo do caráter mestiço e plural da nação” (COSTA, 2000:11). O autor salienta que os diversos grupos indígenas foram os únicos que, apesar de muitas dificuldades, mantiveram graças à proteção legal e acesso difícil as suas reservas, as suas formas de vida e muitos de seus traços idiossincráticos.

A partir do final dos anos 70, observou-se, nos diversos grupos sócio-culturais espalhados pelo Brasil, uma mudança de paradigma em relação à construção das identidades étnicas. Nesse sentido, Costa enfocou as cidades de Blumenau e de Pomerode, ambas situadas no Vale do Itajaí (SC) as mostrando como exemplos do que ele chamou invenção de tradições e festividades ligadas ao país de origem dos antepassados. No caso da Oktoberfest, realizada anualmente na cidade de Blumenau - festa típica conhecida nacionalmente - que teve como origem em 1984, como inspiração à Festa da Cerveja da Bavária (embora os alemães que viviam na Bavária não tinham muito a ver com os alemães que se estabeleceram em Blumenau). Esta festa objetivou a ativar a economia local, visivelmente abalada pelas fortes enchentes de 1983, resgatando, assim, a etnicidade germânica. O mesmo se sucedeu em Pomerode que caminhou na mesma direção para reintroduzir o ensino de alemão nas escolas públicas municipais e investir em turismo com o jargão de ser “a cidade mais alemã do Brasil”.

Com o recente aflorar de diferenças culturais que nunca deixaram de existir, pode-se fazer referências às “escolas étnicas”. Na cidade de São Joaquim, município da Região Serrana (SC) há uma presença significativa de japoneses em virtude da plantação de maçã e outras atividades. Os japoneses enviam seus filhos para uma escola formal (pública ou particular) e, como complemento, frequentam de 4 a 5 horas em uma escola nipo-japonesa, objetivando levá-los a aprender o Nihongo - alfabeto base para a escrita japonesa - e os valores e tradições da cultura, encarando-os como parte de um movimento de reetnização.

As escolas étnicas também estão presentes em muitas das atuais reservas indígenas. Na região pertencente a Chapecó, mais precisamente nas terras indígenas

Ipuacu, há uma escola indígena, com educação bilíngüe, onde as crianças aprendem, além dos conteúdos básicos da formação inicial, a cultura, a religião e os rituais de seus antepassados. Esse processo é desencadeado através da história oral transmitida pelas pessoas mais experientes da comunidade.

As escolas étnicas indígenas também estão presentes na Amazônia. Tive o prazer de conhecer o trabalho de uma escola dessas no município de Benjamim Constant na Região do Alto Rio Solimões em uma comunidade chamada Filadélfia onde os professores/as e a direção são indígenas. O que mais me chamou a atenção foi o projeto político pedagógico da escola que deixa clara uma preocupação da direção e do corpo docente com as crianças e adolescentes indígenas, no sentido de que estes possam ter acesso a conhecimentos acadêmicos consistentes no âmbito da cultura mais geral, mas sem perder de vista a preservação dos conhecimentos culturais ancestrais.

Dos processos de re-etnização também fazem parte muitos grupos negros, principalmente os que optam pela mobilização política. Esses grupos sentem-se unidos aos povos da diáspora africana por laços simbólicos e não por um sentimento localizado de pertencimento e de origem comum. É uma situação diferente de outros grupos étnicos brasileiros, pois os afro-brasileiros foram trazidos para o Brasil de várias regiões do vasto continente africano, trazendo consigo a sua cultura, valores e línguas diversas.

3. A reintrodução do conceito de raça no debate político é outro aspecto a se considerar. A partir dos anos 70, o movimento negro brasileiro, inspirado no debate norte americano, começou a preconizar o “orgulho negro”, o conceito de raça, então, ganhou um novo sentido político e teórico.

Politicamente, o conceito de raça tornou-se uma “identidade de sobrevivência” em oposição à “raça” enquanto conceito opressivo, ligado àqueles grupos que exerciam o poder e detinham privilégios. Costa reafirma que a inversão semântica, que se opera no conceito “raça”, não pode ser considerada como um “racismo invertido”, isto é, onde supostamente haveria um intuito dos grupos negros de realçar sua superioridade em relação aos não negros; mas se tratava de uma estratégia política de delimitação, mobilização, resistência dos grupos que historicamente no Brasil tem sido alvo de preconceito racial e de discriminações.

Na luta política por reconhecimento, indicadores sociais assumem um papel central, uma vez que permitem comparar a situação de diversos grupos étnicorraciais que compõem o povo brasileiro. Esses indicadores são capazes de revelar a realidade precária de submissão vivida quotidianamente pelos afro-brasileiros, em termos de nível de escolaridade, renda per capita, expectativa de vida.

Segundo Santana e Paixão, em 1996, pela primeira vez, a população afro-brasileira, sob recomendação da ONU, fez parte do IDH (Índice de Desenvolvimento Humano), onde se constatou que a situação do escravo, no passado, marcou e ainda marca, nos dias de hoje, a vida dos afro-brasileiros. Dados relativos ao nível de rendimento mostrados pela PNAD, indicavam que 38,8% dos pretos e 35,1% dos pardos ocupados ganhavam somente até um salário mínimo, contra 18,65% dos brancos ocupados. Santana (1997:25) afirma que, neste mesmo ano, 11,3% dos pretos e 10,5% dos pardos ocupados e trabalhando entre 40 e 48 horas ganhavam até 1/2 salário mínimo, enquanto os brancos nessa mesma situação constituíam 4,1%.

O nível educacional foi um outro parâmetro para pensar o IDH, e os dados levantados mostraram que a realidade educacional da população afro-brasileira era precária. De acordo com os dados do Relatório de Desenvolvimento Humano no Brasil, 35,2% dos pretos e 33,3% dos pardos com mais de 25 anos eram analfabetos, contra 15% dos brancos em igual condição (SANTANA, 1997, p.29).

Neste enfoque, o estudo colocou que a probabilidade de entrar na escola era de 85% para os brancos, contra 65% para os pretos e pardos. E, ainda, que a probabilidade de ingressar na segunda fase do ensino elementar, depois de ter ingressado na escola, era de 55% para os brancos, frente à 40% para os pretos e 44% para os pardos. A probabilidade de um branco, que completou o primeiro grau, chegar ao segundo grau era 57%, ao passo que a probabilidade de um preto e de um pardo ao fazer o mesmo caía, respectivamente, para 36% e 46%. (SANTANA, 1997, p.29).

O acesso à Universidade era ainda mais restrito aos negros. Somente 18% dos pretos e 23% dos pardos que completavam o segundo grau tinham a probabilidade de chegar às Universidades, frente a uma probabilidade de 43% dos brancos na mesma situação. (SANTANA, 1997, p.29).

De um passeio pelo pensamento teórico brasileiro, pôde-se verificar que a

questão racial fazia parte da tradição sociológica brasileira, revelando diversos olhares sobre a categoria “raça”. Desde Nina Rodrigues, que via os negros como degenerados e impuros para participarem de uma empreitada grandiosa, como a construção da nação brasileira; de Gilberto Freire, que apostava na mestiçagem como fator fundante da identidade nacional brasileira; e chegando Florestan Fernandes, Fernando Henrique Cardoso e Roger Bastide que, ao invés de focarem o conceito “raça” isoladamente, inauguraram no Brasil a discussão sobre relações raciais, cuja compreensão da dimensão sócio-cultural se tornaria fundamental para a compreensão da construção identidade nacional brasileira.

A 5ª Conferência geral da UNESCO⁹, realizada em Florença no ano de 1950, tinha como objetivos determinar os fatores econômicos, sociais, políticos, culturais e psicológicos favoráveis ou desfavoráveis à existência de relações harmoniosas entre raças e grupos étnicos. A partir daí, várias pesquisas foram financiadas pela UNESCO na América Latina e inclusive no Brasil; na investigação das relações raciais, essas pesquisas, que tinham um caráter de desvelamento da questão racial, inovaram ao analisar a dimensão sócio-cultural.

A princípio, as pesquisas tinham como objetivo mostrar ao mundo, ainda fragilizado com o racismo manifesto na Segunda Guerra Mundial, como o Brasil, país multirracial, conseguira, de maneira harmoniosa, vencer as barreiras raciais. Esses estudos, todavia, trouxeram à tona um outro lado da moeda, pois em todas as investigações, constatou-se uma forte associação entre cor ou raça e status socioeconômico. (HASENBALG Apud MAIO, 1996, p. 238).

As investigações financiadas pela UNESCO, no Brasil, deram oportunidades a vários cientistas sociais a revelar o talento de seu trabalho, permitindo concomitantemente a institucionalização das ciências sociais no Brasil e um desenvolvimento teórico-metodológico importante. O rigor metodológico adotado

⁹ UNESCO – “A organização Educacional, Científica e Cultural das Nações Unidas é uma organização especializada, criada em 1946, que tem o seu ‘quartel general’ em Paris. O preâmbulo à sua constituição declara que a ‘grande e terrível guerra que terminou há pouco foi possível devido à negação dos princípios democrático de dignidade, igualdade e respeito mútuos dos homens e à propagação, em seu lugar, por meio da ignorância e do preconceito, da doutrina da desigualdade entre homens e raças’. Nesse espírito, a Conferência Geral da Organização (com representante de 50 Estados – Membros), em 1950, instruiu o diretor geral a estudar e coletar dados científicos relacionados às questões raciais, para difundir amplamente as informações coletadas e preparar uma campanha Educacional baseada nas mesmas’. Elegeu também pesquisas pioneiras a respeito de distinções raciais nas sociedades latino - americanas” (CASHMORE, 2000).

pelos cientistas envolvidos fez com que as relações raciais fossem um pretexto para análises mais aprofundadas face às mudanças ocorridas no Brasil. Eles propiciaram, ainda, novas visões sobre a realidade brasileira.

A primeira pesquisa, no entanto, foi planejada para ser realizada no Estado da Bahia, pois a sua imagem adequava-se a de um Brasil que vivia uma bem sucedida “democracia racial” - imagem essa expressa pelos sociólogos e antropólogos dos anos trinta e quarenta. Esse objetivo acabou sendo ampliado, não no conteúdo, mas na abrangência passando, além da Bahia, ao incluir outras regiões do Brasil. Os intelectuais como Charles Wagley, Luis de Aguiar Costa Pinto, Roger Bastide, Ruy Coelho e Otto Klinerberg foram influências fundamentais para concretizar-se essa ampliação, pois consideravam que tomar a realidade baiana como generalizável para o restante do país, era um tanto quanto reducionista, pois o Sudeste apresentava relações raciais que tinham também características específicas. Os argumentos dos intelectuais partiram de estudos de militantes do movimento negro e de cientistas sociais, na cidade de São Paulo, já preocupados com a questão racial brasileira.

3.2.1 Pesquisas Raciais Pioneiras

Foi assim que se desenvolveu no Brasil uma série de investigações pioneiras no campo do estudo das relações raciais. Tomamos como referência principal destas investigações que aqui chamamos de pioneiras, os estudos dos seguintes autores: Roger Bastide, Florestan Fernandes e Fernando Henrique Cardoso.

Um dos principais e mais destacados nomes do projeto UNESCO, foi Roger Bastide, um grande paisagista no campo das idéias, com formação sociológica francesa, alemã, inglesa e norte americana, em antropologia, psicanálise e filosofia. Com pensamento refinado conseguiu pintar as várias paisagens do Brasil; viu na arte e na religião afro-brasileira uma sutileza não percebida por outros intelectuais que se debruçaram sobre este tema (BRAGA in MAIO 1996).

As nuances de sua formação foram percebidas tanto na pesquisa que fez, a pedido da UNESCO, para retratar as condições em que os negros viviam em São Paulo, como em seus estudos sobre as religiões afro-brasileiras.

Esse refinamento, no pensamento de Bastide, está intimamente ligado à sua formação diversificada. Sua análise sociológica se articulava a macro e microestrutura, mas sem perder de vista as contribuições das outras áreas que também faziam parte de sua formação.

Para Braga, Roger Bastide é:

Um pesquisador europeu que descobriu a África no Brasil e toda a sua ternura maternal, e que acima de tudo, questionou-se em sua dignidade no contato com a sabedoria afro-brasileira. Um sociólogo que se conscientizou da necessidade de um novo método e novos conceitos para a apreensão da heterogeneidade do mundo social brasileiro (BRAGA, 1996, p.171).

Foram essas habilidades, de articular macro e microestruturas que fizeram Bastide perceber que desvendando os comportamentos sociais os que não aparecem em primeira instância em uma suposta democracia racial, é necessário recorrer à análise da ausência de comportamentos para compreender as manifestações do preconceito. (BRAGA, 1996).

Esta maneira, ao mesmo tempo sutil e diversificada de olhar para as especificidades do Brasil, fez de Bastide um intelectual que muito contribuiu para o desenvolvimento do pensamento multicultural no Brasil, entendendo esse redimensionamento do olhar, que deixa de ser exclusivamente eurocêntrico, e passa a considerar outros povos e culturas como constituidoras de conhecimentos (GONÇALVES e SILVA, 1998).

Florestan Fernandes era e é considerado um dos intelectuais mais expressivos do Brasil. Foi assistente de Roger Bastide, na pesquisa para a UNESCO e como sociólogo teve participação chave utilizando vários métodos e técnicas, algumas ligadas à sociologia tais como questionários, entrevistas, mas também lançou mão das histórias de vida, que é mais usual em trabalhos etnográficos. Ele compreendia a Sociologia como um instrumento capaz de ajudar o cientista social a interpretar a realidade da forma mais realista possível, mas não isentava do comprometimento social. Esse foi o caminho que perseguiu durante toda a sua vida.

A partir de Fernandes, a linguagem do ensaísmo e dos explicadores cedeu lugar a uma teoria mais refinada. A teoria não era mais veiculada e justaposta num discurso ideológico pré-fabricado, ela ganhava um caráter de interpretação interno,

onde foram elencados os instrumentos mais adequados à explicação dos fenômenos. Dessa forma, os conceitos passam a ser referidos em relação à realidade. Essa maneira de entender a investigação social tornou-se um ponto de referência para os novos pesquisadores, que estavam empenhados em criar critérios científicos para as pesquisas sociais no Brasil.

Ao optar por debates e pesquisas interdisciplinares sem preconceitos na escolha de categorias de análise que levassem ao pensamento marxista ortodoxo hegemônico, Fernandes não hesitou em buscar outros autores como Mannheim e Weber, que lhe permitiram a elaboração de uma obra chave nas Ciências Sociais no Brasil: “A integração do Negro na Sociedade de Classes”, enfocada na caracterização dos dilemas presentes na constituição da ordem capitalista no Brasil, visibilizou a situação de marginalidade e exclusão vivenciados pelos negros e mulatos.

A população integrada pelos negros, para Florestan Fernandes, não conseguiu acompanhar o rápido desenvolvimento e as transformações ocorridas na cidade de São Paulo, no final do século XIX e início do século XX, uma vez que não dominavam os códigos que estavam subjacentes ao que ele denominava de “ordem competitiva”. Em seu estudo, analisou como essa ordem se expandia no sentido capitalista, entre 1930 e 1960 - momento da segunda revolução industrial.

Um entrelaçamento entre cor e estratificação social foi o que Fernandes fez, tendo como pano de fundo a distribuição de trabalho. Constatou que a pouca experiência com trabalho livre e o reduzido número de atividades apreendidas durante a escravidão foram fundamentais para que os negros ficassem excluídos do processo de constituição da ordem competitiva. Na referida obra, Fernandes deixou claro essa idéia, inserindo a questão racial na formação da sociedade de classes, enfatizando que o desmonte do sistema escravista não se traduzia em mudanças na posição social do negro e do mulato, mas sim evidenciava a precariedade com que negros e mulatos foram inseridos na ordem competitiva. Apesar da inserção precária, Florestan Fernandes concluiu que ocorre a proletarização do negro e do mulato, mas esta se dá em serviços subalternos. (ARRUDA apud MAIO, 1996).

Nas pesquisas, na cidade de São Paulo, Florestan desenvolveu a ideia de que no Brasil, diferentemente dos Estados Unidos, se tem “preconceito de ter preconceito”, ou seja, por mais que a estruturação da sociedade brasileira fosse racista e os indicadores sociais demonstrassem as diferenças de oportunidades entre

os diversos grupos raciais, esses valores não eram explicitados pessoalmente. Ou como coloca Hasenbalg (1979, p. 243), “As práticas discriminatórias disfarçadas coexistem com uma polida etiqueta racial, pela quais as manifestações públicas de preconceito e as formas abertas de discriminação incorrem numa severa desaprovação”.

A forma polida de discriminação só fica evidente quando se analisa as nuances nas relações em instituições. Um exemplo dessa afirmativa se encontra no sistema educacional brasileiro, onde se observou em diferentes momentos da história, que esteve atrelado a interesses que nem sempre refletiam os anseios da população. Se inicialmente serviu para formar uma elite intelectual, no período pós-abolição, então foi importante, pois garantia a ordem e progresso, como também na construção do Estado Nacional que foi fundamental para formar uma identidade nacional (HASENBALG, 1979).

Como já vimos anteriormente, a pesquisa da Unesco sobre relações raciais no Brasil teve sua efetiva ampliação para outras regiões do país. Uma dessas regiões foi o Brasil Meridional, em Santa Catarina, mais precisamente em Florianópolis, desenvolvida por Octávio Ianni e Fernando Henrique Cardoso. Neste estudo, dar-se-á ênfase a fala do sociólogo Fernando Henrique, que servira de base para uma análise em relação às ações desencadeadas no campo político.

O desenvolvimento de vários setores da economia, tanto na Ilha como em Desterro, fez com que se ampliasse o número de escravos em vários setores do sistema ocupacional da região. Mesmo os lavradores pobres, com suas poucas reservas financeiras, economizavam para comprar escravos, dando preferência aos do sexo masculino, pois suas filhas e esposas poderiam substituir o trabalho de escrava mulher no trabalho doméstico. Desse processo, gerou um desequilíbrio entre o número de homens negros e mulheres negras em Santa Catarina. Além desse fator, pelo ato de o pequeno agricultor trabalhar lado a lado com seu escravo, enfatizou a tese de que em Santa Catarina as relações raciais entre senhores e escravos foram mais amenas.

Na pesquisa de Cardoso, pode-se concluir que “[...] Apesar do predomínio da pequena propriedade o contato mais íntimo entre senhor e o escravo em nada contribuiu para suavizar a dura condição do cativo, consagrada pela lei” (CARDOSO, 2000, p.167). O autor afirma que a discriminação racial, inerente à

organização da sociedade escravocrata, foi presenciada em Desterro política, legal e socialmente.

Politicamente a vida dos escravos em Desterro não diferia de outras regiões do país, já que era regida pelo Código Negro que ditava limites aos mesmos. A discriminação econômica foi enfocada sob dois aspectos: primeiro nas condições de existência material do escravo que eram péssimas, visibilizada, tanto na precariedade das vestimentas, como na aparência desfigurada pela má alimentação; segundo nas possibilidades de inserção dos escravos negros e mulatos forros e seus descendentes no sistema ocupacional da cidade, que se deu, como já citado anteriormente, nos serviços braçais mais degradantes, mesmo que não fossem exclusividade dos mesmos, pois os açorianos pelas condições economicamente deficientes também o exerciam (CARDOSO, 2000).

Quanto à discriminação social, Cardoso (2000) afirma que, diante dos dados disponíveis, foi possível evidenciar apenas alguns aspectos:

Primeiro, a incapacidade civil imposta aos escravos restringia-lhes o acesso a determinadas carreiras, como também às discriminações presentes tanto no Código Negro como no Código de Posturas Municipal – nas casas comerciais não podiam ser caixeiros e administradores cativos ou ainda a proibição de alugar casas a escravos.

Segundo, a peculiaridade de Desterro, principalmente por ser uma comunidade pequena, que fazia com que fosse possível delimitar e excluir os escravos de certos círculos de convivência do branco. As medidas discriminatórias não se restringiam à convivência inter-racial senhor/escravo, branco/negro, mas havia também um caráter restritivo intrarracial, onde os escravos tinham através das normas disciplinares a coibição da livre disposição do corpo, do ócio, do espaço físico.

[...] Criava-se na cidade uma regulamentação compatível com a vida urbana que disciplinava o labor e os lazeres dos escravos, uma espécie de contrapartida disciplina do eito, em que o toque do sino da fazenda senhorial era substituído pelo toque de recolher de uma cidade militarizada (CARDOSO, 2000, p.174).

Terceiro, a discriminação social dizia respeito à inexistência de condições mínimas para desenvolverem relações sexuais estáveis. Por desinteresse dos próprios

senhores, havia poucas uniões entre escravos; além disso, a relação familiar entre mães e filhos, na maioria das vezes, era desfeita, dependendo do interesse comercial ao qual a mão de obra escrava masculina estava sujeita (CARDOSO, 2000).

Quarto, constatava-se as relações raciais como sendo assimétricas. Desta forma, as conclusões sobre relação senhor-escravo, branco-negro, a que Fernandes e Bastide chegaram, em sua pesquisa sobre relações raciais em São Paulo, vale para Santa Catarina. Ou seja, o escravo não passava de um bem, uma mercadoria ao qual se dispunha da forma mais lucrativa possível. Diante disso, esperava-se a sua submissão, quando não correspondida livremente, o era pelo uso da força.

Quinto, Cardoso evidenciou, que mesmo em Desterro, onde a escravidão foi essencialmente doméstica e os senhores possuíam poucos escravos, a violência, a repressão e a coesão, vistas como as formas mais eficazes de controle social do comportamento do escravo em outras regiões do Brasil, também foram utilizadas. Esses métodos de controles sociais eram exercidos pelos senhores e também pelas autoridades policiais, para tanto existia o tronco da Câmara (CARDOSO, 2000).

[...] numa comunidade onde o mundo rural era plebeu e onde não emergiu nenhuma fonte de riqueza urbana, capaz de permitir, em grande escala, um estilo de vida senhorial, as relações entre brancos, mesmo pobres, e os negros, mesmos livres, se processavam em termos das relações entre dominadores e dominados, senhores e escravos (CARDOSO, 2000, p.199).

3.2.2 Novos Rumos a Partir da Contribuição de Darcy Ribeiro

Darcy Ribeiro, um intelectual não incluído entre os pesquisadores do projeto UNESCO, foi peça chave para a emergência na Nova LDB 9394/96, do capítulo sobre a pluralidade cultural

A importância de Darcy Ribeiro não é apenas pelo fato de ter apresentado o texto inicial da nova LDB, mas pelo fato de ser um antropólogo, romancista e ensaísta com uma carreira consolidada. Viveu intensamente sua vida como intelectual e político. Planejou e implantou a Universidade de Brasília, foi Ministro da Educação, Chefe de Gabinete Civil do Presidente João Goulart e Senador da República. Com o golpe militar foi para o exílio no Uruguai, onde dedicou anos de trabalho para responder a uma questão que lhe intrigava, e que entendia pertinente:

“por que o Brasil não deu certo?”

O que impulsionava seu trabalho era a necessidade que sentia de uma teoria geral que explicasse a história do Brasil, pois “as teorizações oriundas de outros contextos eram todas eurocêntricas demais e, por isso mesmo, impotentes para nos fazer inteligíveis” (RIBEIRO, 2000, p.13).

Na busca de compreender os percalços do Brasil, fez com que dedicasse muitos anos de estudos e pesquisas, o que resultou em várias obras como: O Processo Civilizatório, em 1968; Os índios e a civilização, em 1970; Diários índios, em 1996; O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil, em 2000.

Como o próprio autor explicita no prefácio desta última obra, há que se fazer um esforço teórico no sentido de descrever e explicar o processo histórico-antropológico de constituição de um povo novo, a partir de raízes étnicas distintas; estudou, também, as linhas de diversificação dos modos regionais de ser do povo brasileiro. Com muita propriedade, critica o sistema institucional, mais, precisamente, o regime de trabalho e a propriedade fundiária na qual a sociedade brasileira estruturou.

A estratificação social gerada historicamente tem também como característica a racionalidade resultante de sua montagem como negócio que a uns privilegia e enobrece, fazendo-os donos da vida, a aos demais subjulga e degrada, com o objetivo de enriquecimento alheio. Esse caráter intencional do empreendimento faz do Brasil, ainda hoje, menos uma sociedade do que uma feitoria, porque não estrutura a população para o preenchimento de suas condições de sobrevivência e de progresso, mas para enriquecer uma camada senhorial voltada para atender às solicitações exógenas (RIBEIRO, 2000, p.212).

Segundo Darcy Ribeiro, a distância social que separa pobres e ricos no Brasil é espantosa e a ela se soma a discriminação que recai sobre os negros, mulatos e índios, com maior incidência sobre os primeiros. Argumenta, ainda, o autor, que o alargamento das bases da sociedade – promessa da industrialização – ameaça não romper com a super concentração de riqueza, do poder e do prestígio monopolizado pelo branco. Isto só a partir de processos explicáveis historicamente como: a recente passagem do negro da condição de escravo a trabalhador livre; uma efetiva condição de inferioridade imposta pela opressão durante séculos, sem nenhuma satisfação compensatória; a manutenção de critério racialmente discriminatórios que impede a

ascensão do negro à condição de cidadão, principalmente pelo pouco acesso à educação, dificultando, dessa forma, incorporar-se na força de trabalho dos setores modernizantes. Afirmava, também, o autor, que a luta mais árdua dos afro-brasileiros foi, e ainda é, a conquista de um espaço de participante legítimo na sociedade nacional.

Percebeu-se, portanto, que a partir da década de 80, a academia se abriu para o tema relações raciais com enfoque em educação. Pesquisas contemporâneas como as de Fúlvia Rosenberg (1987) analisaram as relações raciais e rendimento escolar e fizeram com que se chegasse à conclusão de que o sistema escolar impõe ao alunado negro uma trajetória escolar mais difícil que daquela imposta à criança branca. Foi notável a continuidade deste último segmento populacional para galgar patamares de escolaridade mais elevada.

Outro aspecto levantado pela autora, diz respeito ao fato de que estudos brasileiros sobre o sistema de ensino não incorporaram, em seus diagnósticos e propostas de transformação, as especificidades vinculadas aos segmentos raciais. A autora enfatizou ainda que enquanto não for assumida teórica e pragmaticamente a questão das desigualdades raciais na sociedade e no sistema de ensino em especial, dificilmente haverá condições para diminuir as taxas de repetência e exclusão escolar.

Outro autor contemporâneo que trabalha as desigualdades sociais e sua relação com a educação foi Carlos Hasenbalg (1979), observou que no censo de 1950, 60% dos brancos economicamente ativos eram empregados no setor primário (Agricultura e extração) ao passo que entre os negros essa proporção era 75%. No mesmo ano, 22% dos brancos e 14% dos negros trabalhavam na indústria e no comércio.

Essa análise evidenciou, também, que o nível de escolaridade, o acesso precário ou o não acesso à alfabetização influenciavam de maneira decisiva à história de submissão social dos afro-brasileiros. Em 1940, a taxa de alfabetização das pessoas de cinco anos de idade ou mais, no Brasil era 46,9% para os brancos e de 22,6% para os negros. Dez anos depois, as taxas tinham alterado de 52,7% para os brancos e 25,7% para os negros. No nível superior de ensino, essas diferenças são ainda mais acirradas. Em 1940, 9,6% das pessoas, de dez anos de idade ou mais, tinham completado níveis de instrução universitária; essa taxa era de 2,9% para os

mulatos e 1,5 para os negros. Em 1950, as mesmas taxas eram de 24,8% para os brancos, e 6,3% para os mulatos e 5,7% para os negros.

3.2.3 Movimento Negro e Educação

Outro fator fundamental para a emergência de preocupações multiculturais no Brasil foi que o tema “negros e educação” nunca saiu da agenda de militância desenvolvida pelo movimento negro. Inicialmente, uma linha de integração social foi influenciada por Militantes e Intelectuais do TEN – Teatro Experimental Negro, que surgiu da indignação de Abdias do Nascimento ao assistir a peça, no Teatro Municipal de Lima, no Peru, de Eugene O Neill, o Imperador Jones, cujo ator principal retratava a situação do negro na sociedade racista das Américas; ele era um ator branco pintado de negro. Essa indignação foi se transformando em questionamentos, vindo à mente a própria situação dos negros no Brasil.

Os atores negros, segundo depoimento de Abdias à revista *Thoth*, eram requisitados apenas para dar um colorido à cena, em papéis com conotação pejorativa ou ridícula. Para papéis que exigissem certa qualificação dramática, pintava-se o ator ou a atriz branca de preto. Ao fim do espetáculo, tinha chegado a uma determinação: no seu regresso ao Brasil, criaria um organismo teatral aberto ao protagonismo do negro, onde este ascendesse da condição adjetiva e folclórica para a de sujeito e herói das histórias que representasse.

Imbuído desses propósitos, em 1944, no Rio de Janeiro, Abdias do Nascimento criou o TEN (Teatro Experimental Negro) com o propósito de resgatar, no Brasil, os valores da pessoa humana e da cultura negro africana. A instituição agia em duas frentes, de um lado, denunciava os equívocos e alienação dos estudos afro-brasileiros; e de outro lado, fazia um trabalho de conscientização dos negros da situação em que se encontravam (NASCIMENTO, 1997).

Seu principal objetivo era estabelecer, através do teatro, um fórum de discussões, propostas e ações no sentido de transformar as estruturas de dominação e opressão e desvendar explorações raciais implícitas na sociedade brasileira dominante nos seguintes campos: cultura, economia, educação, política, meios de comunicação. “Um teatro que ajudasse a construir um Brasil melhor, efetivamente

justo e democrático, onde todas as raças e culturas fossem respeitadas em suas diferenças, mas iguais em direitos e oportunidades” (NASCIMENTO, 1997, p.243).

O trabalho inicial do TEN foi o de alfabetizar seu futuro elenco, que era composto de empregados domésticos, favelados, sem profissão definida, modestos funcionários públicos, pois, como foi dito anteriormente, a grande maioria da população pobre e especialmente a negra estava alijada do processo de alfabetização.

Inicialmente, quase 600 pessoas se inscreveram no curso de alfabetização do TEN, além da iniciação nas letras, também recebiam outro curso básico de iniciação à cultura geral, e noções de teatro e interpretação. Mas o contato com ativistas de movimentos anti-racistas nos Estados Unidos, na África e na América Central, fez com que os militantes negros tomassem consciência de que o Brasil, pelo fato de ter o maior número de africanos fora da África, não poderia ficar fora dos movimentos de libertação dos “povos negros”.

[...] A princípio, o TEN constituiu-se como movimento cultural, politizando-se em seguida com a democratização do pós-Segunda Guerra Mundial, a luta contra o racismo em escala mundial e a eclosão de movimentos africanos de libertação nacional. Foi esta instituição que patrocinou as Convenções Nacionais do Negro em 1945 (São Paulo) e 1946 (Rio de Janeiro), A Conferência Nacional do Negro (1949) e o 1º Congresso do Negro Brasileiro (1950), [...] (MAIO, 1996, p.181).

Nascimento, em um dos depoimentos na Revista Thoth 1997, colocou que a Convenção de 45 e 46 tinha como objetivo construir propostas para serem apresentadas à comissão Constituinte de 1946. Estas propostas tinham que satisfazer aos anseios da população afro-brasileira. Foi então encaminhado através do senador Hamilton Nogueira, um projeto de emenda constitucional, que inseria discriminação racial como crime lesa pátria; esse documento foi um antecedente da Lei antidiscriminatória Afonso Arinos.

Muitos foram os colaboradores do TEN, mas gostaria de enfatizar a presença de Guerreiro Ramos, por ser esse um intelectual e militante do movimento e por ter tido um papel importante, no redirecionamento durante as discussões no Brasil sobre o negro e seu lugar na sociedade capitalista que estava por ser construída. Seu encontro com Abdias do Nascimento se deu em um momento em que sua carreira já estava definida e possuía certa legitimidade profissional. Em 1949, ele assumia a

direção do recém criado Instituto Nacional do Negro, órgão ligado ao TEN que tinha como objetivo a pesquisa sociológica.

Na interpretação de Maio (1996), Ramos vivia um dilema em constante tensão entre seu lado acadêmico e sua condição de funcionário, porém sua visão sobre as ciências sociais no Brasil muda e seu potencial intelectual tem continuidade, a partir do seu engajamento no TEN .

O TEN, segundo Ramos, deveria se transformar em uma elite política e intelectual negra que tivesse por missão superar o descompasso existente entre a simbólica condição de cidadão livre, adquirida pelo negro após a abolição, e sua adversa situação econômica e sócio-cultural, ainda presente, sessenta anos depois (MAIO, 1996).

Guerreiro Ramos pensava a questão racial como sendo ligada à integração dos negros à ordem vigente na sociedade brasileira da época, ou seja, dentro de um contexto desenvolvimentista onde seria fundamental a criação de uma elite negra que pudesse pensar esta integração. Ele sofreu duras críticas, principalmente de Bastide, que via na valorização da cultura africana não só como uma forma de resistência, mas também para mantê-la viva. “A agenda política de Ramos era composta pelos seguintes tópicos: Afirmção da singularidade dos negros com a eliminação de recalques advindos do passado, ascensão social e econômica, constituição de uma Intelligentsia” (MAIO, 1996, p.183).

Guerreiro Ramos rejeitava e fazia duras críticas aos cientistas sociais brasileiros da época, que, segundo ele, viam o negro simplesmente como objeto de estudo. À frente do Instituto Nacional do Negro, realizava um trabalho pioneiro de psicodrama, visando a desenvolver uma terapia para a consciência dos negros vitimados pelo racismo.

A influência do movimento Negro norte-americano, por volta dos anos 1970, fez com que as ações adquirissem tons mais reivindicatórios, inclusive na área educacional. Desta forma, foram criadas várias instituições negras na área da educação, nos diversos estados do Brasil, principalmente a partir da década de 1980. Com trabalhos concretos, projetos de extensão pedagógica, cursos de capacitação de professores do ensino fundamental em parceria com Secretarias Estaduais e Municipais de Educação, seminários, pesquisas, mesa redonda e publicações. Estas

instituições desenvolvem objetivos em duas frentes; primeiro trabalho pedagógico de resgate da autoestima e escolarização da criança negra; segundo, a formação de professores na temática de relações raciais. Essa formação baseia-se em conteúdos que vão desde a compreensão da estruturação do racismo na sociedade, como também a história da África, e como enfocar pedagogicamente a questão racial.

3.2.4 Da Constituição de 1998 as Diretrizes da EREER

A este respeito, é esclarecedor transcrever alguns fatos que enfatizam o que está acima descrito, sem desconsiderar a Lei Afonso Arinos, promulgada em 1951, que veda a discriminação de raça, cor ou religião. Somente depois, passados de 100 anos da abolição, foi que, a partir da década de 80, tomaram visibilidade algumas ações políticas efetivas do legislativo e executivo, no sentido de reconhecimento da complexidade da questão racial no Brasil.

Primeiro: No artigo 5º da Constituição Federal de 1988, a discriminação racial foi interpretada como crime, quando diz: “A prática do racismo constitui um crime inafiançável e imprescritível, sujeito à pena de reclusão, nos termos da lei”;

Segundo: o Artigo 68 das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição Brasileira de 98 (anteriormente citado) reconhece os direitos das comunidades quilombolas;

Terceiro, em agosto, nesse mesmo ano, o governo criou, pela Lei 7.668, a Fundação Palmares, destinada a apoiar todas as iniciativas que tenham por objetivo a integração econômica, política, e cultural do negro no contexto social do país. Promoveu, ainda, pesquisas e estudos permanentes dos aspectos de interação da cultura africana, com pertinência à sua própria atuação no desenvolvimento nacional e aos reflexos do seu relacionamento com outras etnias.

A Fundação Cultural Palmares desenvolveu vários projetos, em diversas áreas, com o objetivo de propiciar a inserção dos descendentes afro-brasileiros no processo de cidadania. Estes projetos buscam criar uma visibilidade positiva da comunidade negra, o desenvolvimento de sua autoestima e sua inclusão no cenário social da nação.

Para que suas metas fossem atingidas, a Fundação Cultural Palmares realizou parcerias com segmentos institucionais das esferas governamentais – federal, estadual e municipal – representações estrangeiras, organismos internacionais¹⁰ e multinacionais do movimento negro e das várias esferas da sociedade civil. O apoio do Congresso Nacional é fundamental aos projetos de lei que reflitam as necessidades das populações marginalizadas.

Dentre os projetos mais importantes da Fundação, encontrava-se o relacionado aos quilombos, comunidades que pontavam todo o mapa do Brasil, e ao tratamento dispensado aos seus remanescentes, os "quilombolas". A partir de um mapeamento dinâmico, que conjuga informações advindas do trabalho de outros cientistas, pretende-se conscientizar a sociedade brasileira da herança cultural deixada pelos quilombos, bem como estimular o desenvolvimento sustentado de tais comunidades. O Brasil tornou-se, assim, importante referência no reconhecimento e potencialização de sobrevivência digna de territórios étnicos. Apesar de sua criação ter sido em 1998, evidenciou-se que sua atuação tem sido ampliada e intensificada no governo do presidente da República, Fernando Henrique Cardoso.

Fazendo parte desse rol de ações desencadeadas no campo intelectual e político, nacional e internacional no que se refere ao reconhecimento das identidades etnicorracial no Brasil foi implementada, no ano de 1996, a nova Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional n 9394/96. Convém sublinhar que as ações em questão se deram no governo de presidente Fernando Henrique Cardoso. A trajetória deste teve dois momentos distintos: Como sociólogo com carreira reconhecida, como já vimos anteriormente a partir nas pesquisas financiadas pela Unesco; e como político, atuando desde 1995, como Presidente da República Brasil.

¹⁰ A Fundação Palmares articulou no Brasil, as Pré-conferências preparatórias nacionais, para a Conferência Mundial de Combate ao racismo, discriminação xenofobia e outras formas de intolerância – decidida em Assembléia Geral das Nações Unidas, por meio da Resolução 52/111, realizar-se-á em Durban, na África do Sul, entre 31 de agosto e 7 de setembro de 2001. A Conferência Mundial terá como objetivos: Avaliar o progresso obtido contra a discriminação racial, reavaliar obstáculos a futuros avanços e desenvolver formas de superá-los; analisar os meios para assegurar uma melhor aplicação dos padrões existentes para combater a discriminação racial; aumentar o nível de conscientização sobre o racismo e suas conseqüências; formular recomendações sobre como tornar mais efetiva as atividades e mecanismos das Nações unidas no Combate ao racismo; revisar os fatores políticos, históricos, sociais, culturais e outros que têm contribuído para o racismo; formular recomendações com respeito a novas medidas nacionais, regionais e internacionais que poderiam ser adotados na luta contra o racismo; fazer recomendações sobre como assegurar que as Nações Unidas tenham recursos suficientes para poder levar a cabo um programa efetivo de combate ao racismo e a discriminação racial.

Em 1996 - Promulgação da nova Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional e estabelecimento nos Parâmetros Curriculares Nacionais um capítulo dedicado a Pluralidade Cultural. Convém salientar que estas políticas têm um caráter de continuidade por serem consideradas políticas de Estado, pois a troca de governo X ou Y pode até fazer com que estas possam ser mais ou menos consideradas na plataforma as estratégias de ação do governante, mas como já frisamos anteriormente elas são resultados dos acordos internacionais que o Brasil fez no sentido de vencer as disparidades sociais e étnico/ racial do processo de construção da identidade nacional brasileira

Neste sentido, o Presidente Luiz Inácio Lula da Silva sancionou em 2003 a Lei 10.639 que altera a LDB 9394/96 e estabelece as Diretrizes Curriculares para a implementação da mesma e que trata da obrigatoriedade de inclusão no Currículo Oficial da Rede de Ensino na temática História e Cultura africana e Afro-brasileira do ensino fundamental e médio.

Dentro desta mesma lógica, em 21 de março de 2003 ocorreu a Criação da Secretaria Especial de Políticas Promoção da Igualdade Racial - SEPPIR que teve um papel central em recolocar a questão racial na agenda nacional e a importância de políticas públicas afirmativas de forma democrática e descentralizada.

No ano de 2004, o Ministério da Educação - MEC - cria a Secretaria de Educação Continuada Alfabetização e Diversidade SECAD e, a partir da criação desta secretaria se desencadeiam uma série de ações que visam à implementação da lei 10.639/03 e a culminando com a construção de um Plano Nacional de Implementação da Diretrizes Curriculares Nacionais da Educação das Relações Étnico-Raciais - EREER.

Em 2004 – o Parecer 03 do Conselho Nacional de Educação regulamenta a alteração trazida à Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional 9.394/96, pela Lei 10.639/03, cuja relatora foi Petronilha Beatriz Gonçalves e Silva. Pesquisadora da temática Relações Raciais e Educação da Universidade Federal de São Carlos.

Em 2009 – Aprovação do Nacional de Implementação das Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico/raciais e para o ensino de História e Cultura Afrobrasileira e Africana.

O objetivo deste plano é colaborar para que todo o sistema de ensino e as

instuições educacionais cumpram as determinações legais com vistas a enfrentar todas as formas de discriminação, racismo e discriminação para garantir o direito de aprender e a equidade educacional a fim de promover um sociedade mais justa e solidária. Aponta a compreensão das religiões de matriz africana ponto fundamental para a compreensão da construção da história, cultura e conhecimentos construídos ao longo da história do Brasil enquanto Nação Brasileira.

3.3 A DIMENSÃO RELIGIOSA DA CULTURA AFRICANA NO BRASIL

O pensamento de Bastide, em sua trajetória no Brasil, estava marcado pela crise de consciência e pelo encantamento. Seus primeiros contatos com o Candomblé, dentro de uma visão antropocêntrica, fizeram com que Bastide diferisse de outros intelectuais que o precederam nos estudos das religiões afro-brasileiras, pois sentiu necessidade de olhar sobre outro prisma e mergulhar profundamente em uma tarefa que ele considerava como espiritual e intelectual (BRAGA, 1996). “Não no sentido de aceitar a existência do pensamento pré-lógico e negar a unidade das estruturas mentais” (171), mas de deixar-me penetrar por uma cultura diversa da minha. A pesquisa científica exigia de mim a passagem preliminar pelo ritual da iniciação” (BASTIDE, 1973 in BRAGA 1996, p.70).

Com uma nova postura metodológica, interpretava as religiões africanas no Brasil, afirmando ser o Candomblé, mais do que simples credices e superstições, e sim um sistema de conhecimentos tão complexo quanto o das religiões ocidentais. Para ele, os negros deviam orgulhar-se, pois sua religião e cultura não estavam aquém da cultura e religiões européias.

É amplamente conhecido como as religiões africanas foram o principal baluarte de resistência das culturas negras ao longo de todo o período de escravidão no Brasil e também pós-escravidão. Durante o período de escravidão uma das estratégias mais conhecidas era a de enganar o olhar católico dos patrões, camuflando a simbologia religiosa das origens africanas atrás dos símbolos e imagens das práticas católicas. A partir desta prática formou-se também um grande sincretismo de assimilação, por algum aspecto de semelhança, entre santos católicos e orixás dos panteões africanos.

Apesar disto, houve, também, muita perseguição e demonização dos cultos africanos de parte da Igreja católica ao longo de toda a história do Brasil, sob as mais diferentes formas. Isto, no entanto, mudou fortemente a partir de meados do século XX, sobretudo com o Concílio Vaticano II, com uma maior abertura da Igreja Católica com relação à diversidade religiosa e à liberdade de expressão religiosa. Começou a haver um grande esforço no interior da pastoral da Igreja no sentido de valorizar e assimilar as formas religiosas africanas, como importantes valores e práticas inerentes ao povo brasileiro. Organizou-se a Pastoral do Negro (PN) e surgiu a organização dos APNs (Agentes de Pastoral Negra). Isto culminou na Campanha da Fraternidade de 1988, focada em cima do combate ao preconceito e à discriminação racial e à valorização da cultura e religião dos negros. Neste sentido, faz-se necessário compreender o contexto sócio-histórico em que a religião de matriz africana no Brasil foi se constituindo e sua influência no processo de consolidação da identidade nacional brasileira.

4. ASPECTOS DO PROCESSO DE CONSTRUÇÃO DA RELIGIÃO DE MATRIZ AFRICANA NOS DOIS ESTADOS DO SUL DO BRASIL

Ao estudar Weber fui percebendo o quanto ele seria importante no desenvolvimento do meu trabalho, não só com relação a sua contribuição em explicitar as diferenças dos conceitos etnia, nação e raça abordados no capítulo anterior e que foram fundamentais para pensar a construção da identidade nacional brasileira, mas por contribuir para que eu pudesse contextualizar que a história brasileira não teve único sentido, uma vez que não aconteceu de forma linear e que a compreensão desta realidade está ligada a uma interpretação da subjetividade das relações humanas.

Max Weber se diferencia em sua sociologia da religião, pois não está interessado no estudo da religião em si, em pensar uma teoria geral como Durkheim que enfatiza a função do religioso no social, nem tão pouco como Karl Marx que considerava a religião como ópio do povo, ou seja, um fator de alienação imposto pelo capitalismo em que na relação entre exploradores e explorados os últimos encontram nela uma forma de sublimar as agruras, vivenciadas por este sistema que gera desigualdade e exclusões sociais.

Weber propõe a compreensão da religião, não na sua veracidade ou falsidade, mas a partir da análise do funcionamento da mesma no cotidiano e de sua influência no comportamento político, administrativo, econômico e moral em diferentes contextos históricos (MACRAE, 1988).

Em sua obra a *Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo* tenta compreender como o fenômeno religioso influenciou desde o início o capitalismo. “A razão destas diferentes atitudes deve, portanto, ser procurada no caráter intrínseco permanente de suas crenças religiosas, e não apenas em suas temporárias situações externas na história e na política” (WEBER, 1987 p. 23).

Dentro desta concepção o estudo da religião se faz fundamental para a sociologia, pois sem este estudo, dimensões mais profundas da ação humana em sociedade não são percebidas. Ou, como nos reportam Poutignat e Streiff-Fenart

(1998).

A religião pode desempenhar um papel central, particularmente quando ela se apóia num mito de eleição ou quando ela é substituída por um código legal regrado os aspectos mais íntimos da vida (POUTIGNAT, STREIFF-FENART, 1998, p.163).

Ao nos colocarmos a questão da pesquisa: espaços e práticas de religião de matriz africana em Lages (SC) como fatores decisivos no reconhecimento da identidade étnicorracial dos sujeitos, estamos trazendo à tona esta percepção mais ampla da incidência do religioso. Não se pode pensar identidade brasileira, sem pensar a contribuição das diferentes expressões religiosas.

No presente capítulo serão dados os seguintes passos: inicialmente voltamos a diversas questões já contempladas no capítulo anterior sobre o processo das relações raciais no Brasil, envolvendo brancos e negros, e o envolvimento da religião, com um destaque às interfaces da religião de matriz africana como kardecismo e o catolicismo; num segundo momento, o olhar se volta para o Estado do Rio Grande do Sul e a constituição do Batuque, devido à relação que percebemos das práticas de Religião de Matriz Africana em Lages com práticas do Rio Grande do Sul; num terceiro momento, são retomados alguns aspectos marcantes do processo das relações raciais no Estado de Santa Catarina (a bela, Santa e loira Catarina...). Trata-se de um capítulo complementar ao capítulo II, tentando focar alguns pontos específicos e ampliando a reflexão sobre a religião de matriz africana.

4.1 RETOMANDO A QUESTÃO DAS RELAÇÕES RACIAIS NO BRASIL

A compreensão da construção sócio-histórica da religião de matriz africana no Brasil se faz imprescindível para entender a identidade nacional brasileira. Como já vimos, para isto é necessário voltar à construção das relações raciais no Brasil e isto implica em perceber como os sujeitos foram ao longo da construção da nação brasileira construindo subjetivamente uma identidade étnico/racial.

Assim, a construção da identidade nacional brasileira se deu de maneira complexa e ao mesmo tempo contraditória, inicialmente a partir de uma perspectiva

homogeneizante com base na brasilidade e na ideologia do branqueamento. Esta perspectiva eurocêntrica de conceber o Brasil via na religião católica como sendo a única capaz de trazer a salvação eterna haja vista que vinha de uma cultura – a européia – considerada símbolo de superioridade que levaria o Brasil a construção de nação sólida que influenciou decisivamente o imaginário cultural e religioso do país.

[...] se a religião católica sofreu influência das modificações da estrutura social, ela, de outro lado, moldou a nova sociedade; encarnou-se nela como uma alma que, de dentro, modelaria o corpo onde passaria a viver. (BASTIDE, 1960, p. 32).

Neste sentido, o presente capítulo tem como intuito compreender o contexto sócio-histórico e cultural em que as religiões de matriz africana foram se constituindo no Brasil a partir de processos étnicorraciais dinâmicos que não se limitaram a reprodução do passado, mas se desconstruíram e reconstruíram no Brasil e influenciaram na construção da identidade nacional brasileira.

[...] Da mesma forma, a religião africana tendeu a reconstituir no novo *habitat* a comunidade aldeã à qual estava ligada e, como não conseguiu, lançou mão de outros meios; secretou de algum modo, como um animal vivo, sua própria concha; suscitou grupos originais, ao mesmo tempo semelhantes e, todavia diversos dos agrupamentos africanos. O espírito não pode viver fora da matéria e, se esta lhe falta, ele faz uma nova (BASTIDE, 1960, p. 32).

Roger Bastide (1971) em seu livro: *As Religiões Africanas no Brasil*, fruto da pesquisa financiada pela Unesco, conforme contextualizado no capítulo anterior, afirma que os negros trazidos para o Brasil eram deslocados de diferentes regiões da África e estavam ligados a civilizações e religiões muito diversas. Enfatiza, ainda, que o tráfico negreiro desconsiderou este contexto e os africanos escravizados foram obrigados a “se incorporar, quisesse ou não, a um novo tipo de sociedade baseada na família patriarcal, no latifúndio, no regime de castas étnicas”. (BASTIDE, 1971, p. 30).

A questão torna-se mais complexa segundo o autor, pois o negro e suas religiões, além de sofrerem com a influência das variações da estrutura social, sofreram também com a pressão cultural do europeu branco, católico, bem como pela

política do Estado português e da Igreja Católica Romana. Assim, as superestruturas, as representações como símbolos da mística, os valores culturais dos africanos ou de seus descendentes estavam subordinados às representações coletivas dos cristãos, dos símbolos culturais dos europeus, dos valores portugueses (BASTIDE, 1971, p.32).

O marxismo teve em nos alertar contra o idealismo, lembrando que não há vida social ou cultural possível fora da matéria que a condiciona; seu erro foi crer que ela nasce sempre da matéria. Não devemos ao contrário, esquecer este poder de criação das correntes profundas da alma coletiva (BASTIDE, 1971, p.32).

Repontuando e ampliando alguns aspectos já trabalhados no capítulo anterior, retomamos aqui mais uma vez contribuições de Roger Bastide (1971), o qual argumenta que o processo de urbanização no Brasil, inicialmente, destrói a comunidade negra, por fim ela fornece uma reorganização social na forma de solidariedade de classe e os negros podem se mesclar ao proletariado, mas eles são preteridos pelos filhos de imigrantes que são considerados como brasileiro pelo nascimento. O resultado é que a população negra não consegue mesmo com as leis trabalhistas e as oportunidades da industrialização mudar seu padrão de vida (BASTIDE, 1971).

Por outro lado, este autor afirma que surge um fato novo para os negros, o de não aceitar a sua condição como acontecia em outros tempos, principalmente se estes têm acesso à escolaridade, marcando, dessa forma, uma linha divisória entre as velhas e novas gerações. Cabe ressaltar que raramente os mesmos tinham acesso à instrução e quando tinham não iam além da escola primária.

Entretanto, Bastide (1971) explicita que o acesso à instrução, mesmo que precária sobre o negro apresenta um duplo efeito: ao mesmo tempo em que suscita um sentimento de integração à massa da população do país, toma consciência de que está no ponto mais baixo da escala social, tornando-se mais vulneráveis às injustiças das discriminações raciais “E é um fato inegável que o homem de cor instruído não vê outra razão para o seu baixo nível de vida e sua situação inferior, que não seja a existência de um preconceito que o aniquila” (BASTIDE, 1971, p.423).

A constatação por parte dos negros desta situação ou os levou a um choque existencial ou a uma timidez que o autor chama de patológica na sua relação com o

branco, nascendo, assim, uma psicologia do ressentimento que pode levá-lo não somente a revolta contra os outros, mas contra si mesmo e é este sentimento que vai ser balizador das realizações políticas, bem como das manifestações religiosas urbanas. Bastide (1971) afirma que na imprensa e nos grupos de interesses raciais é que se encontram, primeiramente, as ideologias negras.

Este autor distingue, neste momento, três períodos diferentes: o primeiro dos jornalistas negros que escrevem nos jornais dos brancos ou eles próprios são diretores de jornais e trazem os brancos para trabalharem juntos. Bastide explicita que em termos políticos a luta não segue a linha da divisão racial, mas a dos partidos políticos, sendo que em pouco tempo percebem que foram enganados pelos políticos a despeito do uso de seus sufrágios para chegarem ao poder sem que isto trouxesse muito retorno para a população de cor.

Desta forma, se desenha o segundo período que é o da criação de grupos em defesa dos homens de cor. Data deste momento histórico do Brasil os primeiros jornais de negros que são de cunho mais literário do que político e que fazem parte de uma imprensa provinciana presente nas pequenas cidades. Estes jornais são mais sociais do que de reivindicações e se preocupavam de certa forma com a integração dos negros na sociedade capitalista emergente. Assim, é possível encontrar desde anúncio de aniversário, celebrações de casamento, e necrológios até poesias e geralmente estão ligados às sociedades dançantes e a clubes atléticos.

Estas organizações vão aos poucos se transformando em órgãos de combate muito influenciados pelas idéias de liberdade e fraternidade do pós-guerra. É neste momento que se cria a “Frente Negra Brasileira” que surge em São Paulo e se espalham rapidamente pelo resto do país como grupos locais. Desta maneira, a entidade em questão publica o que o referido autor chama de jornal polêmico: A voz da Raça que com o advento de Getúlio Vargas ao poder e que a Frente Negra como partido deixa de existir.

Com o final da segunda Guerra Mundial e com a volta das liberdades democrática do Brasil se inicia o terceiro período considerado pelo autor o último deles no qual se reconstituem as associações de classe negras. Essas associações organizam congressos nacionais e regionais com o intuito de tratar a problemática racial, no entanto, percebe-se que o elemento democrático de comunhão se agrega ao elemento da luta:

É que em verdade o negro, numa democracia racial, é o homem esquartejado. Esquartejado entre a revolta contra o branco que tende a rejeitar, e a revolta contra si mesmo, que aumenta seu sentimento de inferioridade. Esquartejado entre o protesto africano e a vontade de se fundir-se pela miscigenação na grande massa branca (BASTIDE, 1971, p. 424).

O autor reafirma que essa ambivalência faz com que os negros, ao mesmo tempo, que queiram se afastar dos brancos, sentem-se impelidos a identificar-se com os mesmos. E isto fica visível nos jornais de negros ao anunciarem, numa mesma página, produtos de alisamento e artigos que tratam o alisamento como uma traição contra a raça.

Assim, de um lado se critica a política do embranquecimento e de outro se considera miscigenação das três etnias negra, índia e europeia como constituidora da originalidade do Brasil sob influência de Gilberto Freyre ao defender o mulatismo, mas esse mulatismo sutilmente se volta contra a arianização do Brasil – por influência do mito das três raças, brasilidade – “[...] não só se verdadeiramente brasileiro quando se tem sangue negro nas veias [...]” (BASTIDE, 1971, p. 425).

Entretanto os jornais e associações negras segundo Bastide (1960) têm outra função além de servir como instrumento de reivindicação, os mesmos têm o intuito de valorização do negro.

Cria-se, desse modo, um tempo afro-brasileiro, medido por uma série de comemorações, um tempo histórico negro, que sem dúvida se enquadra no tempo histórico brasileiro, mas, que não deixa de ter sua própria temporalidade, como corrente que corre num rio mais vasto, sem que as suas águas a ele se misturem. Tempo que não é apenas cronológico, mas afetivo, sentimental, com suas recordações de sofrimentos do passado, suas páginas brilhantes de esperança, seus momentos de cólera ou admiração; os feitos de uma raça (BASTIDE, 1971, p. 426).

O autor argumenta que mesmo tendo clareza destes jornais em dar confiança ao negro, fazem-no lembrar de um passado glorioso e a lição que deve se desprender é que o negro pode “evoluir” – grifo do autor – e igualar-se ao branco.

[...] capacidade de assimilação do negro a civilização do branco. Assim a imprensa de cor chega as raias de um puritanismo que prega que e a sociedade vê o negro como um ente preguiçoso, beberão sensual e ladrão ele só sairá desta condição Ele só subira pela instrução e a honorabilidade (BASTIDE, 1971, p.427).

Daí se justifica o esforço das associações em criarem teatros, cursos de alfabetização, boas condutas que às vezes chegam regular o modo de vestir e se portar na sociedade, já que o que conta são as aparências. O autor afirma que neste momento o negro encontra outra contradição: se a sociedade valoriza a aparência, como ele teria espaço no mercado de trabalho se não conseguiria neste quesito competir com o branco então se faz necessário mudar no seu imaginário os valores e, assim que, ao fim desta ideologia mais social e política do que religiosa que vamos encontrar o místico.

4.2 INTERFACES EXISTENTES ENTRE A RELIGIÃO DE MATRIZ AFRICANA, O ESPIRITISMO E O CATOLICISMO

O capítulo anterior refere-se às conclusões de Roger Bastide em sua pesquisa sobre as Religiões Africanas no Brasil. Este autor enfatiza que “A tendência é passar-se da pretidão da pele para a pretidão da alma, mas alma não tem cor; as qualidades da inteligência ou as virtudes do coração são idênticas em todos os homens” (BASTIDE, 1971, p.426).

O negro busca uma forma de superar o branco e isto é o que faz a espiritualização e o sofrimento ainda mais se este for injusto como fora o dos escravos. Assim o espiritismo passa a ser uma linguagem no qual se traduzem os fenômenos do transe místico que é aceita e estudada pelo erudito e pelo metapsiquismo, proporcionando, assim, ao africano o alento de que suas experiências já não podem ser consideradas de bárbaros e primitivos e que possuem valores humanos e não somente racial (BASTIDE, 1971).

Dessa maneira, há uma resposta à imagem do negro preguiçoso, bêbado e ladrão que se impõe ao olhar do branco, uma nova percepção do negro como trabalhador a serviço do bem. “[...] trata-se, igualmente, de reatar essa nova imagem, não a influência do cristianismo ou da ocidentalização do negro, mas, ao contrário, a sua maior fidelidade à África” (BASTIDE, 1971, p.428).

Segundo o autor o espiritismo foi se transformando à medida que ia explicitando como a estrutura social brasileira foi se construindo. Assim, houve um espiritismo em que participavam os intelectuais, médicos, engenheiros, dos

funcionários e universitários em que há um forte desejo de encontrar uma religião, mas que pudesse ser experimentada e principalmente justificada racionalmente.

Outro mais socializado entre os pobres brancos que é o espiritismo do novo evangelho de Allan Kardec que trouxe um alento às classes baixas atendendo ao desejo de saúde espiritual e física debilitada pelas adversidades advindas de um país que inicia sua inserção no capitalismo com grandes desigualdades sociais. Essa nova vertente espírita se fortaleceu pregando uma moral de fraternidade e amor, ou seja, a felicidade do mundo astral depende da qualidade das ações de cada indivíduo no cotidiano – lei do karma – que construiu a partir de sua Federação escolas, creches, clínicas dentárias, hospitais que auxiliam aos proletários nas carências das grandes cidades em desenvolvimento.

A partir deste contexto o espiritismo sofre um novo processo de transformação ao se deslocar das classes baixa brancas para as classes baixas dos denominados pelo autor “homens de cor” cujos espíritos que vão se encarnar pertencem ao mundo dos índios e negros; era como “[...] se a divisão racial continuasse no além, e como se as comunicações entre o mundo da natureza e o do sobrenatural não pudessem se estabelecer exceto segundo a linha da cor” [...] (BASTIDE, 1960, p.434).

Há algumas mudanças visíveis entre o Espiritismo Kardecista e o espiritismo que começava a ser vivenciado pela população negra, a começar pelo presidente das sessões – quem conversa é médiuns – que interroga os espíritos, os expulsa dando-lhes ordens assumindo uma postura revestida de poder e certo autoritarismo como se dominasse as forças do além.;

Outra mudança que o autor menciona é a passagem de um estágio do espiritismo propriamente dito para o animismo. Dessa forma, o Espiritismo dava ao animismo um caráter científico e os negros se sentiam confortados com o fato dos brancos serem espíritas e, de certa forma, os faziam internalizar a idéia de que poderiam seguir em direção da sua antiga civilização sem se sentirem atrasados ou bárbaros.

Bastide adverte que os brancos não deixarão se enganar e passarão a designar esse terceiro espiritismo como “baixo espiritismo” (grifo do autor). Assim o preconceito de cor não deixou de espriar-se pelo espiritismo brasileiro e a grande

crítica dos kardecistas aos umbandistas é de que os espíritos encarnados por eles são inferiores e atrasados. O autor reafirma que agem no imaginário dos Kardecistas a idéia de que como um negro bêbado, ignorante, grosseiro e mentiroso, uma negra ladra e prostituta possa, depois da morte, transformar-se em espírito de luz, guiar os irmão de raça ou mais guiar os brancos que seria algo que estava fora das mentes brancas.

É velha luta racial que passa do mundo terrestre para o mundo sagrado. As barreiras que as leis democráticas impendem que se estabeleçam na sociedade de fato se transpõem para a sociedade dos espíritos (BASTIDE, 1971, p.439).

Diante desse processo de inferiorização, o negro vai reagir e a expressão desta reação é o espiritismo de Umbanda e o sucesso desta nova “seita” – grifo meu – primeiramente no Rio de Janeiro e posteriormente em outros estados brasileiros – Minas, Rio Grande do Sul, São Paulo, Recife – que trouxeram a prova da nova mentalidade do negro mais evoluído, em ascensão social que passava a compreender que a macumba os colocava em situação de inferioridade diante do olhar do branco, mas que por outro lado não queriam abandonar completamente a tradição africana.

Nesta perspectiva a Umbanda que outrora era considerada uma heresia, torna-se um sistema religioso que, de certa forma, é aceito pelo que Renato Ortiz chama de outras profissões de fé. Desta forma, assiste-se “a emergência e ao reconhecimento social de uma nova religião que se desenvolve hoje através de toda a nação brasileira” (ORTIZ, 1999, p.13).

O autor argumenta: a Umbanda difere de outros cultos afro-brasileiros e se apresenta como uma religião nacional que de certa maneira se impõe diante das outras religiões consideradas de exportação como o Protestantismo, Catolicismo, e Kardecismo. Ela se define mais do sincretismo afro-brasileiro, já que a Umbanda representa uma síntese brasileira de uma religião endógena.

Neste aspecto, o autor afirma que diverge da análise feita por Roger Bastide que considera a Umbanda uma religião negra como fruto da integração do homem de cor na sociedade brasileira, mas reafirma que o pensamento de Bastide tem se modificado nos últimos anos e o mesmo tem admitido o caráter nacional da Umbanda. O Candomblé e a Macumba são considerados como religiões africanas. Já o

Espiritismo de Umbanda se considera uma religião nacional (BASTIDE apud ORTIZ 1999).

Prandi (1996) fazendo um esforço na construção de uma sociologia das religiões afro-brasileiras afirma que a religião negra era capaz de suscitar uma identidade negra africana que recupera no rito a família, a tribo, e as cidades perdidas na diáspora ainda que em processo de reconstrução cultural. Por outro lado era o catolicismo que dava a mobilidade necessária aos negros numa sociedade dos brancos dominadores que não podiam ser brasileiros sem ser católicos.

Podiam preservar suas crenças no estrito limite dos grupos familiares, muitas vezes os laços familiares através da congregação religiosa, daí a origem dos terreiros e das famílias de santo. Mas a inserção no espaço maior exigia uma identidade nacional, “[...] o imperativo de ser, sentir-se e parecer brasileiro (grifo do autor). Nunca puderam ser brasileiros ter, uma identidade que refletisse o conjunto geral da sociedade católica em expansão” (PRANDI, 1996, p.57).

4.3 O BATUQUE: VENTOS DO RIO GRANDE DO SUL SOPRANDO SOBRE LAGES (SC)

A nossa tese tem como objetivo compreender a religião de matriz africana em Lages (SC) como espaços de reconhecimento da identidade étnica dos sujeitos, para refletir mais amplamente sobre a identidade nacional brasileira.

A pesquisa de campo aconteceu a partir do acompanhamento de uma casa de religião de matriz africana em Lages (SC) e outra em Gravataí (RS). Esta exerceu uma forte influência sobre aquela na construção da hierarquia religiosa no terreiro, principalmente com relação ao Batuque que é praticado no Rio Grande do Sul. Isto faz com que seja necessário que retomemos a contextualização histórica do Batuque.

Muitos estudiosos¹¹ em tempos e espaços diferenciados dedicaram seus esforços intelectuais na perspectiva de entender a dinâmica de constituição do sagrado vivenciado pelos negros no Sul do País. Não cabe aqui uma retomada

¹¹ Leopoldo Bettiol, 1963; Dante, Laytano 1955b, 1987; Melville J. Herskovits; Carlos Galvão Krebs; Roger Bastide; Edvino Friderichs, 1958; Ernesto Laporta, 1979; Moura, 1987; Alejandro Frigerio, Ari Pedro Oro, 1988; dentre outros

exaustiva. Restringimo-nos a alguns aspectos que ajudem minimamente nesta contextualização.

4.3.1 Contextualização do Batuque no Rio Grande do Sul

O Batuque é uma religião de matriz africana com forte influência no Rio Grande do Sul e em algumas cidades de Santa Catarina. Norton Corrêa em sua obra “O Batuque do Rio Grande do Sul” (1992) afirma que o Batuque não é algo a-histórico desvinculado do contexto sócio-histórico e cultural de sua constituição, neste sentido, explicita que a entrada dos africanos no Rio Grande do Sul inicia desde o início da colonização deste estado. Foram duas as principais rotas de acesso ao estado: a mais antiga pelo Norte, que se deu com a expedição de João de Magalhães em 1725 vinda do centro do país desembarca em Laguna Santa Catarina, e avança a pé pelo litoral e outra pelo Sul que desencadeou a fundação de da cidade do Rio Grande, em 1737 (CORREA, 1992).

A expedição de Magalhães foi pioneira desbravando um caminho que mais tarde seria trilhado intensamente pelos posteriores colonizadores e/ou tropeiro os quais fundaram várias cidades¹². Outra frente de colonização segue para o Sul onde fica a região compreendida entre a Lagoa dos Patos e o mar. Nesta direção está a cidade de Mostardas e mais adiante situam localidades onde seriam fundadas as cidades de São José do Norte e Rio Grande que teve um crescimento, pois tinha o único porto marítimo da costa do Rio Grande do sul que ligava diretamente, por água, a navegação de cabotagem do Guaíba e a **Lagoa com o Oceano**. (CORRÊA, 1992).

O outro caminho segue na direção dos rios da bacia do Taquari, Sinos e Jacuí (este o principal afluente do Guaíba) ali surgindo importantes cidades ribeirinhas da época, como Triunfo, Rio Pardo, Santo Amaro, São Jerônimo, Cachoeira do Sul e Taquari. Corrêa afirma que o rápido crescimento de algumas destas cidades foi em função das grandes charqueadas com mão-de-obra escrava (CORREA, 1992).

Corrêa (1992) evidencia um fator que ele considera relevante neste contexto,

¹² Como Osório (ex-Conceição do Arroio), Santo Antônio da Patrulha, Gravataí (ex-Aldeia dos Anjos). Viamão e Porto Alegre as margens do Guaíba.

o negro sempre esteve ao lado do colonizador oficial, realizando quase que todo o trabalho braçal num período em que as máquinas eram quase inexistentes ou rudimentares. Atuavam como peão de estância, embarcadiço, tropeiro, na agricultura (onde sua participação foi extremamente marcante), nos serviços urbanos – artesãos, carregadores, vendedores, escravos de aluguel, serviçais domésticos, como soldados nas guerras e guarnições militares. Norton Corrêa (1992) faz um comentário interessante neste sentido: “Um comentário cabível – aliás, nunca referido nos livros didáticos ou na historiografia oficial – é que com seu trabalho, o negro construiu no mínimo as bases da economia rio grandense” (CORRÊA, 1992, p.41).

O autor enfatiza a lida com gado seja nas charqueadas, ou na exportação do couro, que tanto se dava legalmente como ilegalmente pelas rotas portuguesas e espanholas e que atraía muitos aventureiros ou homens que de alguma forma estavam vivenciando uma situação de marginalidade no sistema vigente que mais tarde foram chamados de gaúchos – índios semi-aculturados, desertores dos vários estabelecimentos militares, fugitivos da justiça, escravos fugidos – que fizeram da atividade de preação do gado sua estratégia de subsistência.

A grandeza e o luxo dos prédios de Pelotas são testemunhos, ainda hoje, do volume de dinheiro que jorrava das charqueadas locais. [...] convém ainda lembrar que o imigrante alemão e italiano, ao chegar encontrou uma sociedade organizada política, social e economicamente. E que tal organização muito deve ao trabalho negro (CORREA, 1992, p.41).

Assim como no Brasil e em Santa Catarina houve estudiosos da história regional que defendiam a tese de que no Rio Grande do Sul havia democracia racial. Destacam-se dois dos defensores desta concepção Walter Spalding e Moysés Vellinho que se basearam no pensamento de Saint’ Hilaire, cronista-viajante que percorreu o Rio Grande escrevendo sobre a situação dos negros nas fazendas e enfatizando que não haveria lugar no Brasil como este, onde os negros fossem mais felizes. Corrêa argumenta que Spalding e Vellinho explicitavam que Saint’Hilaire só se referia aos negros das estâncias em que se concentravam o menor número deles, pois nas charqueadas onde o número de escravos era maior a situação era muito diferente e as condições de trabalho desumano em que homens e mulheres eram submetidos desmente essas suposições. Walter Spalding e Manoelito de Ornellas in Corrêa (1992), também enfatizam que não haveria discriminação racial no Rio

Grande do Sul, tendo em vista a pouca expressividade da presença de negros no estado.

Estes olhares flagrantemente simplificados envolvendo a ideologia da democracia racial nos devem, entretanto, alertar para outras complexidades envolvidas e que nem sempre são lembradas... A começar pela própria origem cultural dos negros brasileiros do sul: Ramos (1943) apud Corrêa (1992) enfatiza que os africanos trazidos para o Brasil foram classificados em dois grandes grupos: Os Banto e os Sudaneses. Os Banto ocidentais, habitantes de uma região atualmente conhecida como pelo antigo Congo Moçambique. Estes grupos eram considerados pelas concepções daquele período como residentes, mas com limites para realizar atividades mais sofisticadas sendo designados quase sempre para “lides agrícolas”, o que o autor acredita ter acontecido no Sul do Brasil. São de origem banto os grupos como mujolo (monjolo), angola, benquela, ganguela, cassanje, rebolo, moçambique, cabinda e cabundá.

Sudaneses originários da região do antigo Sudão, atualmente onde esta localizada a república do Benin e a Nigéria. Jêje e Nagô (Ioruba) são os grupos mais expressivos que por conta da proximidade geográfica é uma cultura que interagiu e foram chamados de Jêje-nagô, também eram chamados de mina em decorrência de virem da Costa da Mina, no Golfo da Guiné. Já estes dois grupos eram considerados perfeitos para atividades mais complexas por serem exímios da área da metalurgia – arte em bronze e na construção de instrumentos agrícolas e armas. Com este perfil foram preferidos para os serviços urbanos e artesanais. Convém salientar que vários grupos Sudaneses, como os Hauçá, – com presença no Estado do Rio Grande do Sul – habitavam a borda do Saara, foram islamizados e sabiam ler e escrever em uma época em que a maioria dos colonizadores eram analfabetos.

Corrêa argumenta que a pesquisa sobre a origem dos grupos e sua distribuição no Brasil é complexa, pois ora os escravos eram identificados por aspectos físicos, ora pelo porto de origem, mas muitas vezes os africanos eram presos muito longe e além de que a historiografia oficial a partir de uma má interpretação do pensamento de Nina Rodrigues, que não chegou a ser taxativo, mas evidenciou uma maior presença dos sudaneses na Bahia banto para outros locais, incluindo-se a aí o Rio de Janeiro. Equívoco que segundo autor continua a ser repetido atualmente nos manuais de escolares.

Contudo, mesmo não sendo conclusivo quanto à distribuição da população negra escravizada pelo território brasileiro, segundo Corrêa, Nina Rodrigues considerava os Sudaneses superiores com relação aos Banto, mas pesquisadores que o sucederam mostraram a presença de inúmeros Candomblés Banto em Salvador e a Influência sudanesa no Tambor-de-Mina no Maranhão, no Rio de Janeiro e no Rio Grande do Sul.

4.3.2 Aspectos da História do Batuque no Rio Grande do Sul

Após esta breve contextualização das relações raciais no Estado do Rio Grande do Sul e a referência à presença de diferentes origens culturais africanas neste Estado, temos elementos suficientes para falar da história do Batuque neste Estado.

Corrêa argumenta que na tentativa de reconstrução da história do Batuque poderia ser aventada a possibilidade de que os primeiros templos teriam sido fundados em Rio Grande ou Pelotas por conta da grande concentração de negros escravos, dentre eles uma presença significativa de sudaneses naquelas regiões, inclusive muitos baianos e pernambucanos que explica certas semelhanças entre o Batuque Xangô do com posterior declínio das charqueadas, por volta de 1850, provoca a desocupação de sua mão-de-obra, que é deslocada para outros lugares. (Corrêa).

E assim, Porto Alegre, a capital, se destaca com um rápido crescimento, absorvendo esta mão-de-obra que se deslocou de outras regiões, o que permitiu na fala de Corrêa (1992) a suposição de que um grande número de escravos, bem como de negros livres preencherem funções diversas em uma cidade que está em franco desenvolvimento. Salienta ainda o autor que há evidências de os primeiro templos porto-alegrenses tivessem sido fundados neste período e que a primeira chefe seria uma mulher e esta não era africana, haja vista a semelhança do Batuque com outras religiões de matriz africana, principalmente com a forma ritualística desenvolvida no Recife e que os elementos da cultura Jêje com grande influência nas casa de religião de matriz africana do Rio grande do Sul, supostamente teria sido introduzida num outro momento, mas de forma simultânea (CORREA,1992).

Não obstante a primeira líder religiosa de o Batuque ter sido mulher também

houve a presença de Africanos que influenciaram sobremaneira a trajetória do Batuque em Porto Alegre. Um deles foi o famoso “Príncipe Custódio”, que tudo indica ser um membro da família real de Ajudá, na atual República do Benin, de cultura Jêje. Custódio nasceu em 1832, e veio para o Brasil por volta dos trinta anos, por conta de conflitos ligados à dominação inglesa na região. No Brasil, ele recebia uma pensão em libras através do Banco da Inglaterra.

José Francisco Custódio de Almeida, nome adotado aqui no Brasil, instalou em Porto Alegre uma “casa de religião” (grifo do autor). Ele chamava a atenção com sua maneira elegante de se vestir, andava pela cidade com uma rica carruagem com Parelhas de cavalos branco e preto, que alternava. Residia numa casa grande na Cidade Baixa e morava com suas mulheres e filhos e tinha um convívio muito intenso com a elite. Segundo Corrêa (1992) as pessoas que o conheceram dizem que ele foi pai de santo do governador Borges de Medeiros – filho de Ogun com Iansã – Borges frequentava a casa de Batuque e nestes dias não era permitido a entrada de mais ninguém. Consta também que teria “sentado um Bará (entronizado o orixá que preside os caminhos) no próprio palácio, para ‘abrir os caminhos do governo’” (CORRÊA, 1992, p.54). O Príncipe Custódio morreu em 1936, e seu enterro foi acompanhado pela alta sociedade branca da época e o mesmo deixou vários Filhos de Santo.

Assim sendo, o Batuque se manteve graças à estrutura sólida e do alto nível de articulação interna do modelo Jêje-nagô, além disso, o número significativo de participantes, inclusive de não sudaneses, também contribuiu. Mas este fator não implicou em grandes influências Banto no ritual pelo fato de ter cooptado negros de origens étnicas diversas. Corrêa conclui que no passado, esta forma ritualística como constituidora de “identidade para as grandes massas negras urbanas de todas as origens étnicas, no Rio Grande do Sul” (CORRÊA, 1992, p.54).

4.4 OS NEGROS E A RELIGIÃO DE MATRIZ AFRICANA NA SANTA E BELA CATARINA

O Estado de Santa Catarina a exemplo do Estado do Rio Grande do Sul, também é sempre considerado como um Estado onde a presença dos negros não é

muito significativa e inclusive é escamoteada. A forte presença de imigrantes europeus nestes Estados tem a ver com isto. No entanto, sabemos que é exatamente nestes Estados que se manifestam pontos muito vigorosos de afirmação da identidade étnicorracial e também da religião dos negros.

Seguindo o mesmo esquema desenvolvido no item anterior, estaremos no presente item pontuando alguns aspectos para contextualizar as relações raciais neste Estado para, na sequência, sinalizar os rumos tomados pela Religião de matriz Africana.

4.4.1 Mão de Obra Escrava em Santa Catarina

Segundo Cardoso (2000, p.38), a colonização de Santa Catarina, teve grande influência na utilização da mão de obra escrava. A economia dessa região difere de outras regiões da Colônia, pois esta era subsidiária daquela economia. Ela não visava à exportação, como em regiões de minas e metais preciosos, que exigiam dos empresários uma soma considerável de recursos financeiros que se traduziam, portanto, em compra de peças transformadas em enormes contingentes de escravos.

Ora, os paulistas, ponteados em arco e flechas, não possuíam escravos negros em abundância, nem condições econômicas para adquiri-los. Por isso, na competição econômica, foram desalojados da área mineradora pelos que puderam inverter grandes recursos na escravaria negra. Coubelhes a glória das descobertas das minas, não o proveito de explorá-la. [...] Foram esses paulistas os colonizadores do Sul [...] (CARDOSO, 2000, p.40).

Por conta das poucas condições econômicas, os colonizadores paulistas e portugueses, inicialmente utilizaram-se da mão de obra escrava indígena, trazidas na vinda para sul. A mão de obra negra era, portanto, mais cara e muito requisitada nos trabalhos nas minas. Outro fator relevante, na reduzida utilização dos negros como força de trabalho na colonização em Santa Catarina foi a economia de subsistência, que esteve vinculada à exploração do gado, não para exportação, mas para consumo interno da Colônia. Cardoso afirma que o “desenvolvimento da pecuária e as guerras com os espanhóis foram responsáveis pela relativa estagnação de Santa Catarina durante quase um século” (CARDOSO, 2000, p.43).

A partir da década de 1730, algumas transformações na ordem social da antiga Desterro fez com que a pacata vila de agricultores, tornasse uma região de estratégia militar, e sua economia fosse fortalecida pelas funções urbanas políticas e militares. A fixação de militares e seus familiares acarretaram um aumento da população improdutiva, pois a produção dos pequenos agricultores pobres não tinha como suprir o aumento da demanda de abastecimento – o impasse no desequilíbrio econômico só teve solução com a importação de produtos de outras regiões da Colônia ou com o incremento da produção interna.

Diante das mudanças na estrutura da organização social, na Ilha Desterro, emergiram novas possibilidades de utilização do negro como mão de obra escrava. Em primeiro lugar, os governadores militares e membros graduados do aparelho burocrático militar trouxeram seus próprios serviçais. Daí a tese de que boa parte da mão de obra escrava era empregada em serviços domésticos.

A pesca foi uma atividade essencial de subsistência no litoral de Santa Catarina, mas, com a integração de Santa Catarina, a pesca passa a ser uma atividade lucrativa para a economia colonial. Contudo é no desenvolvimento da pesca da baleia, que houve presença significativa de escravos. A pesca, propriamente dita, era feita por pescadores pobres, livres, aos negros não se permitia pescar face à liberdade inerente à atividade e que poderia propiciar fugas; mas os serviços de beneficiamento dos subprodutos das baleias, principalmente a extração do óleo, eram realizados pela mão de obra escrava (CARDOSO, 2000, p.63).

Outro setor que utilizou a mão de obra escrava foi a agricultura, no século XVIII, em Santa Catarina. Ela foi organizada, na sua maioria, com base na pequena propriedade, desenvolvida por camponeses livres que eram donos de terras. Nessa forma de organização do trabalho rural os médios e grandes proprietários tiveram privilégios na distribuição inicial de terras, absorvendo o trabalho assalariado e escravo. A partir da análise da obra “Os juizes de fora” de Oswaldo Cabral (1937), Cardoso evidenciou, nesse momento histórico, a gradativa substituição da mão de obra açoriana pela mão de obra escrava, até mesmo nos serviços mais grosseiros relacionados ao comércio.

Assim sendo, Santa Catarina como em todos os estados do Brasil teve a presença de africanos e seus descendentes seja na pesca da baleia na antiga Desterro – atual Florianópolis, conhecida mundialmente por suas beleza naturais – onde os

negros atuavam principalmente no beneficiamento dos produtos derivados desta atividade, principalmente o óleo que naquele momento era bastante valorizado, já que a pesca em alto mar era destinada aos pescadores pobres, mas livres. Colocar os negros nesta empreitada seria desconsiderar os riscos de fugas; ou nas paradas em Lages, hoje conhecida como Região Serrana por conta dos caminhos das tropas, onde os negros saíam do Rio Grande do Sul e desciam a Serra do Rio do Rastro na maioria das vezes a pé acompanhando seus senhores na lida com o gado;

Na Antiga Frequência do Araranguá do século XVII a XIX e mais tarde passa a ser conhecida nacionalmente como região com tradição na extração do carvão mineral, os africanos trabalharam inicialmente na construção da estrada de ferro em Tubarão a Criciúma, tornando-se, assim, os primeiros trabalhadores das minas de carvão; ou nas regiões portuárias como Laguna e Itajaí nos trabalhos pesados de estivar nos navios, bem como no trabalho de descarga de navios vindos de diversas partes do Brasil e do mundo. No período da Segunda Guerra mundial, estes trabalhadores acumularam mais uma função a de cadastrar e vigiar todo o litoral e o Porto de Itajaí que era considerado um perigo diante da possível entrada de inimigos.

Como se percebe a população negra esteve e está atualmente presente nas diversas regiões do Estado de Santa Catarina envolvidas nas mais diversas atividades, e desta forma, vidas foram sendo forjadas no contato com outros grupos étnicos/raciais e nestes ir e vir as vezes por mar, ou pelas serras, pelas planícies catarinenses cultura e religião foram sendo construída desconstruída e reconstruída.

4.4.2 Religião de Matriz Africana em Santa Catarina

Nesse contexto, as religiões de Matriz Africana em Santa Catarina tiveram diversas influências, pois se pode encontrar “casas de religião” ou “terreiros” como são chamados seguindo as mais diversas linhagens tais como: Candomblé, Batuque, Umbanda.

Segundo Tramonte (2001) para compreender as origens das religiões afro-brasileiras, principalmente a Umbanda em Florianópolis, são relevantes as práticas dos curandeiros, benzedores e feiticeiros e suas relações com as práticas de saúde alternativa, que de maneira geral praticavam a caridade, dando consulta e receitando

chás e ervas para a população pobre que não tinha condições de pagar, sendo que esta prática foi inicialmente mais praticada por mulheres.

A grande preocupação dos agentes da medicina oficial com relação às práticas é a recomendação de substâncias medicinais para a cura terapêutica e espiritual, mas há no fundo uma competição que se estabelece pela clientela consumidora dos serviços de saúde. Neste sentido, estabelece-se uma separação entre benzedores, feiticeiro e curandeiros, sendo que o primeiro era mais bem aceito por se originar da medicina teológica do Catolicismo que era praticada por descendentes de europeus em Santa Catarina e vista como curiosidades culturais e folclóricas que não causam de forma alguma mal à sociedade.

Por outro lado, a feitiçaria era condenada e vinculada diretamente à população negra e sendo vista como séria ameaça à população e passíveis de punição policial. Tramonte (2001) argumenta que há um julgamento moral que considera “benzedura destinada ‘ao bem’ e a feitiçaria ‘ao mal’”. Os benzedores eram considerados gente de bem, inofensivos, pois não fazem uso de ervas, chás e substâncias para cura e, portanto, não representavam ameaça alguma às instituições estabelecidas, como a Igreja e, principalmente, a Medicina por não disputarem os consumidores das emergentes indústrias farmacêuticas.

Mas apesar do estigma que demarca uma suposta diferença entre estas duas práticas, segundo a autora, há uma tênue e móvel fronteira entre as mesmas que se explicita quando se compara elementos utilizados pelos benzedores durante as rezas – água, azeite doce, cinza, saliva, galho de arruda, alecrim ou funcho, brasas, imagens de santo, penas de galinha, dente de alho, tinta, lã, algodão – que são utilizados pelas religiões africanas e afro-brasileiras desde o seu nascedouro.

A autora faz referência a benzeduras de animais localizados no município de Curitiba, na região do Planalto Catarinense. Esta região apresenta grande incidência de população cabocla, assim como a presença indígena, que, segundo a autora, pode explicar a simbiose que aproxima as benzeduras das religiões afro-brasileiras.

A fronteira entre os três grupos – benzedores, feiticeiros e curandeiros é tão fugaz de fato, mesmo na conduta cotidiana, que estes chegam mesmo a confundir-se, mesclar-se e influenciarem-se mutuamente desde os seus primórdios (TRAMONTE, 2001, p.31).

A despeito desta fronteira fluída e móvel se faz necessário compreender o contexto sócio-histórico em que a população negra e conseqüentemente a religião de matriz africana e afro-brasileira, bem como sua cultura que foi inicialmente marginalizada, inferiorizada e perseguida pelas forças repressoras em Santa Catarina, em detrimento de outra cultura – a européia – considerada símbolo de exaltação do estado.

Houve também intensa repressão aos cultos afro-brasileiros nas primeiras décadas do século XX em Florianópolis ligada ao ideário da modernidade, ou seja, há uma grande ênfase no saneamento físico e moral da cidade, ideologia presente no Primeiro Congresso de Brasilidade ocorrido em Santa Catarina, em 1950 que pregava a exclusão de “tipos inferiores da espécie” e a “aquisição das boas heranças”, e o “culto à beleza e à consciência da saúde”.

Esta ideologia de aperfeiçoamento da raça atinge diretamente as religiões de matriz africana, inicialmente porque a população que estava envolvida nestas práticas em sua maioria era negra e estava fora do ideário eugenista. A população que procurava os serviços destas práticas fazia parte do quadro dos pintados com inferiores da espécie, pois, pelas características físicas e emocionais, estava fora do padrão das condutas aceitas socialmente, assim como “as boas heranças” não estavam ligadas à escravidão vivenciada pelos negros e a “consciência da saúde” estava ligada aos preceitos da medicina legal numa concepção positivista e racionalista.

O Candomblé, na antiga cidade de Desterro, só chegou bem mais em meados dos anos 70, sendo que, o primeiro terreiro que se tem notícia em Florianópolis é o Centro Espírita Caboclo Serra Negra, fundado em 1976 por Zulmar Carpes, o Pai Juca. Segundo Tramonte, ele surge num setor da sociedade mais intelectualizado, com um número reduzido de terreiros e de adeptos. Assim, diferentemente da Bahia na qual o Candomblé foi um dos principais focos de resistência do negro na sociedade, constituído como um espaço de preservação das tradições e afirmação da sua identidade, em Florianópolis se desenvolve de maneira tímida mais restrita às Famílias de Santo.

A família de Santo no Candomblé foi a estratégia de organização que desde o início – no Brasil – estruturou os terreiros onde os africanos e seus descendentes se reuniam e estabeleciam vínculos de solidariedade, baseados nos laços de parentesco religioso e esta forma de organização ainda se mantém atualmente. Dessa forma, é pela iniciação que uma pessoa passa a fazer parte de um terreiro assumindo um nome

religioso (africano) e um compromisso com seu Deus pessoal e ao mesmo tempo com seu pai e mãe de Santo (SILVA, 2008).

Desta maneira, entre os Iorubas, o controle da religião ficava nas mãos de sacerdotes específicos ou de famílias encarregadas de cultuar certos Deuses, fazer-lhes oferendas e iniciar as pessoas para que os incorporassem nas festas e comemorações. Esta estrutura, no Brasil, não pode se repetir, pois a escravidão separou famílias e etnias, trazendo pessoas de diferentes lugares, cultos diversos e com conhecimentos parciais em relação aos segredos rituais da sua religião. A intensa perseguição às religiões não permitiu que os templos pudessem se multiplicar a ponto de se dedicar o culto a apenas uma divindade. Assim, os terreiros tiveram de agrupar o culto a várias entidades, inclusive as etnias diferentes. Outro aspecto relevante a se considerar é a conversão dos negros ao catolicismo e o contato cultural com índios, o culto aos deuses africanos somou-se ao dos santos católicos e aos das divindades indígenas.

Todavia, Santa Catarina em tempos e espaços diferenciados vivenciou a religião afro-brasileira e africana na maioria das vezes invisibilizada, como também a população negra pelo discurso de ser este o estado mais europeu no Brasil, ou seja, a Santa, Bela e Loira Catarina. Todavia estas religiões tornaram-se lócus de resistência à opressão nada sutil e muito menos amena sofrida pela população negra.

Assim sendo, após um contato inicialmente superficial e até fortuito com a religião de matriz africana, desencadeou uma grande curiosidade por conhecer os vínculos reais desta religião com a construção da religião de matriz africana no Estado do Rio Grande do Sul, apesar de cultivada no contexto das relações étnicorraciais de Santa Catarina.

Lages é um município situado na Região Serrana de Santa Catarina, como já referenciado no início, na descrição do objeto desta pesquisa. O presente capítulo conseguiu apontar diversos aspectos que trazem novos elementos para circunscrever melhor a pertinência da proposta desta pesquisa, ao interrogar se “espaços e práticas de religião de matriz africana em Lages (SC) são fatores decisivos no reconhecimento da identidade étnicorracial dos sujeitos?”.

5. RELIGIÃO DE MATRIZ AFRICANA EM LAGES (SC) ESPAÇOS E PRÁTICAS DE RECONHECIMENTO IDENTIDADE ÉTNICORRACIAL

O presente capítulo tem como objetivo compreender a religião de matriz africana em Lages (SC) como espaços de reconhecimento da identidade étnicorracial dos sujeitos. Como já explicitado anteriormente a pesquisa de campo aconteceu a partir do acompanhamento de uma casa de religião de matriz africana em Lages (SC), buscando também as suas raízes em uma casa de religião em Gravataí (RS), devido à grande influência que esta última exerceu sobre aquela na construção da hierarquia religiosa no terreiro, principalmente com relação ao Batuque que é praticado no Rio Grande do Sul.

O capítulo está estruturado da seguinte forma. Num primeiro momento, são abordadas três realidades religiosas presentes na vida de uma família de santo, através das quais acontece, principalmente, dentro dos limites de nossa observação, o cultivo e o fortalecimento de elementos da construção da identidade étnicorracial. São elas: a forte interação das crianças no convívio ritual (pedagógico) das práticas religiosas; o exercício dos papéis hierárquicos e especializados na religião e sua relação com a hierarquia dos Orixás; e a própria vivência cotidiana da religiosidade.

O capítulo está todo construído a partir de descrições etnográficas e falas de entrevistados intercalados com comentários e amarrações focando a nossa questão central que está expressa no seu título: *religião de matriz africana em Lages (SC) espaços e práticas de reconhecimento identidade étnicorracial*.

5.1 FAMÍLIA DE SANTO: ESPAÇOS E PRÁTICAS DE RECONHECIMENTO DE IDENTIDADE ÉTNICORRACIAL DOS SUJEITOS

No presente item – “Família de santo: espaços e práticas de reconhecimento da identidade étnicorracial dos sujeitos”, da ênfase às discussões sobre uma possível transição de uma identidade nacional homogeneizante e desqualificadora das diferenças étnicorraciais para uma construção de identidade nacional que reconhece

as diferenças étnicorraciais e as casas de religião de matriz africana como um destes espaços de resistência a exclusão vivenciada pelos negros através de suas práticas que fazem com que os sujeitos se reconheçam e sejam reconhecidos como praticantes de religião.

Como já referido no início dos trabalhos relacionados à pesquisa, houve por parte da pesquisadora um esforço para compreender o mundo das religiões de matriz africana. Como sendo uma pessoa de confissão religiosa católica, apesar de ser uma mulher negra e agora uma pesquisadora iniciante, precisou-se fazer este esforço para internalizar a mística da religião de matriz africana, a fim de poder compreender como se constrói a identidade étnicorracial dos sujeitos.

Torna-se relevante salientar que durante os quatro anos de estudo foram várias incursões de caráter etnográfico para uma maior aproximação e compreensão do campo e do objeto deste estudo. Desta forma, intensificou-se a participação em algumas cerimônias de religião de matriz africana, mais especificamente cerimônias de Batuque e Umbanda. Dentre as várias cerimônias, citam-se alguns exemplos: as cerimônias de Batuque: “*Obrigação*” no Batuque para o Bará orixá de Pai Sanjo, - que Corrêa (1992) denomina de Festa Grande realizada para homenagear o orixá do terreiro ou de um dos iniciados -, bem como em homenagem a Iemanjá pelos quatro anos de atividades de um pai de Santo que vem a ser neto na hierarquia da família de santo estudada; Quimbanda em homenagem a Maria Mulambo que Mãe Nubia realizou, além da cerimônia de batizado na mata da Umbanda que foi empreendida por esta mesma mãe de santo.

Pode-se afirmar que esta convivência foi deveras importante na análise dos dados das entrevistas, pois contrapõem as falas das entrevistas com as falas dos sujeitos envolvidos em vários momentos informais, mas que estavam diretamente ligados ao contexto como, por exemplo, ajudar a preparar as comidas dos santos, ou nos dias das cerimônias em que a pesquisadora se hospedava na casa do pai de santo em Gravataí. Com as longas conversas estabelecidas com ele, foi possível compreender um pouco do mundo das religiões de matriz africana que era desconhecido para ela.

Reafirma-se que estas participações foram importantes no sentido de se perceber as diferenças entre os rituais da Umbanda, do Batuque e da Linha Cruzada, bem como proporcionou uma maior aproximação do cotidiano, vivenciado nestas

duas casas de religião, no que refere aos mitos e ritos.

O Batuque, uma influência que veio do Rio Grande do Sul e está presente em muitas das casas de religião em Santa Catarina, é um termo genérico aplicado aos ritmos produzidos à base de percussão por frequentadores de cultos, cujos elementos mitológicos, axiológicos, linguísticos e ritualísticos são de origem africana.

Segundo Corrêa (1992), o Batuque divide-se em *lados* e estes estão relacionados a grupos tribais africanos e cada lado corresponde as formas ritualísticas diferenciadas. Em Porto Alegre historicamente as mais importantes são Oió, Jeja, Ijexá (denominação oficial da tribo), Jêjo (Jêje), Nâgo e Cabina e Nagô.

O autor argumenta que a diferença entre os *lados* está identificada geralmente no andamento dos ritmos dos tambores e nas letras e melodias de alguns cânticos direcionados aos orixás, na posição na hierarquia mítica dos orixás, em detalhes como a boca da quartinha de água sagrada (pote de barro) do Bará, deus dos caminhos e encruzilhadas ser propositadamente lascada como no Jêje, ou ainda na troca de alguns ingredientes das comidas sagradas. (CORRÊA, 1992).

Segundo Corrêa para os praticantes do Batuque não há um consenso sobre o que seja um orixá ora eles são tidos como um espírito de luz a partir de uma perspectiva mais kardecista e ora é considerada uma força espiritual que governa todas as coisas e que é seu fundamento. Cada orixá está relacionado a um santo católico e cada orixá tem uma característica relacionada aos elementos da natureza ao qual rege, por exemplo, Iemanjá e considerada a rainha do mar.

O culto é praticado na casa de Batuque (ou nação, ou seja, nação africana), liderado por pai ou mãe de santo. Corrêa explicita que a visão de mundo dos Batuqueiros vai à direção de conceber que todas as pessoas, sejam ou não da religião, são filhas de dois orixás – geralmente um casal – que presidem a cabeça e o corpo do indivíduo. Estes são chamados também de pai e mãe da cabeça, dono da cabeça, anjo da guarda ou ainda santo. (CORRÊA, 1992).

A ordem dos orixás como mencionado anteriormente pode ter pequenas alterações dependendo do *lado*. Os orixás basicamente são os seguintes: Bará, Ogum, Iansã ou Oió, Xangô, Obá, Óde e Otim, Ossanha, Xapanã, Oxum, Iemanjá e Oxalá. Cada um está associado a um santo católico. Os orixás subdividem-se em vários outros, com nomes, idades e são relacionados também a santos católicos e os Bêji

que não considerados orixás e sim protetores das crianças.

Entretanto com os ensaios etnográficos realizados, a pesquisadora ficou ainda mais convencida sobre a importância dos objetivos desta pesquisa que caminhou na direção de compreender a religião de matriz africana em Lages (SC): espaços de reconhecimento da identidade étnicorracial como possibilidade de construção de novas interpretações sobre a religião matriz africana a partir das histórias de vida dos sujeitos envolvidos.

A elaboração dos instrumentos para a coleta de dados e a realização das entrevistas ocorreu a partir da Metodologia da História Oral as quais foram transcritas e cedidas legalmente pelos entrevistados. Esta se deu dentro do seguinte procedimento: foram organizados roteiros que nortearam as entrevistas, bem como definido o que se queria saber sobre o reconhecimento da identidade étnicorracial dos sujeitos, contribuindo, assim, com a recuperação da memória sócio-histórica e cultural. Portanto, promover a inclusão histórica e social no contexto local, significa também transformar a noção do que significa realmente viver, do que significa realmente ser, em outros tempos e espaços diferentes, tanto humanos como históricos. (BHABHA, 1998).

Como já foi salientado no primeiro capítulo, as entrevistas foram realizadas com 21 pessoas que estiveram e/ou estão atualmente envolvidas com as práticas de religião de matriz africana. Além deste critério, foram utilizados ainda outros critérios da escolha dos entrevistados. Como em qualquer outra religião são muitos os/as envolvidos/as na dinâmica nas duas casas de religião acompanhadas, mas a opção foi por entrevistar os “*iniciados*” como se diz na “religião”, ou seja, aquela pessoa que está no processo inicial de aprendizado, ou simplesmente aqueles/as que optaram por vivenciar a religião de matriz africana. O estabelecimento deste critério se deu pela função do objetivo da pesquisa, pois somente os “*iniciados*” teriam melhores condições de ajudar a compreender as religiões de matriz africana em Lages (SC) como espaços e práticas de reconhecimento da identidade étnicorracial dos sujeitos.

Todas as informações resultantes das entrevistas foram usadas com uma única finalidade, a de fornecer elementos para realização da investigação da referida pesquisa, e, neste sentido, os entrevistados tiveram seus nomes trocados por cognomes. Optou-se, então, por cognomes que tem raízes em culturas africanas como

lembrete recordatório do objetivo central desta pesquisa, ao mesmo tempo tendo a finalidade de preservar a identidade e privacidade dos entrevistados.

Os Cognomes são os seguintes: NOMBUSO (o que tem reino), MÃE NUBIA (mulher forte, mãe de uma nação), PAI SANJO (O que aprecia o seu passado), NJERI (filha do guerreiro), SHAKIR (nascida da graça de Deus), MALAIKA (anjo), RASHIDA (Integra, honesta) LUNGILE (bondosa), MEECA (será de ouro, forte, valente), OGECHI (o tempo de Deus é o melhor tempo), OBIAMA (bom coração), NYOTA (guerreira), PAI OLUCHI (arte e obra de Deus alegria), TAFUI (gloria a Deus), SARAN (alegria), OLABUNMI (minha honra foi recompensada), NALA (rainha), PAI SWAHILI (beleza escura), NILAJA (que vem com alegria), SALAMA (paz). Cabe ressaltar que a escolha dos cognomes foi feita a partir de traços de identidade étnicorracial observados nas pessoas entrevistadas. Foram também utilizados alguns cognomes avulsos para referir pessoas familiares ou relacionadas aos entrevistados, quando mencionadas no texto.

Um aspecto que é preciso levar em consideração é que os médiuns entrevistados estão em níveis muito diferenciados com relação ao seu processo de iniciação. Foram entrevistados desde recém iniciados que ainda estão fazendo as suas primeiras inserções no centro, bem como foram entrevistados médiuns mais experientes, pais, mães e santo que já tem uma formação consolidada. Cabe ressaltar, também, que uma das casas de religião de matriz africana investigadas atua com uma modalidade ritualística chamada linha cruzada e a outra com Batuque.

Segundo Corrêa a grande maioria das Casas de culto no Rio Grande do Sul, pertencem à linha cruzada. Sua característica principal é reunir no mesmo templo, mas ocupando divisões espaciais separadas, e cultuadas em momentos também separados, entidades da Umbanda e do Batuque, acrescentando a parte dos “Baras” da própria linha cruzada, que segundo este autor com uma possível inspiração da Macumba do Rio de Janeiro.

Este autor explicita que nos templos de linha cruzada costuma funcionar alternadamente: À maneira da Umbanda, promovendo uma ou mais sessões litúrgicas por semana, com cantos em português com palavras africanas e os iniciados podem sofrer, nestas ocasiões, a possessão por Caboclos, e Pretos Velhos (da Umbanda), Orixás (do Batuque) e Exús (da própria linha cruzada). À maneira das casas de Batuque, que organizam uma ou duas solenidades anuais desta modalidade onde se

canta em africano e só é admitida à possessão por orixás. Corrêa afirma que certas religiões de matriz africana, que optam pela linha cruzada, começam o ritual tocando - ou como se diz a partir da fala dos de dentro “tirando reza” - para os Caboclos e Pretos Velhos depois para os Baras e em seguida para os Orixás. A ênfase maior pode ser dada a ritual mais do que a outros dependendo do grau de ocidentalização da casa. Nestas ocasiões, podem-se ver pessoas com roupas com modelos como as da Umbanda ou ainda como os do Batuque, mas brancas com barras nas cores do orixás.

A modalidade denominada linha cruzada é geralmente observada por aqueles médiuns que começam seu processo de iniciação na Umbanda e cruzam-se no Batuque, ou seja, fazem a iniciação ou colocam um pouco de sangue de animais na testa, o que corresponde a um certo grau de vinculação a este ritual. (CORREA, 1992).

Em uma das entrevistas a pesquisadora pediu a Mãe Nubia se ela poderia falar um pouco sobre como percebia as diferenças dos fundamentos do Batuque, Umbanda e Candomblé. Ela argumentou que apesar de Candomblé e o Batuque terem vindo da África, há algumas diferenças entre eles com relação às “obrigações” e às “ofertas de santo” mesmo que talvez algumas “rezas” sejam similares. Explicitou também que há diferenças na maneira de como se procede com relação ao corte das aves e na maneira que o cavalo de santo vai receber o Orixá.

Mãe Nubia

A diferença é cama se eu sou pronto eu não sou cavalo de santo porque o orixá veio. Cavalo de santo é aquele que nasce para orixá, qualquer um orixá. É assim oh! Quem é filho de Xangô, como tu sendo Ogum é o próprio Ogum que vai descer não seria outro. Não seria o Ogum que ia descer. [...] Eu recebo o meu caboclo na Umbanda mais o santo no Batuque o Oió eu não sou cavalo de santo é diferente. Eu sou médium e Umbanda incorporação. No Batuque eu não me ocupo.

No Batuque nós não falamos incorporados. Agente fala se ocupar. No Batuque eu não me ocupo eu não giro toda a reza mais consciente eu ajudo tudo eu conduzo os orixás quando chegam, eu sirvo os orixás [...] O meu corpo eu não sou cavalo de santo agora. A incorporação é na Umbanda. Na Umbanda, o Ogum caboclo que se dizia Umbanda isso o orixá não desce ele não vem que nem no Candomblé é outro santo. E uma das diferenças que tem entre o Oió e o Candomblé.

Dando continuidade na entrevista foi perguntado como eram vistas as imagens, se elas eram só simbólicas?

É no Oiô nós nem temos muitas imagens são os ocutá - os orixás - os ocutá são em forma de pedras colhidos dos pelo pai de santo na própria natureza como o Ogum foi colhido na mata foi pego na mata próximo ao rio na mata ali que foi achado o meu pai. E daí é cultivado, lavado é preparado para depois fazer as obrigações em cima e se tornar o orixá.

Dai aquele habita vai responder por Ogum como a Iemanjá também é outro só que cada orixá tem um ocutá pra você entender bem é uma pedra polida um formato daquele santo como dos Bêji. Assim tem que ser uma pedra.

O Ogum meu pai, por exemplo, ele que ter uma pedra que tinha 4 esquinas. É um pouco diferente. Cada orixá é um formato que tenha orixá dele na pedra que simboliza.

Entretanto, nas entrevistas realizadas, também foi dada uma atenção especial a quatro aspectos, muito presentes nas observações e que já estão referidas no início do capítulo: a forte interação das crianças no convívio ritual das práticas religiosas; o exercício dos papéis hierárquicos na religião e sua relação com a hierarquia dos orixás; a própria vivência cotidiana da religiosidade; e a constituição de um sentimento de pertencimento que congrega não só os “iniciados”, mas adeptos e simpatizantes da religião de matriz africana.

5.2 CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE ÉTNICORRACIAL DOS SUJEITOS NA RELIGIÃO DE MATRIZ AFRICANA

5.2.1 Experiências vividas na Infância e adolescência

A partir das entrevistas e das observações de caráter etnográfico realizadas, como mencionado anteriormente, foi possível explicitar a influência das experiências da infância na construção da identidade étnicorracial dos praticantes de religião de matriz africana, mais especificamente nas famílias de santo, que fazem parte desta pesquisa.

Um dos aspectos que no início das observações chamou muito a atenção foi a presença das crianças no cotidiano das casas de religião de matriz africana. Explicita-se, neste momento, três situações consideradas relevantes para serem lembradas na perspectiva da construção da identidade étnicorracial na religião.

A primeira foi quando a pesquisadora em uma das primeiras vezes que foi a

uma sessão de Umbanda na casa de religião em Lages, observou-se que muitas crianças se faziam presentes. Enquanto a sessão acontecia, elas participavam, tomavam passe, quando se cansavam, saíam, brincavam e interagiam umas com as outras, comiam e quando o cansaço se fazia demais acabavam dormindo. Isto pelas informações colhidas é bastante comum.

Mas havia uma menina de mais ou menos cinco anos, o seu pai era o Ogan – tocava os atabaques na sessão e puxava os cantos. A pequena sabia todos os pontos da Umbanda que eram cantados e isso aguçou a curiosidade da pesquisadora, que num outro dia, no intervalo da sessão, conversou com sua mãe indagando se a pequena estava frequentando alguma instituição de educação infantil. A resposta foi positiva, e diante desta afirmativa perguntou-se se ela cantava estas músicas na creche e a mãe foi clara em dizer que a menina não canta nenhum destes cantos naquela instituição.

Cabe aqui ressaltar que a pesquisadora já havia convivido com Saran, pois foi sua professora de didática mais ou menos quinze anos atrás. Trabalhar com a formação desde o início foi fascinante, pois sabia que a visão de mundo construída com as alunas (futuras professoras), estaria possivelmente presente na prática pedagógica. Apesar de a formação acadêmica inicial ter sido limitada, no que se refere à problemática étnicorracial, - por conta do momento histórico – início dos anos 90 - de pós-ditadura em que no meio acadêmico e educacional as discussões estavam mais relacionadas à divisão das classes sociais numa perspectiva marxista e suas influências no processo educacional, o currículo do curso de Pedagogia da UNIPLAC, onde me formei, não contemplava naquele momento disciplinas que abordassem as categorias religião, raça, etnia, gênero, opção sexual que hoje se considera como fundamentais para a formação do futuro/a professor/a.

Como já explicitado, mesmo convivendo com a jovem Saran durante os dois anos em que estava iniciando seu processo de formação para se tornar professora não tinha idéia de todas as vivências que ela me relatou no momento da entrevista e faço uma reflexão sobre como nós professores/as frequentemente convivemos com nossos estudantes sem ter a idéia da história de vida deles e de como a escola não está preparada para lidar com as diferenças, étnico/culturais, dentre elas as religiosas.

Neste sentido, torna-se importante ouvir um relato de Saran com relação à sua infância:

Tive uma infância normal brincar correr se machucar, mas tinha aquela parte chegava cinco e meia seis horas da tarde na sexta-feira a minha mãe me arrumava e nós íamos para o centro e no centro os guias os Baras cuidavam de mim enquanto a minha mãe trabalhava ela nunca teve a preocupação de dizer não vou incorporar porque ta mal cuidada sempre estava ali. Fui crescendo daí fui começando a ajudar no centro a ser candomblé mini candomblé que eles diziam que tinha roupinha para ficar ali do lado.

Entretanto no decorrer da entrevista foi pedido à entrevistada que relatasse um pouco de como era essa convivência em família, ou melhor, dessa relação com os filhas em que pai e mãe estão envolvidos com religião de matriz africana levando em consideração duas filhas com idades distintas, a criança da qual a pesquisadora se referiu anteriormente é uma filha adolescente que frequenta outros espaços sociais como escola e clube e nestes espaços em que estão inseridas elas se percebem e são percebidas a partir da perspectiva de serem de uma família praticante de religião de matriz africana.

Saran:

[...] antes de elas nascerem eu já lidava com a religião então essa (filha mais velha) veio primeiro quando era pequenininha até gostava fazia lida incorporava com a pomba gira que tomava champagne e comia bolacha ela dizia isso com decorrer do tempo ela parou como isso, [...] Saran: e com o decorrer do tempo nasceu a pequena [...] e quando Amilton voltou a tocar de novo e começava a cantar os pontos em casa pra lembrar [...] e ela cantava junto direto e um tem um detalhe ela é muito sincera no que ela fala [...] ela gosta de religião com sinceridade não era o que acontecia com esta o jeito de quando ela era pequena não era o mesmo jeito da outra e engraçado que pela idade pela convivência com as outras amiguinhas da creche ela tinha que comentar fui lá no sarava ou coisa parecida não ele não comenta ele não canta isso na verdade é uma coisa que fica aqui em casa e no centro.

Diante do seu relato perguntou-se se ela pedia às meninas que não comentasse nada na escola e ela afirmou que não, pois deixava as meninas livres com relação a esta questão, para que não sentissem vergonha da sua religião. Argumentou, ainda, que a sua filha adolescente não gosta de falar sobre esse assunto, pois acredita que estraga as amizades.

Saran:

[...] a maior não gosta que comente porque ela diz que acha que estraga as amizades, ela é livre para pensar assim, essa aqui eu não peço se ela quiser comentar comenta - ela é livre para pensar eu não vou obrigar ninguém a dizer. [...] tua mãe é de religião queira ou não queira os amigos vão dizer a gente acaba encontrando tanta gente que é de religião que a gente nem desconfiava que estava na religião e acaba encontrando [...] mas eu digo corre o risco de um dia encontrar com a mãe de uma amiguinha e a amiguinha do lado corre o risco e a outra não esta nem ai ela não fala.

Neste sentido o pesquisador Erisvaldo Pereira dos Santos em seu livro *“Formação de professores e religiões de matrizes africanas: um diálogo necessário”* afirma que no Campo Educacional Brasileiro há pesquisas que revelam não apenas o silêncio dos rituais pedagógico diante da discriminação racial da qual alunos negros são alvos, mas também como os apelidos são responsáveis pela baixa autoestima dos alunos negros.

Retomar o pensamento de Fúlvia Rosemberg (1987) torna-se deveras relevante neste momento. Esta autora ao analisar as relações raciais e rendimento escolar conclui que o sistema escolar impõe ao alunado negro uma trajetória escolar mais difícil que daquela imposta à criança branca.

Carlos Hasenbalg (1979) em sua análise sobre desigualdades e sua relação com a educação evidenciou que o nível de escolaridade, o acesso precário ou o não acesso à alfabetização influenciavam de maneira decisiva à história de submissão social dos afro-brasileiros.

Dessa forma, Sponchiado e Silva argumentam que:

Ainda que a população negra constitua-se em mais de 45 % no Brasil, e sua presença desencadeie as mais distintas formas de racismo, apenas muito recentemente tornaram-se parte substantiva do ideário político e cultural dois aspectos importantes: de um lado, o reconhecimento, pelo estado brasileiro, de que vivemos em uma sociedade racista; de outro a emergência e continuidade de medidas político institucionais com tarefas relacionadas a esta faceta da construção da vida no país (SPONCHIADO e SILVA, 2008, p.7).

Santos afirma que há uma indiferença por parte de educadores/as diante da autoestima de crianças e jovens negros/as e não negros filhos/as de pais adeptos e não adeptos das religiões de matrizes africanas. O autor afirma que no cotidiano

escolar eles têm medo de dizer o nome da religião a que pertencem, para não sofrerem com as reações de preconceitos e de intolerância, resultantes de sua confissão. (SANTOS, 2010).

Neste sentido, Santos argumenta que:

Embora a liberdade de consciência e de crença seja um dos direitos e garantias fundamentais do cidadão conforme a constituição Brasileira, bem como o livre exercício dos cultos religiosos, os organismos de implementação de políticas públicas educacionais continuam desconsiderando a existência de religiões de matrizes africanas (SANTOS, 2010, p.48).

Evidencia-se, assim, que mesmo com as políticas atuais como as referidas no segundo capítulo que visam ao reconhecimento das diferenças étnicorraciais no Brasil, mostra-se que ainda existe muita dificuldade para conviver com as diferenças culturais. Assim, as instituições educacionais ainda continuam a silenciar diante de situações que fazem de seus alunos – crianças, adolescentes e jovens - alvos de discriminação, transformando-se estas instituições em espaço onde se consolidam estigmas. Além deste aspecto, os currículos brasileiros – fala-se da educação infantil, do Ensino Fundamental e Médio – foram tradicionalmente estruturados em padrões eurocêntricos, que não abordavam e incorporavam experiências políticas, culturais e religiosas dos diversos grupos étnicorraciais que compunham a nação brasileira.

Uma escola organizada nesta lógica eurocêntrica implementa a homogeneidade de conteúdos, ritmos e estratégias, e continua organizando seus tempos, espaços e ritmos, como também colhendo o seu fracasso como instrumento cultural.

Retomando a segunda situação é a de uma família que participa na religião em que pai e mãe são iniciados. Estes têm uma filha de dezesseis anos e um filho que nasceu no período dos quatro anos em que se acompanhou esta família de santo, o qual atualmente ele tem três anos. Ele vem desde a concepção na barriga de sua mãe participando da religião, pois ela, como médium muito experiente, sempre incorporou nas sessões de Umbanda. Neste ritual se observou que ela tomava refrigerante ou água e, por vezes, as entidades as quais ela incorpora reclamavam muito.

Depois que o bebê nasceu sua irmã tomava conta dele durante as sessões, pois o pai e a mãe incorporavam. Certo dia no desenrolar da sessão, o menino não pedia para ir com eles quando estavam incorporados, principalmente com a mãe; era como se fosse natural para ele. Mas logo quando sua mãe desincorporava, ele reclamava sua presença. Em um relato no dia da entrevista ela disse que quando estava grávida e incorporava o bebê não se mexia na barriga e afirma enfaticamente “parece que ele sabia que não era eu que estava ali”.

Também chamou a atenção da pesquisadora que nesta família o comportamento da jovem, que além de cuidar de seu irmão durante as sessões, quando faltava canbone – a pessoa encarregada de auxiliar os médiuns quando está incorporados – ela o substituíra; parecia conhecer todo o ritual e assessorava os médiuns incorporados. Esta atitude da jovem intrigou a pesquisadora e quando foi fazer a entrevista com sua mãe, esta foi uma das questões abordadas no decorrer do diálogo e ela explicou que sua formação inicial se deu:

Meeça

[...] primeiramente no centro espírita convencional e ai ali começou com sendo que recebi o preto velho, que quando o Preto velho vinha causava um tumulto muito grande na casa no Centro espírita os dirigentes começaram a não gostar dessa visão que eles tinham as pessoas começaram a chegar perto a perguntar e não era esta a proposta do local e da casa espírita e que freqüentava até que então o dirigente Chegou pra mim e pediu para eu me afastar ou então não incorporasse com o preto velho porque ali não era o local então eu disse para ele então se for assim eu prefiro me afastar, porque não tem como, é ele faz parte de mim e se ele não é bem vindo eu também não sou e dai eu me afastei e passei a procurar um local adequado pra mim poder receber Passei primeiro pelo centro estrela do oriente do seu José fiquei um pouco ali, mas como era muito longe dai eu acabei encontrando a casa da Mãe Nubia que é aonde eu estou agora.

Durante o dialogo Meeça afirma que antes de se tornar filha de santo de Mãe Nubia como já comentou na entrevista frequentou outros centros, mas como sua casa ficava distante, ela e seu esposo começaram a atender em casa e, como algumas vezes os dois incorporavam, sua filha por volta dos 10 anos começou a fazer as vezes de um canbone e auxiliar os dois enquanto estavam incorporados [...]. Ela se obrigou a pegar junto [...] Ela quer ser tamboreira [...].

Meeça argumenta ainda que disse para a filha não comentar na escola ou em

outros espaços que frequenta que é filha de médiuns de religião matriz africana, pois pode sofrer muito preconceito [...] ela tem uma vida inteira para trilhar amanhã ou depois, se ela vai ser da religião o tempo dirá. [...] Ela gosta da religião e, lá ela não gosta de estar parada e, também não gosta de ficar de babá do Ontibile [...] Pegou esse vínculo com eles – quando faz esta referência com relação às entidades.

Em umas das sessões de Umbanda na casa de Mãe Nubia, Meeça incorporou a cabocla Bartira sua filha conversou e presenteou a entidade com muita reverência e entendimento de que não era sua mãe que estava ali. [...] é uma porta que quando você abre - a cobrança é muito grande - não fecha, porque a escolha não é livre você não escolhe é escolhido pelas entidades [...] nós também temos um crescimento é como uma pesquisa de campo.

Meeça:

É como eu digo assim eu não escolhi fui escolhida e por o fato deles não aceitarem eles querem camuflar e eu não que ia compactuar com isso então eu ai fui achar um lugar onde eles se sentissem bem e quisessem e então daí foi que eu cheguei até lá apesar de saber que quem faz todo lado apométrico são o Preto velho, os caboclos.

A terceira situação observada foi a de uma família em Gravataí em que cinco filhos/as e uma mãe são iniciados na religião, inclusive mãe e um dos filhos foram entrevistados. Indagou-se a Mãe Nala sobre algo que tinha chamado a atenção da pesquisadora nas várias cerimônias que fizeram parte da Obrigação dos seis anos de Pai de Santo Oluchi, que se prolongaram por duas semanas, uma quinzena como é denominada estas festas segundo Correa.

O questionamento foi no sentido de se saber como ela conseguia envolver todos/as os seus/as filhos/as na religião, mesmo com idades e até mesmo condições físicas e mentais tão diferentes, pois a filha mais nova tem síndrome de Down e, dos cinco, três são iniciados e as outras duas participam também ativamente das cerimônias, inclusive com vestimentas próprias.

Mãe Nala fez a seguinte colocação:

Em princípio eu precisava ir para minhas obrigações eles pediam para ir junto e nos dias de hoje as crianças estão mais preocupadas envolvidas com outras coisas que eu acho assim que muitas famílias têm dificuldades para

lidar com situações delicadas então eu sempre rezava e pedia para os meus pais que meus filhos estivessem sempre num bom caminho. A princípio isto então a medida que eu precisava que eu tinha que ir para as obrigações eles tinham interesse de ir junto comigo principalmente o Swahili que é do meu sangue dizia: - ah! Mãe me deixa ir. Eu no início achava que ele era muito pequeno que não estava ainda na hora e nem no momento, mas ele chorava e insistia ai eu ficava com pena e levava e quando chegava na casa onde tinha obrigação onde tava acontecendo a obrigação ele procurava de uma maneira ou de outra ajudar, participar e assim foi que começaram (Entrevistada Nala).

Além da presença nas sessões evidenciou-se que há uma grande presença de crianças nas Mesas de Bêji onde inicialmente comem uma canja que é servida em uma mesa posta no centro do salão com muitos doces e guloseimas e um Bolo. No meio da mesa tem um vaso de flores e a imagem de São Cosme e Damião que no sincretismo religioso brasileiro e no Batuque como mencionado anteriormente não são considerados orixás, mas entidades que protegem as crianças – os Bêji.

Depois de comer a canja as crianças são servidas novamente com canjica que segundo Pai Sanjo é uma bebida feita com as frutas da estação que geralmente é servida no final das cerimônias especiais e têm como significado levar os presentes na festa do Axé, ou seja, energia vital para suas casas. Em seguida comem um pedaço de bolo e alguns iniciados colocam nas sacolinhas brancas os doces, guloseimas e balas para as crianças levarem para casa. Por fim são lavadas as mãos das crianças, servido uma colher de mel e um gole de água da quartinha e dançam em volta da mesa ao som de uma música que fazem reverências aos Bêji.

Esta cerimônia acontece sempre por conta do aniversário destes orixás que é em setembro ou quando há uma obrigação que foi o caso desta descrição feita acima baseada numa obrigação de um Pai de santo da família estudada. Também se observou nesta obrigação que as crianças não só ficaram na cerimônia de Bêji, mas algumas participaram de todas as cerimônias que compoem esta Quinzena de Obrigação.

Segundo Swahili (que é um jovem pai de santo), filho de sangue de Mãe Nala e de Pai Sanjo:

Já desde a barriga a minha mãe sempre acompanhou muitos anos a minha mãe e meu pai eu vim de mãe e pai o laço com a religião é desde a barriga já vim e já fui indo participando de mesa de Beji festas na Umbanda e assim foi indo foi indo cada vez fui gostando mais. (Entrevistado Swahili).

Nala ao comentar o caso especial da Nzinga sua filha de sangue portadora de síndrome de down, assim se expressa:

A Nzinga foi uma questão de saúde realmente porque quando nasceu era uma criança especial ela tem síndrome de Down, mas isto a gente dentro da fé daí vem àquela fé lá do início do espiritismo junto com a obrigação afro que a gente tem dentro daquela fé que é maior nos orixás quando o médico disse que ela seria uma criança talvez vegetativa a minha fé foi mais forte e aí eu apelei pros meus pais, meus orixás e a gente fez foi feito pra ela dentro da religião então ele já tem desde bebezinho desde bebê. Então eu cumpri com uma promessa que foi feita por sete anos eu teria que fazer nos primeiros sete anos de vida dela uma mesa e esta foi minha maior graça que eu tive e alcancei porque a cada ano que ele fazia eram mais crianças que estavam sempre ao redor dela e eu acho que diante disso que ela teve essa graça junto comigo alcançada que ela teve esse envolvimento é uma coisa assim dela de participar, de dançar, você percebe assim um prazer nela de dançar pro orixá em botar uma roupa porque antes ela não tinha roupa.

Neste momento, torna-se apropriado trazer a contribuição de Florestan Fernandes nos seus estudos sobre o Folclore em São Paulo. Este autor se embasa na concepção de Piaget ao analisar o folclore infantil e suas influências socializadoras na personalidade da criança e, assim no desenvolvimento está a ênfase na maturação.

Chama-se a atenção para um aspecto explicitado por Fernandes, ao afirmar que através de experiências diretas e concretas a criança “aprende “como” agir em dada circunstância, na qualidade de parceiro e membro de dado agrupamento social a um tempo.” (FERNANDES in OLIVEIRA,1998, p. 62). O autor enfatiza que as atividades desenvolvidas nos grupos infantis envolvem a incorporação de normas ou de padrões de comportamento na personalidade da criança. “O adulto está potencialmente contido na criança, pois as forças que modelam socialmente a personalidade fazem com que a segunda adquira, antecipadamente, alguns traços essenciais do caráter do primeiro.” (FERNANDES in OLIVEIRA, 1998, p.63-64).

Na perspectiva de Piaget apontada por Florestan Fernandes, haveria uma relação de interdependência entre o sujeito conhecedor e o objeto a conhecer. Este autor enfatiza que a aprendizagem não é uma simples cópia, mas que há sim uma atividade organizadora do sujeito na interação estabelecida entre ele e o conteúdo por ser aprendido. A ênfase dos seus estudos está na relação direta do sujeito com o conhecimento, em detrimento da contribuição do meio social no processo de aprendizagem.

Sem desconsiderar a pertinência do pensamento de Piaget com relação ao desenvolvimento infantil, faz-se necessário, neste momento, considerar a concepção de Vygotsky na constituição do imaginário social infantil, contribuindo, assim, na reflexão sobre a construção da identidade étnicorracial dos sujeitos praticantes da religião de matriz africana.

Vygotsky, autor com influência marxista, enfatiza o papel da interação social na constituição dos sujeitos, ou seja, ao nascer, o ser humano herda toda uma evolução filogenética e cultural e o seu desenvolvimento dar-se-á na medida da interação com o seu meio sócio-histórico e cultural. Dessa maneira, na concepção histórico-cultural presente na teoria Vygotskyana há uma preocupação em descrever e explicar de forma qualitativa, o que ocorre nas funções psicológicas superiores. Neste sentido a construção psíquica da criança está vinculada à apropriação da cultura humana e se desenvolve na relação das crianças com adultos ou com crianças mais experientes, ou seja, a aprendizagem se torna o resultado destas experiências e interações sociais.

Pai Swahili:

Sou da mesma família religiosa da minha mãe, (Nala de Ogun), fui indo fui gostando fui crescendo e que rendo aprender a tocar tambor e aprender a conhecer mais de religião e assim fui indo fui crescendo e os anos foram passando e aquela coisa e a minha infância foi assim. (Entrevistado Swahili).

Assim, as vivências das crianças que constantemente estão envolvidas com as atividades ligadas à religião de matriz africana com seus pais ou responsáveis como as descritas acima: como quando uma criança sabe todos os pontos cantados numa sessão de Umbanda, ou pede para mãe fazer um Axó – termo designado para se referir a uma roupa especial usada quando das cerimônias denominadas de festas no Batuque que podem ser nas cores do orixá do dono da casa se a pessoa for iniciada, nas cores do próprio orixá da cabeça da pessoa ou ainda nas cores do orixá que está regendo o ano – para participar da festa, ou ainda, quando ela serve de cambone para seus pais e os auxilia quando estão incorporados, fazem com que a criança entre em contato com experiências que ela imita os adultos e ao imitar passa a fazer uma reelaboração psicológica constante, internalizando ações que por vezes estão acima de sua capacidade intelectual e emocional.

Na teoria de Vygotsky (1996), o desenvolvimento e aprendizagem estão relacionados desde o nascimento da criança. O desenvolvimento não é processo previsível, universal ou linear, ao contrário ele é construído no contexto, na interação com a aprendizagem. A aprendizagem promove o desenvolvimento atuando sobre a zona de desenvolvimento proximal

Neste sentido, considera ainda este autor que “no desenvolvimento cultural da criança, todas as funções psicológicas superiores tais como: atenção, memória linguagem – aparecem duas vezes: primeiro no nível social, depois no nível individual; primeiro entre as pessoas (interpsicológica) e depois no interior da criança (intrapsicológica). Neste aspecto, torna-se fundamental a figura do mediador/a no desenvolvimento e aprendizagem da criança. Neste sentido, Vygotsky elaborou a zona de desenvolvimento proximal que é a distância entre o desenvolvimento real e o desenvolvimento potencial da criança, sendo que este é espaço virtual privilegiado de atuação do mediador/a.

Mãe Nubia:

Eu não nego eu era uma que me escondia atrás de uma imagem de um preto velho que até hoje essa imagem está comigo para eu escutar o que é que eles estavam falando simplesmente por escutar porque eu sabia que eles estavam falando da religião e eu queria aprender.

Wallon (1986) afirma que no desenvolvimento infantil a representação surge da imitação e a supera, pois esta acontece apenas no plano motor e aquela acontece no plano simbólico. Assim, através de vivências do cotidiano de forma lúdica faz com que no processo de aprendizagem as crianças passem da imitação para a representação simbólica. Contudo este processo explica o aparecimento da imitação inteligente, ou seja, a apropriação ativa representada por uma subjetividade (simulacro), também denominada de faz de conta.

Swahili:

[...] os presentes muitos eu pedia assim. Ah! Quero ter um axó quero ter uma roupa eu tenho que ter uma roupa diferente pra sair para ir na casa dos parentes religiosos amigos sempre a gente foi de se colocar de acordo com o orixá da casa da pessoa que nós estamos indo”. (Entrevistado Swahili).

Portanto, brincar torna-se fundamental para a criança neste período da infância para o processo de aprendizagem e desenvolvimento. Brincando ela aprende quais são as regras que organizam as relações entre as pessoas do seu grupo e o papel social que cada um desempenha.

Mãe Nubia:

Em criança eu nunca fui uma criança como as outras tudo normal. As minhas brincadeiras sempre foram em função da Umbanda espiritismo mesmo eu sem saber o que eram todas as minhas brincadeiras eram com ervas querendo curar 'alguém era plantação de às vezes era um mato e eu dizia que era um chá a mata cheirava era de verdade digamos assim eu tive poucas brincadeiras bem normal.

Outro aspecto a se considerar, a partir do pensamento Vygotsky (1996) é que se a aprendizagem e desenvolvimento estão inter-relacionados e a criança aprende a partir das interações que estabelece no meio sócio-histórico cultural, cabe uma indagação: que tipo de aprendizagem a criança negra ou a criança branca que interage nos espaços e práticas de religião de matriz africana vai ter se socialmente sua identidade etnicorracial ou religiosa não é reconhecida? Assim, estas crianças passam vivenciar um impasse: ou elas assumem estas identidades como, por exemplo, pode-se citar o menino que pede para mãe fazer um axó para ir a festas de religião; ou as mantém internalizada, vivenciando-as somente no íntimo da família de santo, sem explicitar publicamente. Isto é o que geralmente acontece e há tendência é a criança querer fugir destas situações que as inferiorizam e, pode ser visibilizada quando por vezes a criança é bem pequena e diz que não quer ser negra ou, ainda, como aquela criança que sabia todos os pontos da Umbanda, mas que na instituição de educação infantil onde era atendida ela agia como se esta parte da vida dela, de vivência na religião de matriz africana não existisse.

Neste sentido, no roteiro de entrevistas uma das questões era para o entrevistado falar um pouco da sua infância, adolescência e juventude. E em que momento da sua trajetória de vida veio o interesse pela religião de matriz africana?

Analisando esta questão foi possível evidenciar que 90% dos entrevistados tiveram experiências na infância ou com o kardecismo ou com a Umbanda, apenas um jovem vivenciou o Batuque como forma de iniciação, mas este fato se deve a seus pais serem praticantes de Batuque, aliás pai e mãe consanguíneos são

respectivamente Pai e Mãe de Santo. Neste sentido um das entrevistadas comenta:

Nala:

Eu nasci e me criei na verdade dentro do espiritismo meu pai era assim muito assíduo frequentava participava de sessões de mesa do Allan Kardec tinha um tio irmão dele que também participava e nós filhas - eu e minhas irmãs gostávamos e acompanhávamos muito pra mim foi muito importante conviver aqueles anos todos convivendo juntos com a família porque na verdade era a família ali não só tios. (Entrevistada Nala).

Outro aspecto relevante a se observar foi com relação à faixa etária dos iniciados, há uma grande incidência de jovens envolvidos nas práticas de religião de matriz africana. Dentre os 21 entrevistados se observou: na faixa etária de 20 a 30 anos temos 6 iniciados; dos 30 a 40 anos cinco iniciados e com mais de 40 anos 9 iniciados. Os iniciados com mais de 40 anos ainda são a maioria, mas se somarmos a faixa etária dos vinte aos trinta com os de trinta anos aos quarenta anos temos um a mais e, se considerarmos ainda que os acima de 40 anos apenas 02 pessoas tem mais de 50 anos.

Oluchi:

Quando eu me dei por gente pode-se dizer assim eu já me deparei com uma casa cheia de gente meio sem entender nada cânticos maravilhosos quando eu fui entender estava na casa de Umbanda de minha avó ela tinha uma casa grande de Umbanda em Cachoeira do sul chamava-se Maria Emília e essa foi minha primeira infância em religião passados os anos eu me mudei para porto alegre fui morar na casa da minha madrinha e mais um vez eu fiquei encantado maravilhado com o congala que assim chamavam o altar de Umbanda o quadro de Iemanjá eu fiquei fascinado eu acho que ali foi a minha primeira identidade com a religião e acho que foi ali quando eu me deparei e aí surge curiosidade querer saber e daí quanto mais me explicavam sobre Umbanda eu ficava mais fascinado então essas são as referências que eu tenho de infância e juventude” (Entrevistado Oluchi)

Como já mencionado anteriormente a família de santo foi o público alvo desta pesquisa e esta se divide em várias casas de religião tanto em Lages como em Gravataí, mas pelas contingências vivenciadas pela pesquisadora e pela própria concepção da sociologia compreensiva adotada neste estudo seria impossível acompanhar todas as casas de santo que fazem parte nesta família. Reafirma-se que foram duas as casas em que os iniciados foram entrevistados e no decorrer também houve um desdobramento em outra casa em Gravataí (RS), por ser um dos filhos de

santo do patriarca desta família e deu na oportunidade de acompanhar todas as cerimônias que são realizadas durante uma “Quinzena” que aconteceu na sua casa por ocasião do sexto aniversário do pai de santo e como ele mesmo diz sua “*Mãe Iemanjá*” nasceu.

Um exemplo é Pai Oluchi um dos entrevistados que faz parte desta família de santo, mas como se diz na religião já é “*pronto*” – aquela pessoa que já tem o seu processo iniciação solidificado – durante a entrevista realizada na sua casa de religião denominada “Casa de Iemanjá com Ogun” localizada no Município de Gravataí relata que dentre seus iniciados que são doze ele tem apenas 3 acima de 50 anos, 03 entre 30 a 40 anos, 2 de 20 a 30 anos e 4 dos 15 a 20 anos.

Pai Oluchi:

[...] eu fico muito feliz, pelo mundo do jeito que está principalmente com o jovem que se dedica a religião eu acho que ele só tem a crescer só tem a adquirir conhecimento dignidade enfim não esta fácil eu sinto essa procura eu agradeço aos pais eu fico feliz com isso.

5.2.2 Os Orixás, as Hierarquias e a Ancestralidade

Plenamente, diretamente dos ancestrais como é que posso dizer esse apego vem diretamente dos ancestrais que vem do próprio pai de santo, mãe de santo. (Mãe Nubia).

Uma das questões das entrevistas revelou outra perspectiva de análise da construção da identidade étnica, assim, a questão indagava sobre como o iniciado percebia a relação que se estabelecia na família de santo. A partir das entrevistas e das observações etnográficas foi possível evidenciar que as religiões de matrizes africanas se sustentam a partir das hierarquias estabelecidas com base na representação da identidade dos orixás e na ancestralidade.

[...] o Batuque é uma religião que cultua doze orixás de ambos os sexos, com uma hierarquia por idade que vai do Bará, o primeiro, a Oxalá, o último. Há duas grandes classes básicas de idade: os “jovens”, do Bará até a Obá, e os “velhos”, que são principalmente a Oxum, a Iemanjá, e o Oxalá, este o mais velho de todos. O Xapanã, de certa está localizado mais para o lado destes do que o dos jovens. Há, porém, tanto entre os primeiros como os últimos manifestações “jovens” e “velhas” do mesmo

orixá. (CORRÊA, 1992, p.174).

Uma das entrevistas foi com uma Mãe de Santo que era filha de Pai Nyarai. Há que se fazer uma observação sobre as primeiras vezes em que a mãe auxiliava o Pai Nyarai em duas festas acompanhadas pela pesquisadora em seu terreiro antes da morte: percebeu-se, na ocasião, que apesar de ser bastante jovem a sua aparência já era de uma mãe de santo madura e pela maneira comprometida e profunda como assessorava o Pai Nyarai na condução dos rituais naquela noite, dava para intuir que ela seria sua sucessora.

Mãe Nubia:

Na verdade nós não passamos de mensageiros dos orixás. Passei tudo correto conforme fui ensinada e aprendeu conforme os nossos ancestral deixaram a doutrina ensinamentos então, eu vou querer que os meus filhos da santo daqui um tempo quando aceitarem o santo fizerem a obrigação deles que eles se aprontarem que sejam melhores do que eu como meu Pai Nyarai queria que eu fosse melhor do que ele então eu não quero , ninguém igual a mim eu quero que eles sejam melhor por isso que muitas vezes tem que ser chamada a atenção é como se tivesse conduzindo as crianças no crescimento que muitas vezes pai e mãe precisam chamar a atenção para eles não irem para caminho errado e na religião é a mesma coisa.

Dando continuidade a entrevista, indagou-se sobre como percebia o vínculo que se estabelecia na família de santo e se ela poderia falar um pouco sobre sua família de santo. No meio do diálogo, Mãe Nubia falou deste vínculo de identidade e fraternidade que se estabelece na família de santo, é uma relação que ela considera forte e diferente.

Mãe Nubia

[...] na verdade a religião [...] é uma família completa começa com o pai de santo a mãe de santo tem o avô o bisavô, tios, tias primos então pai já por ai se torna um vínculo familiar [...] é ensinado muito o médium que como tivesse sua própria família que o respeito entre o pai e a mãe de santo é o respeito que teria entre o pai carnal ou a mãe carnal porque é na seqüência um ensinamento que um vai passando para o outro e aquilo ali vem como hoje mesmo muita gente estranha pela idade que tenho pelos filhos que tenho. Eu tenho uns quase chegando na minha idade outros mais velhos do que eu e eles tem aquele respeito pela mãe como se eu fosse 20 30 anos mais que eles tem muito a aproximação que a gente dá uma liberdade como se fosse o anjo da guarda da gente, o orixá que faz com que a gente crie essa força e transmita.

A fala de Mãe Nubia ajuda a compreender como a identidade étnicorracial na religião de matriz africana se constrói. Evidenciou-se esta questão quando ela afirmou que os iniciados são mensageiros dos orixás e essa hierarquia é transmitida através da ancestralidade. Assim, a aprendizagem se dá levando em conta os conhecimentos que foram transmitidos aos ancestrais míticos na África pelos orixás e que através da tradição deve ser repassado aos iniciados com fundamentos que são interiorizados pelos mesmos e, estes passam a organizar sua vida e a representar papéis sociais a partir das características de cada um dos orixás.

Nesta perspectiva um autor é Erving Goffman (1985) em sua obra *A Representação do Eu na Vida Cotidiana*, argumenta que: a representação social é toda atividade de um indivíduo que se passa num período caracterizado por uma presença contínua diante de um grupo particular de observadores e que tem sobre este alguma influência.

Este autor enfatiza que para a representação social ser bem sucedida do ponto de vista dos observadores se faz necessário definir o conceito de fachada como sendo a parte do desempenho do indivíduo que funciona regularmente de forma geral e fixa com vista à definição da situação (GOFFMAN, 1985). [...] “portanto, a fachada, é um equipamento expressivo de tipo padronizado intencional ou inconsciente empregado pelo indivíduo durante a sua representação”. (GOFFMAN, 1985, p.29).

Segundo o autor para fins preliminares será conveniente distinguir e rotular duas partes padronizadas da fachada:

Primeiro o *cenário*, o autor entende como sendo a mobília, a decoração, a disposição física e outros elementos que são considerados pano de fundo que vão constituir o cenário e os suportes do palco para o desenrolar da ação humana executada, dentro e acima dele se for tomado o termo cenário como referente às partes cênicas de equipamento expressivo. (GOFFMAN, 1985).

O segundo a *fachada pessoal* está relacionada a outros itens de equipamento expressivo, aqueles que de modo mais íntimo identifica-se com o próprio autor e que naturalmente espera-se que o sigam onde ele quer que vá. Goffman argumenta que entre as partes da fachada pessoal podemos incluir os distintivos da função ou categoria, vestuário, sexo, idade e características raciais, altura e aparência, atitude, padrões de linguagem, expressões faciais, gestos corporais. Explícita, ainda, que

alguns destes veículos de transmissão de sinais como as características raciais não se alteram de uma situação para outra, haja vista que são fixos, por outro lado há aqueles sinais que são considerados pelo autor como transitórios como a expressão facial que pode mudar dependendo do momento da representação.

Goffman (1985) considera conveniente dividir os estímulos que formam a fachada pessoal em “aparência” e “maneira”, em consonância com a função exercida pela informação que esses estímulos transmitem. Assim, pode-se chamar de “aparência” aqueles estímulos que funcionam para revelar o status do social do ator e informam, também, o estado ritual temporário do indivíduo, ou seja, se ele está desenvolvendo uma atividade mais formal como: o trabalho ou atividade religiosa, como eu diria a partir da reflexão deste estudo, informal como uma recreação ou uma festa. Por de “maneira” são os estímulos que funcionam no momento para nos informar sobre o papel de interação que o ator espera desempenhar na situação que se aproxima e a expressão pode ser um indicativo de como o indivíduo vai proceder nesta interação.

Neste sentido, um iniciado na religião de matriz africana pode representar e a energia transformadora do Bará, as feições austeras de um guerreiro como Ogum, a ingenuidade e alegria dos Bêji, a generosidade de Odé, o ser vingativo como Otim quando a desagradam, a índole bondosa de Ossanha que é invocada nos caso de doenças, a instabilidade nas relações amorosas como Obá, o jeito ranzinza e vingativo do velho Xapanâ, a doçura de Oxum, ou ainda a tranquilidade e a sabedoria, sensibilidade de Iemanjá e Oxalá.

Neste sentido, vale salientar que cada um desses orixás tem uma característica relacionada aos elementos da natureza aos quais governa. Segundo Norton Corrêa (1992) são eles assim denominados:

Bará é o único que não representa nenhum elemento da natureza e é considerado o orixá mais semelhante aos humanos. É considerado senhor o dono dos caminhos e dos cruzeiros (encruzilhadas), simboliza o movimento, mudanças. Este orixá fica sentado numa casinhola junto às entradas que dão acesso à casa de Batuque onde se senta o Ogum Avagâ que também é velho e, esta característica faz com que os mesmos tenham uma relação muito boa. Ambos acompanham e controlam o movimento, fiscalizando as intenções dos que chegam. Como o senhor das chaves, dos portais, deve ter suas saudações e obrigações e cortes em primeiro lugar numa

cerimônia, assim os humanos garantem a segurança do ritual. Este orixá também é responsável pela boa abertura dos trabalhos, assim como para os negócios e vidas, destrancando caminhos e abrindo portas, ou ainda, trancando e fechando, dependendo dos merecimentos e das oferendas oferecidas. Segundo Corrêa (1992) esta ambiguidade na personalidade de Bará é que faz com que tenha sido associado com o diabo pela igreja católica e por pressão da sociedade branca. Esta, com sua visão dicotômica entre o bem e o mal não entendia como um orixá poderia representar o livre arbítrio a contradição, a contingência se for pensar sociologicamente, a dialética e as transformações.

Ogum é o orixá guerreiro da nação batuqueira, defende as leis e a ordem, representa todas as batalhas da vida humana e seu elemento é o ferro, e por consequência as artes manuais. Ele é considerado violento, representa na dança esta característica. Existe o Ogum moço, considerado cavaleiro, que é São Jorge e o velho é representado um guerreiro de armadura apoiado na espada. Pelo seu caráter de guerreiro, é muito solicitado quando se desejam vencer “demandas”, questões pendentes e casos com a polícia.

Iansã ou *Oiá*: Mulher guerreira, dona dos raios, dos ventos e trovões, tempestades e redemoinhos. Mulher de sexualidade intensa e assumida atua em todos os campos que envolvem o sexo. Corrêa afirma ainda que, algumas pessoas fazem distinção entre Iansã, considerada mais velha e Oiá, a mais jovem e, que ambas correspondem no sincretismo a Santa Bárbara.

Xangô o orixá do fogo e do trovão, senhor da justiça, é considerado um orixá vaidoso, que gosta de festas e comemorações, mas também é poderoso, bravo, impulsivo e facilmente e os filhos que o desobedecem jamais escapam de exemplar castigo. No ritual, o orixá tem um toque característico, o Alujá, que provoca a possessão em muitos orixás e quando chega à terra, vem dando sonoras gargalhadas. Este orixá é sempre lembrado, pelos fiéis do Batuque, em casos de difícil resolução e justiça, tendo em vista que suas atitudes são sábias e rígidas.

Bêji Corrêa explicita que os colocou nesta ordem logo após o Xango, pois muitas pessoas os consideram filhos deste orixá com o Oxum. Os Bêji no Batuque não são considerados orixás e sim são protetores das crianças e em seus altares são colocados, brinquedos infantis e guloseimas. Um aspecto relevante que Corrêa explicita sobre os Bêji é que nas estatuetas de gesso em que são scretizados com

Cosme e Damião é representado por dois homens e as de madeiras construídas nas casas de Batuque é um homem e uma mulher e são sexuados. O autor argumenta que estes e outros detalhes contribuem para demonstrar que a cosmovisão batuqueira, a despeito de todo processo de sincretismo e das pressões culturais conserva um substrato tradicional africano que eu chamaria de uma forte identidade étnica que sustenta e é sustentada pela hierarquia com vistas ao enfrentamento à visão ocidental.

O *Odé* e a *Otim* são um casal que nunca se separam e são muito unidos tanto que comem a mesma comida e sempre são representados por um casal. Nunca trocam de parceiros e por esta união estável sempre são tidos no Batuque como os únicos casais puros. Ode é caçador e vive nas matas e é representado por uma estatueta de um menino com arco e flecha nas mãos e vestindo penas, é tido como o orixá índio, mas suas características e atitudes em nada lembram os Caboclos da Umbanda. O santo católico associado à Odé é São Sebastião e tem fama de ser bondoso ao contrário de sua companheira que segundo Corrêa alguns a sincretizam com Nossa senhora de Mont'Serrat, ou ainda com santa Efigênia é má e se alguém faz algo que a desagrade, logo será vítima de suas dolorosas flechadas. Como estes têm poucos filhos humanos seu culto foi sendo esquecido.

Ossanha também chamado de Ossãe, Ossaimou Ossanhe está associado a São Roque ou São José e é considerado o orixá médico do Batuque. Considerado patrono dos deficientes, pois só tem uma perna e sua estatueta é assim representada. Alguns de seus Ossanhes, quando vêm ao mundo ficam dançando horas e horas pulando numa perna só, sem nunca colocar o pé no chão e é considerada uma atitude que prova a possessão, pois uma pessoa sem estar ocupada pelo orixá se cansaria facilmente. A este orixá pertencem todas as ervas medicinais utilizadas nos rituais de Nação, por este motivo é muito respeitado e cultuado nem todas as casas de religião de matriz africana. Pode-se dizer que Ossanha possui a solução para todos os problemas relacionados à cura dos enfermos tanto material quanto espiritualmente.

Obá está associada à santa Catarina, que na representação católica aparece como uma mulher com a mão numa roda cheia de lâminas aguçadas ao suplício ao qual teria sido submetida, mas as estatuetas feitas nas casa de Batuque apareceu com um facão nas mãos. É considerada esposa legítima do Bará, mas o traiu com Xango, pois guarda uma paixão por ele.

Xapanã Orixá dono da varíola e da lepra é também lembrado nas demais

doenças da pele e do apodrecimento do corpo, bem como de outras das doenças em geral. Segundo Corrêa (1992) é considerado pelo povo de santo como um velho, impertinente, ranzinza e vingativo e é muito respeitado pelo povo do Batuque, tanto que, em cerimônia ao som do canto deste orixá todos fazem reverência, levantando-se em sinal de respeito, pois ninguém se arrisca a ser vítima de sua vingança. *Xapanã* tem duas formas básicas, o velho e o moço. O velho é representado pelo Senhor dos Passos ou Cristo das Chagas e o moço chamado Sapatá, é o São Lázaro. Correa afirma que a partir da fala de uma de suas informantes, este orixá por ser considerado no sincretismo com Jesus Cristo e ter passagem (relação) com o (lomba) cemitério e o eguns (mortos) que são considerados muito poderosos e perigosos é tido como mais poderoso ainda. Esta consideração é feita, pois, no Credo católico, Jesus Cristo passou três dias entre os mortos e ressuscitou no terceiro dia e esta é a prova na concepção batuqueira de seu poder.

Oxum orixá que é uma das donas águas, principalmente as doces, rios lagos, lagoas, cachoeira, embora se manifeste na forma jovem, integra junto com Oxalá e Iemanjá, os três orixás considerados velhos. Existem três tipos de Oxum, a saber: Panda, a moça; Dimum, de meia idade; e a Docô, velha. A Pandá, vaidosa, faceira é associada a nossa senhora da Conceição, Dimum age como uma mulher de meia idade enquanto que a Docô é a Nossa Senhora das Dores. A este orixá feminino é atribuída a característica de ser dona do ouro, da quitanda, da riqueza, do casamento, o ventre, e a fecundidade e das crianças e por consequência da felicidade.

Iemanjá Mãe de todos os orixás é considerada a rainha dos mares e tudo o que se relaciona e ele, é associada a Nossa senhora dos Navegantes e também dona da maternidade, não é vingativa, mas gosta de ser respeitada, pois é uma conselheira, releva tudo, mas na quarta ou quinta vez que é desobedecida não tolera mais. Ela sempre espera a volta da pessoa e se esta não vem ela a chama. São poucas pessoas que pertencem a ela, pois não gosta de se apresentar no mundo, sendo que, quem anda com Iemanjá velha é Oxalá, pois Iemanjá moça não se casou, só namorou com Xangô.

Oxalá é o orixá supremo, o mais velho deles é considerado o “pai de todos”. Quando moços dançam com os outros orixás, mas se apresentam na sua forma idosa, alguns nem se movem, ficando abaixados, parados, no lugar. Explica-se esta condição tanto pela senioridade como pelo fato de serem cegos. Quando chega um

Oxalá velho os Oguns que estejam presentes ficam ao seu redor, pois, na mitologia dos orixás, são seus escravos. Um dos oxalás mais velhos e Oromiláia, Orumilá ou ainda Orumilaú, cego de tão velho é quem preside o jogo dos búzios (Ifá). Quem é chefe de casa de Batuque precisa ter este orixá sentado.

Cabe ressaltar, também, que estas características dos orixás não são apenas representadas nas feições quando os orixás ocupam os cavalos de santo, mas interiorizadas pelos iniciados a partir destas características do seu orixá - mesmo que como já mencionamos anteriormente no Batuque há um orixá que rege a cabeça de todos os seres humanos e outro que rege o corpo mesmo que estes não sejam iniciados.

Neste sentido, há a transposição, o médium acaba se tornando um orixá, há uma simbiose entre orixá e seus filhos, a ponto destes reorganizarem sua vida em função das interdições que são impostas por seu orixá, as cores de roupas que devem usar, os dias da semana que são mais propícios, por serem os dias das semanas dedicados ao seu orixá, ou ainda as cores do seu orixá. Esta observação nos remete às reflexões de Goffman, acima referidas, sobre a “fachada” e a “maneira”.

Assim ao fazer a opção pelo Batuque o iniciado deve procurar saber na religião de aprender sobre qual a comida seu orixá come, bem como os demais e o que ele próprio pode comer, pois há certas comidas que o iniciado não pode comer principalmente as que o orixá não come. Há interdições que interferem até no relacionamento do próprio casal, por exemplo, um casal em que os dois são da religião não mantém relações sexuais durante a quinzena em que são realizadas as cerimônias de obrigação. Com relação a esta questão, pode-se presenciar que o Pai de Santo de Pai Nyarai nos dias em que se seguiam diversas cerimônias fazia uma cama no chão do quarto do casal, pois sua esposa não poderia tocar nele principalmente na cabeça o que nunca pode ser feito quando a pessoa é iniciada. Assim ainda persiste a indagação de como é que se dá a aprendizagem de tantas coisas que se faz necessária para poder e seguir o fundamento do Batuque.

No diálogo com uma das entrevistadas sobre os passos que precisam ser dados, depois da tomada da decisão, há todo um processo de aprendizagem na religião de matriz africana que envolve diversos rituais. Por exemplo, é muito diferente de ser católico ir à missa, ser evangélico, ir ao culto não traz grandes modificações na vida dos praticantes, mesmo se considerarmos que as igrejas

evangélicas exercem um grau de coerção com relação aos crentes.

Ao passo que ser iniciado nas religiões de matriz africana, principalmente no Batuque envolve toda uma ritualística que interfere também na vida pessoal dos iniciados, que são diversos rituais, interdições que precisam ser vivenciadas cotidianamente. Portanto o processo de iniciação da religião de matriz africana é cheio de questões bem profundas a serem consideradas. Assim indagou-se sobre como acontece esse processo de aprendizagem?

Mãe Nubia

Eu procuro dar os ensinamentos pros meus filhos de santo como eu aprendi como era no passado, Como eu sei que era no tempo do meu avô como quando ele foi aprender como eu no tempo da minha bisavó eu pretendo seguir e levar o afro da maneira dos antigos e passei para eles como eu aprendi tanto que às vezes eles acham que eu sou uma mãe severa porque antigamente o lado afro era tudo escondido então você tinha que ter segredo e aquele que queria aprender tinha que ser curioso estar muito em cima.

A fala de Mãe Nubia explicita a importância dos ancestrais na construção dos conhecimentos religiosos do Batuque e neste momento ela faz referência a dois ancestrais; a primeira a bisavó de santo Emília Fontes de Araújo, conhecida como Yalorisá Emilia de Oió ela descendente de uma família nobre da África, faleceu em 1930 e deixou vários herdeiros de ritual.

Gostaria de recordar que esta ancestral foi aquela à qual Mãe Nubia se referiu quando fez o relato sobre o funeral de Pai Nyarai. Ela disse que na noite em que foram despachar na mata e no rio, as comidas, roupas e objetos de Pai Nyarai que sobraram do ritual da missa de Eguns, parecia um filme de terror onde galhos de árvores caíam, pombas e pássaros saíam de todos os lados e voavam sobre eles enfim. Falou ainda que, este é um momento especial, porém, muito forte, pois todos os ancestrais vieram receber o espírito de Pai Nyarai. Nesse momento, ela disse que reconheceu sua bisavó e tataravó de Santo, apesar de não tê-las conhecido pessoalmente.

O segundo ancestral ao qual Mãe Nubia se refere é o seu avô de santo, o patriarca desta família de Santo. Desde a primeira vez que conversei com ele a respeito do funeral de Pai Nyarai ele remetia sua fala sobre como se teria que viver a religião de maneira séria e sempre evocava a tradição e os conhecimentos ancestrais

precisavam ser retomados.

Ogechi

Na família de santo existe respeito principalmente pelos mais velhos, então os mais velhos são muito valorizados, nessa sociedade em que as pessoas mais velhas são desvalorizadas. Na religião afro, ela é a pessoa que tem mais conhecimento, mais valor e esse conhecimento impõe muito respeito.

Um aspecto que se considera relevante neste diálogo é o da tradição cultural, pois várias vezes Pai Sanjo reportava para a seriedade que era entrar para a religião e seguir as tradições culturais dos ancestrais como uma opção de vida. Segundo Pai Sanjo muitas modernidades implantadas em alguns terreiros fazem com que a religião dos orixás se enfraqueça e com muita propriedade afirma que muitos dos preceitos do Batuque tradicionais não foram salvaguardados e a energia vital que é transmitido através dos axés acaba acontecendo uma desarmonização do ritual.

Neste sentido, através das longas conversas que estabelecidas com Pai Sanjo, foi possível compreender um pouco do mundo das religiões de matriz africana o qual era desconhecido até então. E na interação constante com ele, teve-se acesso a documentos e orações antigas que são denominadas de axés. Teve-se, também, a oportunidade de realizar um trabalho de transcrição e digitação das orações, uma vez que Pai Sanjo pediu para fazê-lo e justificou que com a idade mais avançada quer deixar para seus filhos o registro do que, como ele mesmo diz, “só tem na cabeça”. Esta atividade, apesar de ter sido demorada e tomar algum tempo, foi de extrema importância para compreender as nuances do Batuque visto pelo lado de dentro. Isto tirou um peso, pois havia pensado que iria terminar a pesquisa sem conhecer, haja vista que são orações secretas que só foi possível o acesso a partir da construção de uma relação de confiança na perspectiva antropológica. Ele é muito respeitado pela família de santo que sempre lhe rendem referências por ser o patriarca sua família de santo. Neste sentido, algumas falas de um de seus filhos ilustram esta concepção.

Oluchi:

[...] a referência maior é o Pai Sanjo do Bará de onde nós todos viemos, mas ninguém faz nada sozinho então tem os irmãos que são muito importantes na hora da feitura de um iniciado, de um axé uma entrega, de um aprendizado, os sobrinhos a gente tem sobrinhos que são como se fossem filhos, os nossos irmãos e também temos afilhados, isso tudo regido

pelo pai então, na verdade todo mundo tem o mesmo pensamento e o mesmo fundamento e, assim, eu acredito que o vínculo que une a família de santo pode se tornar mais forte que o da família de sangue por exemplo no meu caso meu pai de santo eu adotei ele eu considero meu pai de santo como meu pai carnal então eu tenho mais respeito com ele como sempre tive e com os irmãos também.

Como já explicitado no início do capítulo, Pai Nyarai durante seus trinta e dois anos de atuação em Lages estabeleceu uma grande rede de relações que iam desde seus filhos de santo, clientes e a população principalmente dos que moravam no entorno do centro que participavam das sessões festivas. O mesmo deixou duas filhas e um filho de Santo três “prontos”, ou seja, já tem o seu processo de iniciação consolidados e que já possuem seus próprios terreiros e, que com sua morte tem intensificado sua atuação. Quando da realização da entrevista com esses filhos/as indagou-se sobre como era a relação que tinha com o finado Pai Nyarai, relação de tantos anos, enfim, como era Pai Nyarai o homem e religioso:

Mãe Nubia:

A minha relação com o Pai Nyarai como é que posso dizer muitas pessoas até podem estranhar porque eu não tinha totalmente a relação de santo era como se uma relação uma relação carnal pai e filha tanto que no dia a dia como no lado religioso era um respeito muito grande, a impressão que dava seria ser que eu nasci para ser filha de santo dele e ele para meu pai de santo que desde a gente se entendia no próprio olhar, não precisava falar se ele precisava de alguma coisa a ele só olhava. Deixar correr o olhar para mim eu já sabia o que ele queria dizer, tanto na parte religiosa como na vida pessoal porque a gente se entendia muito bem. Para não me magoar o que fizessem comigo era como se que fizesse com ele.

Eu com o Pai Nyarai assim eu tinha aquele ele era o meu pai mais eu me sentia como uma necessidade defender ele como ele me defendia também. Nós dois não era da mesma família nem da mesma mãe, pai carnal o nosso era aquele vínculo mesmo que veio da África que faz sangue correr nas veias o outro.

No diálogo com Naja, Cambone que assessora Mãe Nubia nos rituais, se torna relevante neste momento, ele fala a respeito da mediunidade e afinidade que ela tinha com a religião de matriz africana desde a infância e que o contato com as pessoas percebe-se um grande comprometimento desta mãe de santo com todos/ as que estão a sua volta, bem como uma grande afinidade com o pai dela já falecido. Enfim, ele conclui: “Assim oh! Depois da morte dele [...] Ela é a raiz dele. Hoje percebo que alguém tinha que continuar fazer a integração com seus filhos”.

Mãe Shakir outra filha de Pai Nyarai relata que a primeira vez que esteve na casa de Pai Nyarai veio ao encontro dela e de algumas pessoas que a acompanhava e os/as benzeu e em seguida fez uma pergunta a ela: se os remédios que o caboclo Tupinambá havia lhe receitado tinha lhe ajudado a se recuperar. Ela disse que ficou espantada, pois Pai Nyarai não há conhecia, e como ele sabia da situação que ela vivenciara em São Paulo alguns anos atrás por conta de alguns miomas no útero.

Ela relata ainda que naquele tempo estava de luto, pois recentemente sua mãe havia morrido. “Naquele tempo a gente usava luto, me lembro de uma saia preta e uma blusa de bolinha branca e depois de seis meses a gente foi aliviando o luto”. No outro dia ele disse a ela que trouxesse roupa própria, uma vez que para atuar como médium no centro ela precisava estar de roupa branca. Mais tarde ele me preparou na “nação”, pois na Umbanda já tinha feito os rituais necessários e enquanto ele viveu permaneci me dedicando e contribuindo como uma filha de santo deve fazer.

Njeri filha de santo de Pai Nyarai que ainda não tinha concluído todo o processo de iniciação para se tornar uma mãe de santo, mas que conviveu com Pai Nyarai durante os trinta anos em que viveu em Lages relata que Pai Nyarai se sentia muito feliz quando nas ocasiões em que havia alguma festa de obrigação ela ficasse durante todos aqueles dias em sua casa. “Desde *gente ele perdeu o falecido Nyarai, a gente ficou assim meio sabe assim meio perdido assim por falta dele, não pela religião! Que a gente tem você sabe a gente até hoje sente a falta*”.

Njeri:

Eu senti a morte do meu carnal que até hoje ele me faz falta, mais a morte do falecido Paulo, parece que eu senti mais! Acho que foi mais doída! Eu sinto os dois do meu lado espiritualmente, sei que nós estamos separados por dia, por ano, mais sei que um dia iremos ficar todos juntos.

E ela conclui – O sentimento é o mesmo, o filho que é amoroso com o pai carnal ele é amoroso com o pai de santo. Porém há filho que não é amoroso nem com o pai carnal e nem com o pai de santo.

Naja

Como eu acredito que tudo é equilíbrio existe um equilíbrio muito grande na família de sangue quanto na família de santo. Se a família de santo e vai

bem você tem uma grande estrutura um aparato para você ir correr atrás, se espiritualizar, se melhorar ajudar a se aprofundar até mesmo na religião e torna-se um boa base para se ir bem na família de sangue. É um equilíbrio que passa existir a partir dessa troca de energia se uma delas não vai bem e pode ter uma influencia sobre a outra, pois, há uma porta essa ligação entre a família de sangue o a espiritual.

O que ficou mais evidente em todos os diálogos que estabeleceu-se tanto nos dias em que se acompanhou as mais diversas cerimônias como nas entrevistas realizadas foi que os laços de solidariedade, que unem as famílias de santo são fortes, como também a identidade do grupo, ou seja, existe uma forte identidade étnicorracial.

5.2.3 A Vivência da Religiosidade Cria a Religião

O terceiro aspecto visibilizado nas observações ao participar das cerimônias, mas principalmente nos momentos informais, como citado anteriormente, faz parte do cotidiano das casas de religião de matriz africana, ou seja, na preparação de quinzenas que envolvem matança dos animais e posterior preparo, confecção de bolos e guloseimas para cerimônia de Bêji, organização da casa para a festa, a preparação dos ossés (oferendas) para os orixás, enfim uma série de atividades que envolvem o terreiro – e nas entrevistas realizadas de que a identidade étnica na religião de matriz africana é construída também, por vivências da religiosidade no cotidiano na família de Santo. Neste aspecto, torna-se relevante o pensamento de Simmel “Assim como não é conhecimento que cria a causalidade, e sim a causalidade que cria o conhecimento, não é a religião que cria a religiosidade, mas a religiosidade que cria a religião” (SIMMEL apud CIPRIANI, 2007, p.121).

A esse respeito Mãe Nubia relata que um dia fugiu do colégio para se benzer e que quando chegou ao centro e deparou com o Pai Nyarai, aquela imagem lhe impressionou, ou seja, os guias dele lhe chamavam a atenção, pois gostava de ver e que não contou para seu Mamello, porém ele sabia que ela gazeava aula. Afirma Mãe Nubia que depois de uma conversa com seu Mamello um umbandista que lhe acompanhou durante a sua infância toda, fez o seu processo de iniciação na Umbanda, o mesmo argumentou que tinha lhe trazido até aquele momento, mas

percebera que ela tinha uma ligação com o lado afro.

Mãe Nubia

Com seu Mamello quando terminei com 16 anos ai e dessa até desse bonito tem unia parte triste para mim, com 16 anos ele me passou pra meu do Pai Nyarai, ele fez porque sabia que tinha pouco tempo de vida. E também porque ele sabia que eu tinha sim lado pro Batuque e ele já percebia que eu tinha um lado pro Batuque porque não podia ver grão de milho porque eu ia ver a vida dos outros, e ele começou a me observar, nos meus gestos, o meu jeito todas as gurias trabalhavam as gurias com a saia branca um lencinho branco e guarda pó bem bonito, mas eu sempre tinha que ter uma saia, túnica e pano entrouxado como ele dizia, adorava uma touca, vivia colocando na cabeça e daí ele percebeu o lado afro e aonde que ele disse você tem parte com o tambor e o Batuque, antes ele disse assim - eu te trouxe até aqui estou te embalando que é como ele dizia e daqui pra frente você tem que seguir teu rumo você tem outro rumo eu não posso te dar outro ..Eu vou estar sempre por aqui. Ele até disse: - a época tudo certinho, enquanto eu não fizer minha passagem, mas vai ficar em boas mãos. Eu sei que o teu próprio anjo de guarda, teus orixás já te indicaram porque com 11 anos eu já gazeava aula para ver o Pai Nyarai trabalhar.

Mãe Nubia relata que começou a participar das atividades na casa de Pai Nyarai dois dias antes de completar os seus 17 anos. Ela entrou na semana em que aconteceria uma cerimônia de Batuque e pensativa relata que ninguém lhe preparou para esse momento e que entrou achando que seria apenas de Umbanda. Ela dizia “eu não podia ver um Batuque, mesmo não sabendo o que seria um Batuque, daí de repente me disseram o que ia ser uma festa do lado Oió e, como não compreendia muitas coisas, ficava atenta para aprender”.

Neste sentido, Mãe Nubia explicita:

[...] aquele que queria aprender tinha que ser curioso estar muito em cima da mãe de santo pai de santo estar muito junto e tinha que descobrir muitas vezes com atos porque [...]. Era muito difícil eles responder perguntas para a gente e eu aprendi e a gente como diz metendo a cara, curiosa eu quero aprender e chegava mais o que é isso, o que o senhor está fazendo e tinha que chamar de “senhor” porque você não existia .Eu nunca chamei Pai Nyarai era só pai simplesmente pai e, chegava e dizia pai porque você está torrando esse milho?

Relata ainda que na mesma semana, na sexta feira, Pai Nyarai iria fazer suas obrigações por ocasião do aniversário do seu Xangô. Na hora ela disse que ficou meio sem entender nada, que chegou na sexta feira um outro iniciado que lhe disse: tudo teria que acontecer na hora marcada e que é preciso estar tudo preparado

antes da cerimônia começar. A cerimônia do corte seria nesta noite de sexta feira em que o Pai Nyarai iria deitar para Santo – fazer as obrigações para o santo - Foi neste dia que conheceu seu avô de santo que não conhecia ainda, pois entrou na segunda feira no terreiro e na sexta feira já enfrentou a obrigação dos orixás e, assim entrou de cabeça, desde o início, colocaram-me na cozinha de santo, ajudando a fazer os pratos dos santos.

A religião não cria a religiosidade que engendra religião ela antecede a religião e por isso não pode ser chamada de religião. Transcende a religião e fundamenta, mais nem por isso pode ser reduzida a mera infraestrutura subjetiva da religião objetiva. Religiosidade é aquele fenômeno religioso que habita as profundezas da alma e que ainda não pode ser chamada de religião, aquele fundo profundo que pulsa na alma da pessoa religiosa um não-lugar insondável onde podemos encontrar a religião enquanto ela não é religião. (PIERUCCI, 2010, p. 104).

Pierucci enfatiza que, em diversas passagens dos textos de Simmel, este autor aponta para o fato de que são apenas alguns seres humanos que são verdadeiramente religiosos e que são poucos os que têm a capacidade de fazê-lo. São, principalmente, os seus textos em que ele compara religião e a arte, que este aspecto fica mais visível. Pierucci acredita que o autor fica preso a uma fenomenologia se não se define nem por uma sociologia da religião e muito menos por uma psicologia social da religião. Apesar desta crítica que Pierucci faz a Simmel, considera-o sensível as diferenças entre os seres humanos.

Neste sentido Pierucci explicita:

[...] uma das experiências fundamentais de toda religiosidade é, repito, a diversidade da qualificação religiosa das pessoas. Assim como nem toda pessoa possui o carisma para provocar em si um estado de transe ou êxtase religioso, nem toda pessoa tem o carisma para manter contínua e constantemente na vida cotidiana aquele habitus moral especificamente religioso que garante a certeza da graça salvífica. (PIERUCCI, 2010, p. 106).

Ogechi um dos entrevistados traz uma fala que é esclarecedora a esse respeito:

Natural (mente), não existe um manual pra você entrar na religião e pra você estudar, então isso é uma grande vantagem, porque a religião sempre foi muito perseguida e se existisse algum manual ele seria queimado, então

ela acabaria e a iniciativa é quem entra vai aprendendo com alguém que quer ensinar geralmente seu pai ou sua mãe vai ensinar, vai aprendendo com o tempo com o pai e quando tiver maturidade você vai para outro local e vai iniciar tudo de novo, vai continuar o que teu pai passou e ela vai se perpetuar e o objetivo não é ser a maior religião do mundo, uma vez que não tem o objetivo de ser a mais rica, ser a mais poderosa, o objetivo da religião é a caridade, o amor ao próximo, o desenvolvimento principalmente no caráter do ser humano. Então a filosofia da religião é uma filosofia que está dentro do conhecimento universal, do conhecimento popular; ela não está contra nenhuma lei do homem e nem de Deus, pelo contrário ela reforça todas as leis.

Frente a este depoimento, talvez caiba, aqui, ampliar um pouco a reflexão, retomando contribuições de Simmel. Segundo Martelli, para Simmel há três âmbitos da vida na qual estariam mais suscetíveis a verificação constitutiva dos símbolos religiosos e, em especial, a idéia de divino que é o objeto de referência principal do sentimento religioso subjetivo. A saber: Natureza e religiosidade; O homem e a própria sorte; a religião como forma da realidade.

O primeiro é o *relacionamento humano com relação à natureza*, Simmel propõe tornar compreensível o processo de objetivação da religião, delineando a idéia de Deus como criador do mundo a partir do problema da causalidade vista em sua infinitude, isto é, assumida sob o “apriori” religioso e o resultado não constitui um elemento sobreposto, mas uma conexão que brota do processo cognoscitivo, ou seja, ações e reações internas e externas que se expressam de forma interativa a responder que seria Deus.

O segundo é *O homem e a própria sorte*, Simmel observa a ampla variedade de comportamentos humanos em relação á própria sorte. O comportamento dos homens e mulheres pode ser vivenciado de maneira que as ações passem exprimir reações sem que estas interfiram na concepção de como estes percebem a religião. Assim uma pessoa pode ser fatalista, rebelde, otimista ou desesperado, descontente ou satisfeito, e a despeito destes adjetivos pode ser completamente irreligioso ou profundamente religioso.

O terceiro *A religião como forma da realidade*. Nesta perspectiva, Simmel também sustenta que a religiosidade pode dar a forma própria a relações sociais, originariamente não-religiosas. Argumenta este autor que certas condições, como enfrentar o perigo pela pátria, o patriotismo carrega-se de uma tal intensidade emotiva a ponto de assumir uma tonalidade religiosa, que, em casos normais, não

poderia ser adquirido em virtude da lei ou do costume.

Oluchi:

É tem que ter muita dedicação acima de tudo gostar porque religião é vida. Assim, não deixa de ser uma universidade a religião e ela é aprendida no dia-a-dia muito eu deixei de ir a festas para fazer o axé e muito eu deixei de diversão lazer porque tinha obrigação de religião então na verdade a gente tem que se dedicar mesmo é claro que eu cuido muito eu tenho diversão e lazer e tenho profissão e tenho vida, mas a religião sempre vem em primeiro lugar e nem um pouco isso me atrapalhou porque eu sempre gostei de querer aprender de fazer o correto então a cada dia a cada axé feito era um aprendizado.

Naja

[...] eu passei não a conviver, e nem ser influenciado, foi mais uma convivência, não influencia, passei a conviver diretamente com os centros de Umbanda e nações africanas, que tinham nas proximidades e assim oh muitas benzedeiros muitas curandeiros que moravam na época muitas falecidas como o Pai Nyarai de Xangô a conhecidíssima Madame Rosa o falecido Mamello conhecido assim pelos seus remédios, pelas suas práticas espirituais.

Martelli argumenta que este Simmel antecipa a pós-modernidade, na medida em que dá a entender que o sagrado, fé, piedade, misticismo, religiosidade, difundidas na vida são formas justamente presentes na mesma sociedade, em que há variada gama de realidades sócio culturais. Estes aportes nos trazem importantes contribuições para avançar no aprofundamento e compreensão das vivências e experiências da religião e religiosidades na construção da identidade étnicorracial dos sujeitos. Os três âmbitos sugeridos por Simmel dão certamente boas chaves para pensar na influência da religião de matriz africana na construção da identidade étnicorracial.

5.2.4 Identidade étnica na religião de matriz africana

Houve outros aspectos relacionados à construção da identidade étnicorracial dos iniciados que chamaram a atenção nas observações que se seguiram durante o

processo de acompanhamento das duas casas de religião além da influência de experiências religiosas na infância, do exercício de papéis e da vivência religiosa em si, faz-se necessário pontuar alguns outros aspectos.

O primeiro aspecto diz respeito ao próprio estímulo étnicorracial em si. Continuando na análise a partir do centro de Pai Oluchi, nota-se no Centro dele um forte predomínio numérico de negros, quando ele afirma que dos seus 12 iniciados 08 são negros, 03 são brancos e 01 é indígena. Percebeu-se claramente no diálogo informal estabelecido com Pai Oluchi que ele incentiva os jovens negros a se tornar iniciados na religião e da necessidade de um retorno de um envolvimento maior da população negra com a religião.

Ortiz em sua obra a Morte Branca do Feiticeiro Negro argumenta que “o processo de embranquecimento, assim como o de empobrecimento, resultam das próprias transformações sociais. É por causa delas que este processo se reproduz, com cores regionais nos diversos pontos do país” (ORTIZ, 1999, p. 48). Existe, no entanto, a possível interferência da liderança religiosa.

Oluchi

Embora hoje eu veja que esta ficando muito maçante também mais uma vez o pessoal esta voltando pra nação o pessoal quer status na religião esta procurando só pra status pra dizer que é pronto mas na realidade não tem fundamento nenhum isso é uma situação delicada hoje tu vê ai é o “branco” a gente vai a festas com paramento eles mesmos se entregam ontem eles não tinham nada hoje tem casa (Religião) . E na verdade não é assim não é de uma hora para outra que tu te apronta na religião tu tem que ter um aprendizado você tem que ter anos de trabalho de casa para poder chegar amanhã e dizer eu estou pronto na religião. Hoje eu sinto isso novamente.

Por outro, lado na casa de religião de seu pai de santo, conforme diálogo estabelecido com o mesmo, há uma mescla entre brancos e negros e indígenas com uma pequena incidência maior de brancos. O patriarca desta família de santo enfatiza que dos 14 filhos e filhas que aprontou durante mais ou menos 40 anos, como pai de santos 07 são brancos, 05 são negros e 02 descendência indígena. De fato, em uma das longas conversas em sua casa em Gravataí onde me hospedava nos dias em que aconteciam as cerimônias de Batuque afirmou: - “Deus e a religião não tem cor O meu Deus é o que vivo o sol que me aquece, o ar que respiro a comida que como, O Meu Deus é tudo”! Pai Oluchi, no entanto, conforme foi possível observar,

demonstra um esforço de reação contra esta tendência. Como mencionado anteriormente, na casa de religião em Lages, observou-se que dos 13 entrevistados 08 eram negros e 04 brancos e 01 desce de indígena o que evidencia uma adesão maior de negros ou de afrobrasileiros envolvidos com as práticas de religião de matriz africana.

O segundo aspecto diz respeito aos iniciados que possuem outras identidades, além da religiosa e numa sociedade mediada pelo sistema capitalista; os mesmos têm as mais variadas profissões. Dentre as profissões dos iniciados entrevistados há enfermeiro/a, jornalista, empregado/a doméstico/a, cabeleireiro/a, caixa de supermercado, funcionário/a público/a, engenheiro/a, profissionais liberais e, ainda há aqueles/as que trabalham em casa. Em conversas informais ou mesmo nas entrevistas indagou-se se eles comentavam no seu local de trabalho sobre sua confissão religiosa; a grande maioria afirmou que mantém em sigilo e apenas as pessoas muito próximas sabiam, pois como há ainda um grande estigma com relação à religião afro eles temem serem prejudicados no ambiente de trabalho. Frente a esta limitação manifestada, resta, no entanto, a indicação de que na medida em que este estigma for superado, mediante uma maior consciência da liberdade e diversidade religiosa, a opção religiosa falada no ambiente de trabalho poderá oferecer novos sinais para uma presença mais assimilada da identidade étnicorracial.

O terceiro aspecto que se faz necessário explicitar é com relação à questão de gênero. Há um envolvimento maior de mulheres do que de homens e também a uma incidência de homossexuais. Acredita-se ser por que na religião de matriz africana a opção sexual do iniciado não é tida como algo impuro ou considerado como um desvio de conduta. O que se pode perceber é que na hierarquia religiosa das casas acompanhadas, eles são reconhecidos em sua dignidade humana e não sofrem constrangimento algum, nem tampouco são impedidos de serem iniciados ou de assumirem cargos religiosos na hierarquia.

O quarto aspecto está relacionado ao envolvimento dos iniciados com o carnaval. No início de fevereiro de 2010 quando a pesquisadora retornou do Amazonas para fazer a pesquisa de campo nos meses de fevereiro e março soube de um desfile de carnaval na sexta feira daquela semana, no bairro da habitação, citado no início no primeiro capítulo como sendo um bairro atualmente com forte concentração de população negra, organizado por uma das duas escolas de samba

existentes no bairro, pois o município de Lages nos últimos anos não tem investido no carnaval de rua e os envolvidos neste evento dizem que não há interesse por parte do poder público local por ser o prefeito de confissão religiosa evangélica e não ver com bons olhos festividades como esta.

O que aos olhos da pesquisadora soa como uma contradição, pois há uma grande festa tradicionalista na cidade chamada Festa Nacional do Pinhão que organizada pelo município e na qual há grandes shows nacionais e regionais, bem como muitos bailes. Neste sentido, dá a impressão de que o desconforto com relação ao carnaval está relacionado à idéia de que esta festa que, tem forte presença da população negra, não seja tão digna a ponto de ter apoio do poder público.

Retornando ao relato do dia do desfile, a pesquisador e sua amiga chegaram ao local e perceberam que apenas alguns blocos haviam passado, em seguida passou a escola e para sua surpresa o tema era sobre religião: na comissão de frente vieram moças vestidas de bruxas com um caldeirão; como madrinha de bateria era uma iniciada da casas de religião estudada, ela cantava o enredo e dançava como se estivesse no terreiro. Foi bastante emocionante, principalmente com a sutileza e o respeito com a religião que ela demonstrava. Na ala das baianas desfilou uma senhora que acompanhou Pai Nyarai durante muitos anos, seu braço direito na condução da casa de religião com relação a questões de ordem prática. Dando continuidade a descrição do desfile em cima de um carro alegórico estava um filho santo do finado Pai Nyarai. A fantasia do mesmo era alusiva a vestes de Xangô, parecida com a roupa que se usa nas festas de Batuque. Num outro momento em sua casa ele falou que fez esta roupa especialmente para o desfile, uma vez que as usadas nos rituais não poderiam ser usadas nesta ocasião.

Num último carro vinha uma matriarca negra filha de santo de Pai Nyarai. Esta senhora a bem pouco tempo estava muito mal de saúde e então a família de santo lhe ajudou a fazer algumas obrigações e uma festa para seu orixá. Ela se recuperou visivelmente a ponto de estar no carro alegórico.

Retomar o pensamento de Santos [...] explicitado no segundo capítulo torna-se relevante, neste momento, a identidade étnica que se constitui em três processos básicos: a diferenciação, a auto-referência e o reconhecimento.

A diferenciação como um processo de auto-afirmação do grupo, em que

acontece o processo de separação entre o nós e os outros que contrariamente ao que acontece no processo de exclusão o eu e o outro se espelham, se aproximam e se distanciam, mas sem se excluir.

O autor utiliza o pensamento de Max Weber ao dizer que a auto-referência é um sentimento de pertencimento, e o considera como um momento espetacular da criação da identidade, ou seja, os mitos de origem, os rituais e os símbolos, a orientação a valores, a história partilhada como soma de partilhas originais, que justificam uma pertença identitária. (SANTOS, 1995).

O reconhecimento também é elemento fundamental para a política de identidade no que diz respeito à dignidade das identidades culturais, sob duas perspectivas: reconhecimento e identidade, pois ela opera sob dois aspectos. Na perspectiva Taylor e Honeth o sujeito precisa ao mesmo se reconhecer e ser reconhecido socialmente como fazendo parte daquele grupo étnico. Neste sentido, a religião de matriz africana torna-se fator fundamental no conhecimento e reconhecimento da identidade étnicorracial. Assim sendo, no Brasil internalizando a concepção weberiana, a comunidade política – nação – está entrecruzada pelo sentimento de pertencimento religioso desenvolvido pelos negros em que há nos ritos e mitos as lembranças de um passado comum. Inspirado nesta referência de Weber pode-se inferir que há perspectiva de um futuro promissor em que as religiões de matrizes africanas e a ciência se reconheçam reciprocamente e façam as pazes.

5.3 SE A RELIGIÃO DE MATRIZ AFRICANA E CIÊNCIA FIZESSEM AS PAZES?

O embate sobre religião e ciência povoa as mais diversas esferas da vida contemporânea e não apenas as discussões acadêmicas. Um exemplo que demonstra bem essa máxima é uma propaganda que recentemente me chamou a atenção: para vender um produto de mídia uma grande empresa multinacional fez uma chamada colocando em cheque algumas concepções. Através de frases que colocavam em cheque a mudança de paradigma com relação a algumas concepções ligadas a grandes temas de discussões da sociologia, bem como de outras áreas, aquela empresa buscava relacionar-se com o seu público. Dentre as muitas frases soltas no ar com

imagens impacientes eram: “E se homem mais poderoso do mundo fosse negro?” e a outra era: É se ciência e religião fizessem as pazes? Estas duas frases me chamaram a atenção, pois tocavam nos dois temas religião e relações étnicorraciais que ao longo de minha trajetória acadêmica tem me acompanhado de forma instigante e reflexiva. Simmel argumenta que a solução para este impasse que persiste historicamente seria:

[...] De que a religião se descubra de novo a si na vida particular, mas imediata, que é para o homem religioso justamente o seu ser, a colocação natural e a formação da sua existência interior e exterior, em vez de ser o mundo transcendente da representação, que ela moldou a partir de si, tal como as formas puras do pensamento engendram as metafísicas racionalistas. (SIMMEL. 1909 p.5)

Marahaba um dos entrevistados foi médium num centro espírita e acompanhou um estudo teórico e empírico de uma técnica chamada Apometria que serve para orientar as pessoas de como entra no mundo extra físico, ou seja, como entender as dimensões da matéria e energia; matéria e espírito. Esta investigação foi empreendida pelo médico José Lacerda de Oliveira em Porto Alegre e como encontrou resistência em um centro de espírita mais tradicional, ele desenvolveu esta técnica primeiramente num centro de Umbanda.

Durante a entrevista ele faz uma contextualização sobre a origem da filosofia que neste momento nos auxilia na confirmação do que, de certa forma, Simmel aponta em sua teoria sociológica sobre a superação do impasse entre religião e ciência. A partir desta análise de que todas as religiões de hoje têm como matriz principal a filosofia.

E a filosofia partiu de onde? Surgiu do xamanismo, e sua origem se deu a 35.000 de anos atrás na era paleolítica em que os homens e mulheres viviam ainda em agrupamentos, não tinham estrutura neuronal nenhuma tinha só o tronco cerebral que era estimulado apenas para necessidades básicas como sobrevivência alimentação e procriação.

À medida que homens e mulheres se dispuseram a observar várias situações é que se começou a aprender, só que para cada clã que existia na época se destacava a pessoa que ficava observando mais as coisas e começando, assim, o processo do conhecimento. Geralmente quem observava era fisicamente mais fraco, pois os demais se dedicavam a caça. Dessa forma, ao observar coisas o ser humano começou

a desenvolver a inteligência e com o passar do tempo os clãs foram perdendo a característica da força dando mais ênfase a inteligência mesmo se compreender esse processo na sua totalidade.

A partir deste período do desenvolvimento sócio-histórico e antropológico do ser humano, ele cria a necessidade do conhecimento e ao longo do processo de transformação do ambiente em que vivia se estabelece uma separação entre um conhecimento de cunho religioso e outro conhecimento prático da vida que se fundamentou inicialmente na compreensão do cotidiano. Surge, assim, a história do conhecimento em que o religioso observa a relação entre as diversas estações do ano com a mudança de tempo, o que tinha a ver aquela tempestade com aquele momento que estavam vivendo?

Marahaba conclui

Hoje nós não (se tem) muita coisa diferente e só que hoje nos não temos tempestade de chuva, nós temos tempestade de informação. O cérebro humano é bombardeado por um monte de coisas e ele em dado momento se sente sobrecarregado e quem é que busca para orientá-los.

Ele enfatiza que atuando com este modelo exploratório empírico denominado Apometria serve para entrar em contato com o mundo extra-físico, da mesma forma que as religiões têm em sua vida o xamanismo que outrora tinha a incumbência de combater os seres espirituais malignos. Essa mesma visão de xamanismo nos tem atualmente em todas as religiões e foi o que ele encontrou ao longo desses anos estudando.

Marahaba

As patologias sinalizam para nós que se você submeter uma pessoa a uma metodologia de qualquer desses meios dogmáticos seja mais conservador, mais progressista, - católico, judaico, hinduísta, espírita, religiões de matrizes africanas enfim, todas têm a proposta de aproximar o ser humano do que é divino, podemos pensar na etimologia da palavra religião que vem do latim "*religare*".

Assim é possível através de passe mediúnico num centro espírita, numa casa de religião de matriz africana, numa igreja evangélica ou ainda em um movimento da igreja católica a renovação carismática, ou mesmo com oração pessoal ao final da missa em que há imposição das mãos a pessoa passa de um estado modificado para

um estado alterado, pois há uma harmonização na pessoa através da imposição das mãos.

Atualmente há uma crescente preocupação da ciência contemporânea em não invalidar aquilo que é feito pelos religiosos/as e apresenta um conhecimento que passa dar um embasamento para religiões visando assegurar o equilíbrio das pessoas, através do passe. Um exemplo são os estudos de bio-energia que se torna possível saber qual é a energia deste ser, o que ele faz e como interage com as energias que estão a sua volta.

Segundo Martelli se faz necessário fazer uma distinção entre o relacionismo de Simmel e o relativismo, pois este está relacionado a uma não relação entre as várias formas culturais ao passo que naquele existe uma articulação que assume sobre os princípios os conteúdos da experiência sensível. Assim, este autor afirma que na perspectiva explicitada por Simmel o mesmo material sensível é assumido sob formas diferenciadas a saber: a religiosidade e a causalidade que dão vida a duas esferas culturais distintas à religião e à ciência. Por este prisma, este importante estudioso da religião supera as concepções materialistas e positivistas e conclui que a religião e a ciência passam a fazer parte do mesmo lado da moeda, tendo o mesmo fundamento ontológico em uma não pode se opor a outra.

Se a religiosidade se entender assim como uma forma em que a alma humana vive e se compreende a si e a existência - uma forma, de resto, de exigências muito fortes e de ideais trans-subjetivos, como o modo de pensar mais ingênuo a pretende conceber só a partir de uma legislação extrínseca - então é óbvio que não pode haver conflito com a ciência. (SIMMEL, 1909, p.4).

A partir deste enfoque foi realizado um questionamento a um dos entrevistados que é engenheiro químico e atua em uma grande empresa nesta área. Foi solicitado a ele falar a respeito da relação profissional e acadêmica na área da química e a sua religião como se processa, já que sua aproximação foi em virtude da curiosidade da infância e da adolescência. Ele relatou que seu interesse por estudar química e se tornar um profissional na área da química foi: “os medicamentos que o bisavô fazia, eu o via preparar os medicamentos durante dias extraíndo os extratos, fazendo misturas e aquilo me chamou atenção; eu queria saber mais a fundo como se processava aquelas reações, como ele tirava os extratos, como ele curava o povo.”

Ogechi:

Existem inclusive africanos chamados de coroados que são os homens da química das reações. Vivemos num universo, e ele está sendo explicado pela química e a física, seu ciclo, qual a constituição da matéria, mas isso já foi nos falado antes mesmo de os estudiosos chegarem a esta conclusão atual. Já os pais de santos e xamãs se referiam anos como luzes, isso é tão verdade que há comprovação: os aceleradores de partículas quando colididos com a matéria termina em luz, então estamos certos, quando nos centros espíritas ministramos os passes, pois eles energizam e harmonizam os corpos espirituais, a ciência está descobrindo que a harmonização dos corpos é salutar para a mente. O que acontece hoje é a confirmação das coisas que os nossos antepassados sem conhecimento científico falavam “cuidem das plantas, da água, dos animais, do ar puro para respirar, só assim terão água pura para tomar e alimentos variados e assim ter uma vida tranquila e sem doenças”. Hoje temos conhecimento para pedir a população colaboração, tanto é que na religião afro as oferendas são feitas nas cascatas, nos rios, nas matas, em agradecimento aos elementos da natureza. Hoje tem até trabalhos de doutorado relatando que a terra é viva e ela responde aos gestos do homem e este sendo obrigado a mudanças devido às tragédias climáticas que estão ocorrendo em toda a terra, vão ter que escutar os pais de santos e xamãs sobre o que tem que fazer, porque está acontecendo e explicar a causa, se ela está na atitude dos homens que mexeram nos animais, na mata porque tudo esta interligado. Os pais de santo falam que nós somos um só ser, hoje a ciência e a física quântica falam disso que o mundo em que vivemos é criação da nossa mente, então se existe guerra é porque o ser humano ainda vibra e gosta de guerra, de sangue e morte. A partir do momento em que o ser humano voltar-se para as religiões e orar, ele vai ler o que está escrito “amai o teu irmão como a ti mesmo”, porque se amar seu irmão como a si mesmo, você não vai querer dar um tiro nele. E assim com sabedoria ela educa o homem, e chegou aos dias de hoje, só que o homem moderno desprezou tudo isso de cuidar da sua granja, não precisava cuidar da água e hoje ele está vendo que chegou o momento que tem água pra tomar. Então estas pessoas começaram a serem ouvidas pela sociedade, então se abrem fóruns para escutá-las acerca de seus conhecimentos e que estes supostamente cheguem até as academias, acreditava-se que as academias tinham este conhecimento e não é verdade, porque acreditava-se que a terra teria 4,5 bilhões de anos e a ciência determinou que o universo tem 15 bilhões de anos, que Deus criou este universo e o homem na terra. A vida na terra tem um segundo, ela corresponde apenas a um segundo desse tempo todo em que o homem chegou a um estágio. Hoje se diz que é um estágio de tecnologia avançada sem recursos e quando começaram a chegada destes recursos? Eles surgiram depois da revolução industrial, como se curavam os doentes? Como ele vive? A humanidade está aí, então tudo isto serviu para o homem chegar a este estágio, não existiam medicamentos, como eles se curavam? A alimentação deles era melhor ou pior que a de hoje? Hoje é pior. Então é isso que a humanidade atual tem que perceber e a religião tem que estar ligada a natureza, a religião afro sempre.

Neste momento da entrevista, indagou-se sobre possibilidade de uma comprovação científica com relação aos diversos aspectos relacionados aos rituais desenvolvidos nas religiões que têm como fundamento o xamanismo, principalmente as religiões de matrizes africanas e Ogechi, respondeu com muita propriedade que há

muitos trabalhos científicos comprovados. Exemplificou dizendo que no terreiro é feito um passe de energia, é dado passe na água. E que quando a água recebe um passe energético, altera completamente sua estrutura física se analisada antes e depois do passe visualiza os cristais reorganizados. Quando a pessoa toma uma água energizada e após uma normal, ela sente uma grande diferença em seu organismo. Então quando uma pessoa vai ao terreiro e recebe um passe, ele tem a função de harmonizar todo o seu organismo. O passe ajuda a harmonizar as perturbações que ela esteja apresentando.

Neste sentido, fez-se outro questionamento se a pessoa precisaria estar presente no terreiro para receber o passe? Ou se ela poderia receber este passe à distância e, assim ser curada.

Ogechi:

Desde criança eu via minha avó, minha bisavó rezar por um tio meu que estava lá no Paraná, faziam uma corrente que chegava até lá e ele era curado. Elas diziam ah! Vamos orar por fulano de tal que está longe e doente [...] e a pessoa recebia a energia. Hoje existe um teorema na física quântica que é o maior drama dos físicos modernos e estudiosos, que diz “o átomo é a menor partícula que constitui os corpos, está em tudo que você vai medir”, então pensou em medir o átomo que está lá e isto tira o sono dos pesquisadores, mas isto reforça o que nossos pais e mães de santos falam que a nossa oração está onde você imagina e se imagina que está ao lado de uma pessoa doente, ela vai receber esta oração e se sua enfermidade necessitar de cirurgia ela será descartada, ou qualquer outra situação que você deseja harmonizar. Isto é uma complicação muito grande que a física está descobrindo, coisas que já são faladas há muito tempo pelos nossos pais de santo.

Para finalizar a entrevista que estava intimamente ligada à construção subjetiva de sua identidade, no caso deste entrevistado, percebeu-se que se entrecruza a identidade étnicorracial com identidade religiosa e identidade de classe. Assim, ficou evidenciado que foi a vivência mística a partir de fundamentos das religiões de matriz africana na infância que o levou a construir uma identidade de classe. A partir desta perspectiva, indagou-se se seria um possível retorno volta à África?

Ogechi:

[...] avalie como é que aquele povo chegou a isso sem ter recursos, sem tecnologia moderna? Através de oração, de Fé, de toque, metalização, então é nossa mente que faz tudo, inclusive o mundo atual. Se nossa mente estiver equilibrada, ela atrai coisas boas, do contrário atrairá coisas negativas.

O pensamento de Cuche toma relevância para ser retomado neste momento “Toda cultura é um processo permanente de construção, desconstrução e reconstrução” (CUCHE, 1996, p.137), entretanto, este autor argumenta que identidade cultural pode ser entendida como um processo de construção, desconstrução e reconstrução social, que emerge no interior dos contextos; e é a partir deles que os atores sociais fazem suas escolhas e que a identidade relacional não se produz em um grupo cultural isolado, mas sim nas interações entre os grupos, preocupa-se também com a noção de identidade e cultura e de como esses conceitos se entrecruzavam.

O único método para romper este círculo infernal que me reporta a mim mesmo é restituir ao outro através da mediação e reconhecimento, de sua realidade humana, diferente da realidade natural. Ora, o outro deve efetuar a mesma operação. A operação unilateral seria inútil porque o que deve acontecer só pode se efetivar pela ação de ambos. Eles se reconhecem, reconhecendo-se reciprocamente (FANON, 1983, p. 177).

Portanto, com relação à religião de matriz africana o reconhecimento de que elas foram os fundamentos sócio histórico e cultural do Brasil, pois como já referido no terceiro capítulo é impossível alguém se reconhecer e ser reconhecido como brasileiro sem compreender a construção das relações raciais no Brasil e isto implica em perceber como os sujeitos foram ao longo da construção da nação brasileira construindo subjetivamente uma identidade étnico/racial, através de processos permeados pelos diálogos interreligiosos.

5.4 O DIÁLOGO INTERRELIGIOSO COMO MEDIAÇÃO IMPORTANTE NO PROCESSO DE CONSTRUÇÃO DE UMA NOVA IDENTIDADE NACIONAL

Pensar o diálogo interreligioso implica na superação de muitos paradigmas com relação às religiões de matrizes africanas que estão postos na sociedade como um todo e em especial no Brasil. Cabe ressaltar que se as grandes guerras na humanidade tiveram além do viés econômico o étnicorracial e religioso, ou seja, todas as guerras passadas, presentes empreendidas na humanidade foram travadas tendo em vista o não reconhecimento das diferenças étnicas e a intolerância religiosa, pode-se lembrar de algumas só para exemplificar: Os conflitos entre palestinos e judeus; alemães e judeus na Segunda Guerra Mundial, há dez anos nos Balcas, no Afeganistão e mais recentemente o conflito na Líbia e diante de tudo isso a presença nada lendária dos homens bombas. Estes são conflitos que a humanidade vivenciou e vivencia de maneira explícita e que precisam ser superados.

No Brasil a construção da identidade nacional brasileira se deu de maneira complexa e ao mesmo tempo contraditória, inicialmente a partir de uma perspectiva homogeneizante com base na brasilidade e na ideologia do branqueamento. Esta perspectiva eurocêntrica de conceber o Brasil via na religião católica como sendo a única capaz de trazer a salvação eterna, haja vista que vinha de uma cultura – a européia – considerada símbolo de superioridade que levaria o Brasil à construção de nação sólida que influenciou decisivamente o imaginário cultural e religioso do país.

Parafraseando Florestan Fernandes e utilizando o seu conceito de etiqueta racial à brasileira em que durante muito tempo revestiu a discussão sobre a questão racial no Brasil, está sendo superada tendo em vista as discussões empreendidas a chamou uma etiqueta racial a brasileira em que por mais que evidencia a intolerância com relação a religiões de matrizes africanas, estas não são explicitadas publicamente pela maioria das pessoas, há um silêncio que precisa ser quebrado.

Há uma etiqueta do silêncio implícita que diz respeito às religiões de matrizes africanas no Brasil. Pode-se perceber esta questão nas entrevistas, pois 90% dos entrevistados disse não falar que é de “*religião*” e em outros espaços sociais aos quais frequentam e até mesmo na família em que apenas um membro faz a opção por seguir esta religião, quase não toca no assunto, ou ainda a sua confissão religiosa que

não é reconhecida é como se fosse invisível.

A mídia contribui muito para que este fato ocorra, pois em um dos programas que está sendo exibido aos domingos no horário do almoço em que Ana Canen chamaria de feira de cultura, apesar de ter um enfoque na cultura negra, onde o negro é visto como sendo bom na música, futebol, artista e músico, jogador de futebol, sambista. Entretanto, para aqueles que lutam por políticas que promovam a dignidade da população negra, isto já deveria ter sido superado no Brasil. Num dos programas que foi ao ar recentemente, o enfoque foi sobre as religiões e a apresentadora recebeu em seu palco regado de muita música, samba no pé grupos de cantores de diversas confissões religiosas e no final de uma delas em que um dos grupos cantava e homenageava os orixás, ela pediu a eles que falassem sobre sua confissão religiosa. Eles prontamente atenderam apresentando-se um de cada vez, “eu sou espírita, sou evangélico, sou católico” e quando chegou a vez de dois jovens, eles simplesmente disseram “*eu vou lá para abrir os meus caminhos*” e a apresentadora também endossou o que haviam dito. Esse relato mostra como a religião de matriz africana tem sido não reconhecida ao longo da história do Brasil: Com um silêncio! Indiferença e intolerância.

Outro exemplo de intolerância com relação a religiões de matriz africana são ataques desferidos tanto pela mídia impressa e falada por outras religiões principalmente as Evangélicas Neo Pentecostais. O relato vivenciado pela pesquisadora quando do acompanhamento a uma das sessões de Umbanda em Lages auxilia na compreensão e endossa o argumento exposto.

No retorno das sessões ou festa de religião que geralmente vão até tarde esta utilizou os serviços de táxi de uma pessoa que já era de sua confiança, sendo que, ele a acompanhou em quase todos os deslocamentos que precisou fazer a fim de estabelecer uma maior aproximação do tema estudado.

Em um dos dias em que este senhor a conduzia a pesquisadora para uma festa de Quimbanda em homenagem a Maria Mulambo na casa de Mãe Núbia ele disse “*tenho um livro que pode ajudar na sua pesquisa professora*”. Tratasse de um livro ele havia ganho do pastor da igreja que freqüentava de um livro que é de autoria de Edir Macedo denominado “*Orixás, caboclos & Guias, deuses ou demônios*”? Este autor tem uma forte liderança na Igreja Universal do Reino de Deus trata a religião de matriz africana, os orixás e entidades como se fossem demônios

que estão prestes a tomar a vida das pessoas para si a fim de levá-las para o fogo eterno do inferno.

Este tipo de conduta de intolerância religiosa subsiste em muitos lugares no Brasil. A superação para a compreensão da religião de matriz africana como espaços de reconhecimento da identidade étnicorracial dos sujeitos para que reflita mais amplamente sobre a identidade nacional brasileira. Assim, novos olhares do imaginário social e religioso redirecionaram as religiões de matrizes africanas fazendo-as conhecidas e reconhecidas.

Ao longo de todo o processo de pesquisa em que a pesquisadora interrogou-se sobre as possíveis influências ou contribuições das religiões de matriz africana na construção das identidades étnicorraciais, por diversas vezes o pensamento se voltou ao o grande malefício causado pela histórica dominação dentro do campo religioso, tendo uma só religião como religião oficial e as demais sobrevivendo à margem, e para o grande benefício que pode ser entrevisto hoje por um crescente esforço e abertura para o diálogo interreligioso.

Como já explicitado no primeiro capítulo o contato com o trabalho desenvolvido pelo o Programa Gestando o Diálogo Inter-religioso e o ecumenismo – GDIREC – faz parte do Instituto Humanitas Unisinos – IHU ligado a esta universidade percebeu-se que este programa tem todo um trabalho social ligado ao diálogo interreligioso com atividades de pesquisa e extensão na área da discussão, teorização do diálogo interreligioso e com uma concepção de respeito e reconhecimento das diferenças, assim como as diferentes religiões atuando como um guarda chuva para outros projetos. Conhecer este grupo e acompanhar algumas de suas atividades de líderes religiosos de diferentes religiões, que acontece periodicamente com o objetivo de fazer o diálogo inter-religioso foi umas das questões que de início mais fascinou.

Assim no decorrer dos estudos sobre a religião e construção da identidade étnica dos sujeitos se teve a oportunidade de conhecer duas publicações dentro da própria Universidade. A primeira é um artigo escrito por Adevanir Aparecida Pinheiro e José Ivo Follmann em 2006 e o segundo é um capítulo de livro publicado por José Ivo Follmann, também em 2006. Estes autores/as explicitam a concepção de que não há necessidade do sujeito passar pelo sacrifício, a imolação e o não reconhecimento de sua própria identidade ao fazer a opção pelo diálogo

interreligioso [...] Trata-se de um ato de solidariedade, ou melhor, de reconhecimento solidário. Ninguém é obrigado a renunciar à sua identidade, mas sim, é preciso zelar pela mesma, cada vez mais, no sentido de fazer da interação e participação com o outro, algo sério. (PINHEIRO e FOLLMANN, 2006, p.18-19).

O diálogo proporciona sempre um ambiente propício para o conhecimento e reconhecimento dos outros, dos diferentes, sendo ao mesmo tempo importante oportunidade para o cultivo e afirmação da própria identidade religiosa. O diálogo inter-religioso, quando bem cultivado, em todas as faixas etárias, certamente poderá livrar as nossas sociedades de muitas perigosas fobias. “Triste seria se na ausência ou fragilização de diálogo o “mundo das religiões e religiosidades” não passasse de um melancólico cacoete ou reforço da violência e agressividade, quando não o seu estimulador.” (FOLLMANN, 2006, p.28).

É no reconhecimento das identidades étnicorraciais que existe a real possibilidade de uma autêntica democracia racial através do diálogo, já não mais como “mito da democracia racial” cultivado sob a sombra da dominação cultural e religiosa, mas a partir da compreensão de que as religiões de matriz africana se construíram no Brasil a partir de processos étnico/raciais dinâmicos que não se limitaram a reprodução do passado, mas desconstruíram e reconstruíram no Brasil e influenciaram na construção da identidade nacional brasileira.

CONSIDERAÇÕES, CONCLUSÕES E PERSPECTIVAS

Ao finalizar esta análise teórica, tecerei algumas considerações que, para mim, foram fundamentais para redirecionar meu olhar como pesquisadora, com relação à sociologia e em especial sobre as relações raciais e as religiões de matrizes africanas no Brasil.

O cientista social não pode ficar preso a ortodoxias teóricas, que se pretendem verdades absolutas, mas precisa transitar entre as várias teorias, considerando, assim, a análise das macro e micro estruturas. Ao levar em conta esse entendimento, percebi o quanto o pensamento de Marx e de Weber foram fundamentais para uma ampliação da minha compreensão a cerca dos fenômenos sociais. Marx em sua análise argumentava que as estruturas sociais são determinadas pela economia, uma vez que vivemos em uma integração subordinada através da divisão social do trabalho. Por sua vez Weber interpretava as ações sociais de forma não linear, onde a história passava a ter uma gama de possibilidades e, dessa forma dava ênfase às ações dos indivíduos. Considerados clássicos, o pensamento desses autores se complementavam e permeavam as diversas análises sociológicas contemporâneas, através da construção de categorias teóricas consideradas atuais.

Contudo, não se pretende retomar em forma resumida todo o pensamento desenvolvido ao longo do texto dos quatro capítulos desta tese. A minha opção é por pontuar algumas **considerações** gerais e a **conclusão** principal que se pode tirar deste processo de pesquisa e, ainda, sinalizar para algumas perspectivas de **continuidade** na investigação.

CONSIDERAÇÕES

Primeira Consideração: Em primeiro lugar, o fato de meus últimos estudos terem sido na área da sociologia e o fato de a minha identificação profissional a de

uma pedagoga fizeram com que, ao trabalhar o campo empírico, houvesse, de minha parte, mais uma preocupação pelos processos de construção da identidade étnicorracial dos sujeitos, do que a pretensão de realizar um tratado na área da religião, ou, mesmo, na área da religião de matriz africana.

Segunda consideração: Um aspecto que muito chama a atenção são os fortes vínculos que se estabelecem em nível de família de santo, no cultivo das relações entre pai (ou mãe) de santo e os filhos (e filhas) de santo. São verdadeiras redes que se constituem, às vezes assumindo dimensões internacionais e que em muito antecedem as atuais redes sociais virtuais (de internet). Talvez possam passar a ser reforçadas pelas facilidades de comunicação destas últimas. Um exemplo desta comunicação e articulação das religiões de matrizes africanas é o Superior Órgão Internacional de Umbanda, dos Cultos Afros e a Rádio Voz dos Orixás que funciona pela internet e possui estúdios em Lages (SC), Balneário Camburiú (SC), Osasco (SP). Esta rádio é ouvida em muitas cidades brasileiras, bem como no exterior em países como Argentina, Uruguai, Japão, Alemanha, Austrália.

Terceira consideração: faz referência a expressão marcada por uma vivência pessoal, ou seja, a “pontada no peito” como um pré-aviso da notícia da morte de Pai Paulo. Este termo foi colocado no texto, mas, depois, por uma autocensura acadêmica, resolvi retirá-lo. No entanto, seguindo o conselho do orientador, que achava importante usá-lo, retomei a decisão de deixá-lo isto explicitado no texto. Agora estou convencida que trazer este fato pessoal para a reflexão ajudou a avançar no entendimento da proposta central da tese. O cotidiano religioso afro está povoado destas percepções, talvez “extra-sensoriais” (ou, ao menos fora do nosso domínio racional...) e elas fazem parte da conversa do dia a dia... (Isto está, aliás, muito bem explicitado em diversos momentos nas interlocuções registradas nesta pesquisa, como, por exemplo, revela o diálogo com Dona Njeri, com sua mãe e com o filho Olabisi).

Entendi também a importância explicitar melhor a influência do Espiritismo Kardecista neste meio e na cultura brasileira. Na pergunta sobre relação das religiões de matriz africana com a identidade étnicorracial e a identidade nacional, este tipo de comunicação para além dos controles normalmente aceitos em nossa racionalidade deve ser, sem dúvida, levado em consideração.

Neste sentido atualmente a proposta da transdisciplinaridade avança, neste

sentido, abrindo novos horizontes na prática acadêmica de produção ou organização do conhecimento. A prática transdisciplinar, para além da riqueza das disciplinas e da relação entre as disciplinas, realça a importância das percepções cognitivas que transcendem os limites disciplinares. (FOLLMANN, 2005).

Quarta consideração: Refere-se à minha primeira ida à casa de Pai Sanjo, que depois de duas horas de conversa eu fiz menção de ir embora, uma vez que achava ter bastantes informações e não queria ser inconveniente. A surpresa foi a insistência de Pai Sanjo em me convidar a ficar, mencionando que havia demorado em vir desde o nosso primeiro contato e que agora não deveria ter pressa, pois, ele não tinha pressa. Trata-se de importante traço étnicorracial cultivado no meio religioso de matriz africana.

Quinta consideração: Faz referência, em diversos momentos ao catolicismo e também são visibilizadas práticas católicas no meio dos rituais da religião de matriz africana e através das falas de seus seguidores. Isto se manifesta quando algumas práticas católicas são inclusive consideradas obrigatórias para os religiosos seguidores de Umbanda e também se manifesta em orações católicas predominando no ritual fúnebre coordenado por Pai Sanjo. Isto revela em primeiro lugar, evidentemente, o resultado de séculos de domínio religioso católico no campo religioso num contexto em que esta religião era a religião oficial que impunha aos africanos recém chegados seus dogmas como sendo os verdadeiros e demonizando assim, as práticas religiosas de matriz africanas.

Sexta consideração: Como foi mencionado no capítulo IV, faz referência um aspecto que se considera relevante nestes diálogos é o da tradição cultural, pois várias vezes os praticantes de religião de matriz africana se reportavam para a seriedade que era entrar para a religião e seguir as tradições culturais dos ancestrais como uma opção de vida. Este ponto me levou a realizar algumas reflexões a cerca do conceito de cultura e como este se entrecruza com o reconhecimento da identidade étnicorracial dos sujeitos vivenciada dentro das religiões matriz africana.

Sétima consideração: Faz referência sobre outro ponto significativo para mim, que posso me considerar uma iniciante nos estudos de religião, ficou claro que não poderia estudar religião de matriz africana sem estudar as interfaces existentes entre esta religião e o Espiritismo e o Catolicismo. Devo confessar que quando meu orientador fez referência de que eu devia me dedicar também pensar sobre as

fronteiras entre as religiões eu pensei comigo mesma: eu quero me dedicar a estudar religião africana, não as outras, mas, hoje percebo o quanto meu pensamento estava equivocado naquele momento.

CONCLUSÃO

Sem querer extrapolar dos limites do alcance dos dados empíricos trabalhados nesta pesquisa, mas lendo-os no horizonte dos demais estudos trazidos para dentro da discussão neste texto, podemos dizer que os dados levantados neste estudo vêm reforçar as conclusões de que há no Brasil uma possível transição de uma identidade nacional homogeneizante e desqualificadora das diferenças étnicorraciais para uma construção de identidade nacional que reconhece as diferenças étnicorraciais e as casas de religião de matriz africana como um destes espaços de resistência à exclusão vivenciada pelos negros através de suas práticas que fazem com que os sujeitos se reconheçam e se sejam reconhecidos como praticantes de religião.

As conclusões principais que podem ser sintetizadas a partir da pesquisa realizada concentram-se nos três recortes temáticos que privilegiamos nas entrevistas: a forte interação das crianças no convívio ritual (pedagógico) das práticas religiosas; o exercício dos papéis hierárquicos e especializados na religião e sua relação com a hierarquia dos Orixás; e a própria vivência cotidiana da religiosidade.

Em primeiro lugar, no que diz respeito à interação das crianças, a partir da análise das entrevistas e das observações de caráter etnográfico realizadas, evidenciou-se a presença significativa das crianças no cotidiano das casas de religião de matriz africana e foi possível explicitar a influência das experiências da infância na construção da identidade étnicorracial dos praticantes de religião de matriz africana, mais especificamente nas famílias de santo, que fizeram parte desta pesquisa.

Neste sentido, conclui-se que as vivências das crianças que constantemente estão envolvidas com as atividades ligadas à religião de matriz africana, com seus pais ou responsáveis, fazem com que a criança entre em contato com experiências nas quais ela imita os adultos e ao imitar passa a fazer uma reelaboração psicológica constante, internalizando ações que por vezes estão acima de sua capacidade

intelectual e emocional. Apoiamo-nos no pensamento de Vygotsky, quando fala que no desenvolvimento cultural da criança, todas as funções psicológicas superiores aparecem duas vezes: primeiro no nível social, entre as pessoas (interpsicológica), depois no nível individual, no interior da criança (intrapsicológica). Portanto, torna-se fundamental a figura do mediador/a no desenvolvimento e aprendizagem da criança. Evidenciou-se também que 90% dos entrevistados tiveram experiências na infância ou com o Kardecismo ou com a Umbanda e só posteriormente fazem suas obrigações no Batuque.

Isto tudo, no entanto, não é tão evidente e são compreensíveis e oportunas as políticas de afirmação desenvolvidas atualmente pelo Estado brasileiro. Foi possível, por exemplo, visibilizar, dentro dos limites da pesquisa, que há atualmente presença significativa de jovens que se tornam iniciados nas religiões de matrizes africanas, mas, pude perceber também que 90% dos entrevistados não fala que é de “*religião*” e em outros espaços sociais aos quais freqüentam e até mesmo na família em que apenas um membro faz a opção por seguir esta religião, quase não toca no assunto, ou ainda fica a sua confissão religiosa não é reconhecida é como se fosse invisível. Parafraseando Florestan Fernandes no conceito etiqueta a racial brasileira que ele elaborou eu diria “há uma etiqueta do silêncio” implícita que diz respeito as religiões de matrizes africanas. Também pode-se perceber que dos iniciados que foram entrevistados e constituíram família atualmente tem filhos e estas crianças estão vinculadas a instituições educacionais não manifestam que são de “*religião*” de matriz africana no ambiente educacional.

Conclui-se que, mesmo com as políticas de ação afirmativas atuais no campo educacional atuais que visam ao reconhecimento das diferenças étnicorraciais tais como a Lei 10.639/03 que trata do Ensino de História e Cultura Africana e Afrobrasileira no Currículo Oficial e o Plano Nacional de implementação das Diretrizes Nacionais para Educação das Relações Étnicorraciais no Brasil mostra-se que ainda existe muita dificuldade para conviver com as diferenças culturais e, instituições educacionais ainda se continua a silenciar diante de situações que fazem de seus alunos - crianças, adolescentes e jovens - alvos de discriminação, transformando-se estas instituições em espaço onde se consolidam estigmas. A pesquisa mostra um claro descompasso entre importantes aprendizados culturais (religiosos) nas Casas de religião, mas que não repercutem nas instituições de ensino

(ou seja: não encontram eco nestes meios.).

Em segundo lugar, no que diz respeito aos orixás, às hierarquias e à cultura da ancestralidade, a pesquisa ajuda a afirmar que a identidade étnicorracial se constrói na religião de matriz África. Isto está evidenciado pelo fato diversas vezes retomado de que os iniciados são mensageiros dos orixás e essa hierarquia é transmitida através da ancestralidade. Assim, a aprendizagem se dá levando em conta os conhecimentos que foram transmitidos aos ancestrais míticos na África pelos orixás e que através da tradição, devendo ser repassado aos iniciados com fundamentos que são interiorizados pelos mesmos e estes passam a organizar sua vida e representar os seus papéis sociais, a partir das características de cada um dos orixás.

Lembramos Goffman (1985) quando se reporta à representação social como toda atividade de um indivíduo que se passa num período caracterizado por uma presença contínua diante de um grupo particular de observadores e que tem sobre este alguma influência.

Este autor enfatiza que para a representação social ser bem sucedida do ponto de vista dos observadores se faz necessário definir o conceito de fachada como sendo a parte do desempenho do indivíduo que funciona regularmente de forma geral e fixa com vista à definição da situação, “portanto, a fachada, é um equipamento expressivo de tipo padronizado intencional ou inconsciente empregado pelo indivíduo durante a sua representação”. (GOFFMAN, 1985, p.29).

O que ficou mais evidente em todos os diálogos que estabeleci tanto nos dias em que acompanhei as mais diversas cerimônias como nas entrevistas realizadas foi que os laços de solidariedade, que unem as famílias de santo, são fortes, como, também, a identidade do grupo, ou seja, existe uma forte identidade étnicorracial, que vai muito além da fachada.

Em terceiro lugar, no que diz respeito à vivência cotidiana da religiosidade, nas entrevistas realizadas constatou-se, também, de forma bastante evidenciada, que são as vivências religiosas no cotidiano (a religiosidade vivida) que impulsiona a religião da matriz africana e, por sua vez, a identidade étnicorracial. Ou seja, a identidade étnicorracial encontra na religiosidade no cotidiano das famílias de santo importante alimento para se constituir. Neste aspecto, fez-se relevante, para mim, o pensamento de Simmel, quando escreve: “Assim como não é o conhecimento que cria

a causalidade, e sim a causalidade que cria o conhecimento, não é a religião que cria a religiosidade, mas a religiosidade que cria a religião”. (SIMMEL 1902, p.173).

Vou usar uma frase do patriarca desta família de santo (Pai Sanjo) quando ele faz uma referência à percepção dos segredos, a partir da cosmovisão das religiões de matriz africana: “*o segredo está posto, é só perceber!*” Concluo que é preciso olhar hermeneuticamente para a realidade sócio-histórica e cultural e para o quadro teórico, ou seja, na interpretação dos conceitos e teorias não se pode privilegiar o quadro teórico em detrimento do quadro empírico e, não se pode olhar o campo empírico sem o quadro teórico. O segredo é conhecer o estranho e estranhar o conhecido como argumenta Roberto Cardoso de Oliveira em sua obra “*O trabalho do Antropólogo*”.

A pesquisa desenvolvida teve como questão central a religião de matriz africana enquanto fator importante no conhecimento e reconhecimento da identidade étnicorracial. Foi referida diversas vezes a concepção weberiana de comunidade política – nação – e o papel da religião. Vimos que no sentimento de pertencimento religioso desenvolvido pelos negros, são expressas, através dos seus ritos e mitos, as raízes e lembranças de um passado comum, de um componente fundamental na composição do processo de construção da identidade nacional.

PERSPECTIVAS

Atualmente há uma crescente preocupação da ciência contemporânea em não invalidar aquilo que é feito pelos religiosos/as e apresenta um conhecimento que possa dar um embasamento para religiões visando assegurar o equilíbrio das pessoas, através passe mediúnico. Um exemplo são os estudos de bio-energia que se torna possível saber qual é a energia deste ser, o que ele faz como interage com as energias que estão a sua volta. Talvez estejamos vivendo tempos em que a ciência e a religião criem canais de mútuo reconhecimento e possam fazer as pazes.

Portanto, com relação à religião de matriz africana o reconhecimento de que elas foram os fundamentos sócio-históricos e culturais do Brasil, pois, é impossível alguém se reconhecer e ser reconhecido como brasileiro, sem compreender a construção das relações étnicorraciais no Brasil. Muito já se refletiu e estudou sobre isto, mas existe ainda um grande caminho a percorrer e este caminho, sobretudo, se

torna largo e complexo, no atual momento de reconhecimento das identidades étnicorraciais no Brasil. Assim o diálogo interreligioso, por um lado, e as práticas da Interdisciplinaridade / transdisciplinaridade, por outro lado, são condições fundamentais para que aconteçam os avanços promissores com os quais muitos sonham.

A problemática da etiqueta do silêncio com relação às religiões de matrizes africanas no Brasil precisa ser enfrentada em dois níveis: num primeiro nível Como diria Florestan Fernandes, “precisamos deixar a etiqueta racial à brasileira” e, abrir uma discussão ampla envolvendo a sociedade como um todo; e num segundo nível e no campo educacional, deve-se assumir a implementação da Lei 10. 639/03 que trata da inclusão no currículo oficial da rede pública e privada a História e Cultura Africana e Afrobrasileira. A partir dos conhecimentos que outrora foram construídos de forma equivocados sobre a religião de matriz africana devem ser desconstruí-los e reconstruí-los na perspectiva do reconhecimento de que esta religião influenciou a construção da identidade nacional brasileira na inter-relação com a identidade étnicorracial dos sujeitos.

Entretanto, as instituições educacionais em suas matrizes curriculares devem questionar a fragmentação do conhecimento, permitindo assim, a intersecção das várias áreas do saber, com vistas a uma reelaboração da prática educativa. Reelaboração essa que passa por uma reorganização dos tempos e espaços escolares, e um planejamento coletivo, onde os educadores possam reavaliar a concepção de conhecimentos e os encaminhamentos metodológicos do fazer pedagógico. Esta reavaliação de concepções do conhecimento traz à tona a necessidade refletir sobre uma dimensão interdisciplinar e transdisciplinar na formação do educador/a.

Muito ainda resta por se dizer e aprofundar, neste campo de pesquisa. Estou convencida de que se trata de um tema de grande interesse e a análise aqui feita não foi mais do que “abrir um caminho” e mostrar que as religiões de matriz africana foram se construindo no Brasil a partir de processos étnicorraciais dinâmicos que não se limitaram há reprodução do passado, mas se desconstruíram e reconstruíram e influenciaram na construção da identidade nacional brasileira.

REFERÊNCIAS

- ANTELO, Raul. **Identidade e representação**. Florianópolis: UFSC, 1994.
- AMADO, J.; FERREIRA, M. (Org.). **Usos & abusos da história oral**. R. J.: Ed. FGV, 1999.
- ATAÍDE, Sebastião. **O negro no planalto lageano**. Lages: Prefeitura Municipal, 1988.
- AUGRAS, Monique. **O duplo e a metamorfose: a identidade mítica em comunidades nagô**. Petrópolis: Vozes, 1983.
- BHABHA, Homi K. **O local da cultura** Belo horizonte: Ed. UFMG, 1998.
- BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpretações de civilizações**. São Paulo: Pioneira, v.2. 1971, p. 240.
- _____. **As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpretações de civilizações**. v.1. São Paulo: Pioneira, 1971.
- BERGER, Peter L.; LUCKMANN, Thomas. **A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento**. 6ª ed. Petrópolis: vozes, 1985.
- BERGER, Peter L. **O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião**. São Paulo: Paulinas, 1985.
- BERMAN, Marshall. **Tudo que é sólido desmancha no ar. Aventura da modernidade**. 16 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.
- _____. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.
- BRENNAN, Bárbara A. **Mãos de luz: um guia para a cura através do campo de energia humana**. São Paulo: Pensamento, 1987.
- CACCIATORE, Olga G. **Dicionário de cultos afros-brasileiros: com origem das palavras**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Atualizada, 1977.
- CANDAU, Vera M.; ANHORN, Carmem T. G. **A questão didática e a perspectiva multicultural: uma articulação necessária**. XXIII Reunião anual da ANPEd, 2000.

- CANEN, Ana. Multiculturalismo e formação docente: experiências narradas. **Educação realidade**. Porto Alegre: vol. 24 n. 2 jul/dez, 1999, p. 88-102.
- CARDOSO, Fernando H. **Negros em Florianópolis. Relações sociais e econômicas**. Florianópolis: Insular, 2000.
- CARNEIRO, Edison. **Religiões negras: notas de etnografia religiosa; Negros brancos: notas de etnografia religiosa e de folclore**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1981.
- CASHMORE, Ellis. **Dicionário de relações étnicas e raciais**. São Paulo: Summus, 2000.
- CIPRIANI, Roberto. **Manual de sociologia da religião**. São Paulo: Paulus, 2007.
- CONFERÊNCIA mundial contra o racismo, discriminação racial, xenofobia e formas conexas de intolerância. **Jornal rede saúde**. São Paulo: n. 23, mar. 2001, p. 11-15.
- CORRÊA, Norton F. **O Batuque do Rio Grande do Sul: antropologia de uma religião afro-rio-grandense**. Porto Alegre: Editora Da Universidade.
- COSTA, Sérgio. **Etnicidade como identidade pós-nacional. O fim da mestiçagem e a etnização das identidades políticas no Brasil**. Porto: VI Congresso Luso-afro-brasileiro de Ciências Sociais, 2000.
- CUCHE, Denys. **A noção de cultura nas ciências sociais**. Bauru, SP: EDUSC, 1999.
- CUNHA, Henrique. **Textos para o movimento negro**. São Paulo: EDICON, 1992.
- DELUMEAU, Jean. **As grandes religiões do mundo**. 3ª ed. Presença.
- DURKHEIM. **As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália**. Tradução: Carlos Alberto Ribeiro de Moura.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. **Antropologia social da educação: contribuições em antropologia, história e sociologia I**. Rio de Janeiro: Campus, 1978.
- FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.
- _____. **Pele negra, máscaras brancas**. Rio de Janeiro: Fator, 1983.
- FIORI, Neide A. **Rumos do nacionalismo brasileiro nos tempos da segunda guerra mundial: o “nacional” e as minorias étnicas “inimigas”**. Caderno de Sociologia. Porto Alegre: vol. 4, 1993, p. 131-144.

_____. **A cultura luso-brasileira ameaçada? Controvérsias dos tempos da segunda guerra mundial. Dinâmicas multiculturais, novas faces novos olhares.** Lisboa: Edições do Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa. 1996, p. 621-630.

_____. **Homogeneidade cultural brasileira: estratégias governamentais sobre o Estado Novo.** Cadernos de Sociologia. Porto Alegre: nº Especial, 1995, p. 209-226.

FOLLMANN, José I. O desafio transdisciplinar: alguns apontamentos. **Ciências Sociais Unisinos.** São Leopoldo: 2005.

_____. Identidade como conceito sociológico. **Ciências sociais Unisinos** São Leopoldo: vol. 37, nº. 158, jan/jun., 2001.

_____. *O mundo das religiões e religiosidades: alguns números e apontamentos para uma reflexão sobre novos desafios.* In SCARLATELLI, Cleide; STRECK, Danilo; FOLLMANN, J.Ivo. **Religião, Cultura e Educação.** São Leopoldo: Editora Unisinos, 2006, pp. 11-28

_____. Por onde caminham as religiões e religiosidades, hoje: notas para uma reflexão sobre a “secularização encantada”. WACHHOLZ, Wilhelm (org.). **O Luteranismo no contexto religioso brasileiro.** São Leopoldo: Editora Sinodal, 2007, p. 09 -26

FOLLMANN, José I.; LOPES, José, R. (Org.). **Diversidade religiosa, imagens e identidade.** Porto Alegre: Armazém Digital, 2007.

FRASER, Nancy; HONNETH, Axel. **Redistribucion o reconocimiento?: um debate político-filosófico.** Frankfurt: Morata/Paideiap, 2007.

FREYRE. Gilberto. **Casa grande e senzala.** Rio de Janeiro: Editora Record,1988.

GIDDENS, Anthony. **Modernização reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna.** São Paulo: USP, 1997.

GATTAZ, A. C. Melo. **Neho-História: história oral em debate.** São Paulo: nº.0, jun., 1998.

GOFFMAN, Erving. **A representação do eu na vida cotidiana.** Petrópolis: Vozes, 1985.

GOMES, Maria Aparecida LIZ, Renilda Aparecida Costa. **Momentos de visibilidade dos afrodescendentes em Lages e suas inter-relações.** Negros em Santa Catarina, Florianópolis: Atilênde, 2006.

GONÇALVES, Luis Alberto, de Oliveira, SILVA, Petronilha B. Gonçalves e . **O jogo das diferenças.** São Paulo: Autentica, 1998

HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade.** 2 ed. Rio de Janeiro: PD&A, 1998.

HASENBALG, Carlos A. **Discriminação e desigualdades raciais no Brasil.** Rio de Janeiro: Graal, 1979, p.24-26.

_____. Desigualdades sociais e oportunidade educacional. **Cadernos de pesquisa fundação Carlos Chagas.** São Paulo: n.º 63, nov. 1987.

JOAQUIM, Maria S. **O papel da liderança religiosa feminina na construção da identidade negra.** Rio de Janeiro: Pallas; São Paulo: Educ, 2001.

JOHNSON, Allan G. **Dicionário de sociologia: guia prático da linguagem sociológica.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

KREBS, Carlos G. **Estudos de Batuque.** Porto Alegre: Tradição e Folclore, 1988.

LEITE, Ilka B. (Org.). **Negros do Sul do Brasil.** Porto Alegre: Letras Contemporâneas, 1996.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Totemismo hoje.** Petrópolis: Vozes, 1975.

LODY, Raul. **Dicionário de arte sacra & técnicas afro-brasileiras.** Rio de Janeiro: Pallas, 2006.

_____. **O povo do santo: religião, história e cultura dos orixás, voduns, inquices e caboclos.** Rio de Janeiro: Pallas, 1995. LOPES, Nei. **Novo dicionário banto do Brasil: contendo mais de 250 propostas etimológicas acolhidas pelo dicionário Houaiss.** Rio de Janeiro: Pallas, 2006.

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

LUCAS, M. Angélica O. F. **Temas transversais: novidade?** Comunicação Apresentada na ANPED/2000.

MACEDO, Edir. **Orixás, caboclos & Guias, deuses ou demônios?** Rio de Janeiro: Unipro, 2006.

- MACRAE, Donald G. **As idéias de Weber**. 3ª. Ed. São Paulo: Cultrix, 1988.
- MAIO, Marcos C.; SANTOS, Ricardo V. **Raça, ciência e sociedade**. Rio de Janeiro: Fio Cruz/CCBB, 1996, 25p.
- MARCON, Frank N. **Visibilidade e resistência negra em Lages**. São Leopoldo: Dissertação UNISINOS, 1999.
- MARTELLI, Stefano. Georg Simmel e a religiosidade como forma pura das relações sociais. **Revista de Teologia e Cultura**. São Paulo: Paulinas, ano II, nº.7.
- MATTA, Roberto da. **O que faz o Brasil, Brasil?** Rio de Janeiro: Editora Rocco, 1997.
- _____. **Relativizando**. Petropolis: Vozes, 1981
- MCLAREN, Peter. **Multiculturalismo crítico**. 2 ed. São Paulo: Cortez, 1999.
- _____. **Multiculturalismo revolucionário: pedagogia do dissenso para um novo milênio**. Porto Alegre: Artes Médicas Sul, 2000.
- MEIHY, José C. S. B. **Manual de História Oral**. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2005.
- _____. **Manual de História Oral**. 3ª ed. São Paulo: Loyola, Abr., 2000.
- MINAYO, Maria C. de S. **O desafio do conhecimento: pesquisa qualitativa em saúde**. 4ª ed. São Paulo-Rio de Janeiro: Hucitec-Abrasco, 2010.
- MOURA, Carlos M. de (Org.). **Culto aos orixás, voduns e ancestrais nas religiões afro-brasileiras**. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.
- MUNANGA, Kabengele (Org.). **Superando o racismo na escola**. Brasília: Ministério da Educação, 1999.
- NASCIMENTO, Abdias. Teatro experimental do negro: trajetória e reflexões. **Thoth escriba dos deuses**. Brasília: abr. 1997, p. 227-247.
- NEGROS EM SANTA CATARINA**. Núcleo de estudos negros programa de educação. Florianópolis: Atilende, 2006.
- OLIVEIRA, Paulo de S. (Org.). **Metodologias das ciências humanas**. São Paulo: Hucitec/UNESP, 1998.
- OLIVEIRA, Rachel de. **Tramas da cor: enfrentando o preconceito no dia-a-dia escolar**. São Paulo: Selo Negro, 2005.

OLIVEIRA, Roberto C. de. **O trabalho do antropólogo**. 2ª ed. Sao Paulo: Unesp, 1998.

ORO, Ari. **Religiões afro-brasileiras do Ri Grande do Sul: passado e presente**. Rio de Janeiro: Estudos Afro-Asiáticos, v. 24, nº. 2, 2002.

ORTIZ, Renato. **Cultura brasileira e identidade nacional**. Rio Grande do Sul: Brasiliense, 2006.

_____. **A morte branca do feiticeiro negro: Umbanda e sociedade brasileira**. São Paulo: Brasiliense, 1999.

PACHECO, Maria de Nazaré de Camargo: **Dilthey: um conceito de vida e uma pedagogia**. São Paulo: Perspectiva, 1987

PEDRO, Vanessa L. **Almas e Angola: ritual e cotidiano na Umbanda**. Florianópolis: Biblioteca Imaginária, 1999.

PIERUCCI, Antonio Flavio. George Simmel – Ensaio **Revista de Estudos da Religião**. Religião. São Paulo dez., 2010.

PINHEIRO, Adevanir; FOLLMANN, J. Ivo. *Diálogo, Religiões e Identidades*. **Revista Identidades**. São Leopoldo: EST/IECLB, Vol. 09, 2006, pp. 18-24

POUTIGNAT, P.; SPREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da etnicidade. Seguidos de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth**. São Paulo: UNESP, 1998.

PRANDI, Reginaldo. **Herdeiras do axé sociologia das religiões afro-brasileiras**. São Paulo: HUNCITEC, 1996.

_____. **Mitologia dos Orixás**. São Paulo: Companhia das Letras.

_____. **Os Candomblés de São Paulo: uma velha magia na metrópoli nov**. São Paulo: Hucitec-Edusp, 1991.

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil**. SP: Companhia das Letras, 2000

RIBEIRO, Jorge Claudio. **Revista de Estudos da Religião**. Simmel Pensador da religiosidade moderna. São Paulo: Olho d'Água, nº.2, PP. 109- 126. 2006.

RODRIGUES, Nina. **O animismo fetichista dos negros bahianos**. Rio de Janeiro: Paulista, 1996.

ROSEMBERG, Fúlvia. **Relações raciais e rendimento escolar**. Cadernos de pesquisa – Fundação Carlos Chagas. n.º, 63, nov. 1987, p. 19-23.

SANT'ANNA, Wânia; PAIXÃO, Marcelo. **Desenvolvimento humano e população afro-descendente no Brasil: uma questão de raça**. Proposta. Rio de Janeiro: n.º 73, jun/ago, 1997, p. 20-37.

SANTOS, Boaventura de S. **Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

_____. **A construção multicultural da igualdade da diferença**. Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal. RJ, 1995.

SANTOS, Erisvaldo P. dos. **Formação de professores e religiões de matrizes africanas: um diálogo necessário**. Belo Horizonte: Nandyala, 2010.

SANTOS, Joana E. de. **Os nagô e a morte: àsè e o culto ègun na Bahia**. 13ª ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

SACHS, Viola. **Brasil & EUA: religião e identidade nacional**. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

SEMPRINI, Andrea. **Multiculturalismo**. Bauru, SP: EDUSC, 1999.

SIMMEL, Georg. *Religiöse Grudgedanken und moderne Wissenschaft – eine Umfrage ex: Nord un Süd*. Eine deutsche Monatszeitschrift 33 Jg. Heft 383, Febr. 1909; 366- 369. Tradutor: Artur Mourão.

SKIDMORE, Thomas. **Preto no branco raça e nacionalidade no pensamento brasileiro**. 2 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

SPONCHIADO, Justina Inês, SILVA, Vânia Beatriz Monteiro. **Contribuições para a educação das relações étnico-raciais**. Florianópolis: Letras Contemporâneas, 2008

TAYLOR, Charles. **Multiculturalism; examining the politics of recognition**. , Princeton University Press, 1994.

TRAMONTE, Cristiana. **Com a bandeira de oxalá – Trajetórias, práticas e concepções das religiões afro-brasileiras em Florianópolis** Tese de doutorado UFSC. Florianópolis, 2002.

VERGER, Pierre **Fatumbi. Orixás**. Salvador: Currupio. Promoções Culturais Ltda., 1992.

VYGTSKY, Levi Semióvichi. **A formação social da mente**. São Paulo: Martins Fonte, 1984.

VYGTSKY, Levi Semióvichi. **Teoria e método em psicologia**. São Paulo: Martins Fonte, 1996

XIBERRAS, Martine. **As teorias da exclusão: para uma construção do imaginário do desvio**. 2 ed. Lisboa: Instituto Piaget, 1993.

WALLON, Henri. **Psicologia e educação na infância**. Lisboa: Manole, 1989

WEBER, Max. **Economia y sociedad**. México: Fondo de Cultura Económica, 1994.

_____. **Ensaio de sociologia**. 3. Ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1974.

_____. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. RJ. Zahar, 1987

ANEXOS

ENTREVISTA: COM OGECHI

Dia doze de setembro de 2010, na residência do Sr.Ogechi, realizei uma entrevista. Ele é gerente de produção numa indústria de papel na cidade de Indaial e também é médium no centro espírita na casa da Mãe Nubia. A referida entrevista fará parte da metodologia utilizada para realização da pesquisa Contribuições da Religião de Matriz Africana em Lages na Construção da Identidade Nacional Brasileira Espaços, Práticas e Reconhecimento da Identidade Étnica.

Renilda – Ogechi gostaria que você pudesse falar um pouco da sua infância e juventude.

– eu nasci em Lages em 1969, na casa dos meus avós. Quem me trouxe ao mundo foi a parteira que era minha bisavó. Fui criado pelos meus avós, que eram de origem africana, meu pai era branco e minha avó negra, meu pai abandonou a família ainda quando eu estava na barriga da minha mãe, devido à falta de emprego. Eles eram muito jovens para enfrentar todas as dificuldades que um homem negro encontra ao constituir família, pois na casa dos meus avós eram fortemente católicos, e na casa dos meus bisavós também eram fortemente católicos, você não via nenhum trabalho na área da Ubanda, Quimbanda e Candomblé. Você não escutava isto, mas era um local de muita Fé. Minha avó era benzedeira e todo mundo da comunidade do bairro Coral levavam as pessoas para se benzerem de todos os males, animais, plantas. Já na casa dos meus bisavós que era do lado, ele era um Xama, mas ele não se reconhecia e sim uma pessoa que fabricava remédios em casa de ervas, toda comunidade inclusive da cidade toda ia até ele pra pedir medicamentos pra todos as doenças, inclusive para parto, para ter filhos. Casais que não podiam ter filhos o procuravam, então eu convivi com meus avós e bisavós, meu bisavô era conhecido como João Sete na cidade inteira e minha avó era Maria Madalena, todos eram conhecidos pela sua Fé, inclusive pelos católicos.

Eu fui conhecer meu pai aos nove anos de idade, ele veio do Paraná, minha mãe tinha casado no Paraná, depois ela foi embora, quando se separaram ele veio a

Lages para conhecer os filhos deles eu e minha Irma que eram filhos dele, mas não me deixaram chegar muito perto, pois ele já tinha roubado minha Irma quando ela era um bebê tinha um ano e aí eu tava na barriga da minha mãe, então eles não deixaram chegar muito perto de mim e fiquei à distância de uns cinco metros do meu pai, foi quando eu vi meu pai pela primeira vez. Daí me criou, minha mãe trabalhava de empregada doméstica na casa de um empresário de Lages da época; ela trabalhou dezesseis anos pra eles, então minha vida foi essa, fui criado pelos meus avós, minha mãe eu só via a noite, a família era muito pobre, meu avô era aposentado do batalhão e minha avó cuidava da família, que era uma família grande com muitos netos. A minha avó fazia muita oração e aí eu via a forma que ela fazia oração e aprendi a oração com ela. E estudei em colégio público Rubens de Arruda Ramos, fiz até a oitava série, também com muita dificuldade, pois tinha pouco dinheiro e já com doze, treze anos comecei a trabalhar como servente de pedreiro e como borracheiro. Depois estudei no André Luiz que era um colégio espírita e pegava menores para não andarem na rua bagunçando e pra aprenderem uma profissão; ali aprendi o curso de mecânica e marceneiro.

Renilda – Era uma instituição espírita.

Ogechi – sim, só que não trabalhava nada de religião, não se falava nada de espiritismo, nem sabia o que era espiritismo nunca tocava em religião, só os ensinamentos da profissão aí vinha um profissional da área e ensinava como trabalhar a profissão. O tempo que eu era criança fui muito bagunceiro, era muito feliz e brinquei muito apesar da dificuldade, mas nunca faltou o pão dentro de casa né todo mundo trabalhando sempre, mas tinha comida, minha mãe fazia comida pra mim e meus irmãos. Minha adolescência também foi muito feliz, estudei no CIS, um colégio do estado, onde cursei química. O que me levou a fazer química foi os medicamentos que o meu bisavô fazia, eu via ele preparar os medicamentos durante dias extraíndo os extratos, fazendo misturas e aquilo me chamou atenção; eu queria saber mais a fundo como se processava aquelas reações como ele tirava os extratos, como ele curava o povo. Daí me formei em químico, quando tinha dezenove anos eu já estudava formado, também nesse período eu era católico nunca me envolvi com outra religião. Nesse período, minha família começou a trabalhar com Candomblé, Umbanda e Quimbanda trazida por um tio do Rio Grande do Sul, esse meu tio ele veio embora pra cá e trouxe a religião, mas ele só trouxe a religião quando minha avó

e meus bisavós já tinham falecido, senão eles não iriam aceitar de jeito nenhum, mas como eles já haviam falecido já alguns anos ele trouxe a religião, só que eu não entrei na religião devido a continuação da minha carreira meus estudos, mas minha família já estava trabalhando. Daí eu fui trabalhar numa multinacional como químico.

Renilda – Como técnico em química?

Ogechi: Logo que eu me formei eu fui trabalhar de uma universidade no laboratório de solos, fui o primeiro químico de laboratório de solos universidade desta; comecei a montar a estrutura que existe hoje e ai terminei os estágios e comecei a trabalhar numa empresa americana de papel e celulose, e continuando meus estudos eu fui para outra empresa do mesmo porte , na época, para trabalhar no laboratório químico. Daí eu ganhei uma bolsa de estudos, eles viram meu potencial e me deram uma bolsa de estudos para estudar no Paraná; a bolsa de estudos que eles me deram e continuaram a pagar o meu salário. Chegando lá, eu ganhei outra bolsa de estudos o que propiciou que eu estudasse e me formasse em papel e celulose e durante o período que eu estava lá, fiquei dois anos e eu fiz eletrônica, me formei em eletrônica nesse período também. Retornei do Paraná e me envolvi também com a religião. Nesse período minha família estava trabalhando na sala, não tinha o terreiro e acredito que montaram o terreiro ali em 1992.

Renilda – Ali no Coral?

Ogechi – no Coral do lado da casa da minha mãe que fica no bairro coral num terreiro que tem lá até hoje. Daí casei com minha esposa Alzira que também participa do centro da mãe Lela, ela que começou a ir no centro da mãe, ela também era de uma família bem forte católica, não aceitava minha família trabalhar com Umbanda, falavam que era macumba, falavam mal deles e não gostavam que eu fosse lá. Depois de três anos de casado, nasceu minha filha, não queriam que levasse, não queriam que batizasse minha filha na Umbanda, sei que tinha muito preconceito, mas eu ia como membro da família e meu tio falou que eu tinha mediunidade e tinha que desenvolver, mas não havia necessidade, eu estava muito bem financeiramente na empresa na qual eu trabalhava , eu era coordenador da indústria inteira e estava super bem; também neste período eu cursava o curso agronomia na, então não havia necessidade de me aprofundar mais nos estudos, daí teve uma época em que as coisas começaram a dar errado, eu fui demitido da empresa ah! Perdi o emprego, daí fui trabalhar em outra indústria de celulose do oeste, mas mesmo assim eu não entrei de

cabeça na religião, eu trabalhei um ano no oeste nesta indústria de papel e celulose quando apareceu uma oportunidade de emprego melhor no Rio Grande do Sul. Daí tava dando muitas coisas erradas na parte financeira, principalmente na parte financeira, porque tinha um padrão de vida alto, ganhava bem e depois o salário diminuiu bastante e a questão de ficar longe de casa, da família, as coisas começaram a ficar erradas. Ai minha esposa começou a frequentar o centro espírita no caso do Tito e estava gostando de ir lá.

Renilda: Ramatis?

Ogechi: Ramatis e daí ela me levou para o centro, daí comecei a trabalhar a fazer estudo no sábado à noite. No Ramatis eu comecei a estudar a parte do espiritismo e coincidentemente ela foi primeiro no Ramatis e eu fui no Bezerra de Menezes em Canela onde estava morando; então eu ia lá, eu estava meio cansado, não entendo porque as coisas aconteciam, não entendia a maldade das pessoas o destino. Foi no Bezerra de Menezes, centro espírita, em que fiz um estudo profundo do espiritismo e hoje entendo bem, pois estudei muitas obras de Emmanuel, Chico Xavier enquanto que a esposa estudava no Ramatis e eu podia vir de quinze em quinze dias e a gente estudava.

Renilda: Que era a Apometria?

Ogechi: Depois a gente acabou saindo do centro porque onde há ser humano, podem ocorrer vários erros, não que a filosofia seja errada, mas devido algumas pessoas sabendo que a minha família era de Umbanda falaram muito mal da Umbanda e daí a gente não tava mais acreditando que era aquele mal todo que ensinavam, desde que a gente era criança. Daí minha esposa passou a frequentar o centro do Tito e eu também a trabalhar com o Tito, a gente trabalhou um tempo bastante juntos. O Tito era conhecido e ele trabalhava também em uma empresa de papel. Quando ela me falava, não se lembrava dele, ai eu conhecia porque a gente serviu o exército juntos em 89, então a gente trabalhou um tempo bastante grande junto, ai depois que eu voltei do Rio Grande, eu voltei pra Lages.

Renilda: Mais ou menos quantos anos você tinha nessa época?

Ogechi: 30 anos.

Renilda: Mais de 10 anos dos 19 anos 30?

Ogechi: Daí eu voltei pra Lages, a gente continuou fazendo estudo em casa, nos centros espíritas faz três anos que eu estou trabalhando em Indaial e a minha esposa voltou a freqüentar o centro da Lela; ela conheceu a Lela faz um ano; então a gente trabalhava só a parte científica, a gente trabalhava a Umbanda em casa com os pretos velhos, caboclos, trabalhava muito a parte científica, pois o forte era a parte científica. Essa parte científica que eu falo, era trabalhar com a linha Allan Kardec e precisa de muita gente pra trabalhar, então desde que a gente começou a trabalhar com a linha da Umbanda, a gente trabalha com uma entidade só e a entidade e a espiritualidade que faz o trabalho mais pesado ela tira uma carga muito grande do médium, devido à assistência que é muito grande, então eu comecei a trabalhar com essa linha mais de Umbanda. Então freqüentamos outros centros, um que fica na área industrial, ficamos um tempo grande e depois a gente foi no centro da Mãe Nubia, o centro no caso da minha família a gente freqüentou e freqüenta mais e mínima coisa que eles trabalham totalmente com Umbanda e Candomblé, então a gente não chegou a trabalhar lá.

Renilda: Como foi teu processo de iniciação? Você até já falou um pouco do teu processo de iniciação, agora que já faz um ano que tu está atuando, já falou do processo anterior dos teus estudos e agora como está sendo este processo de iniciação na Umbanda? Você recentemente já deitou pro santo daí e no Batuque também, como é que você está se sentindo e como você está vendo esse momento da tua vida agora? Como é que eu posso dizer outro momento que você está trabalhando mais como tu dizes com a questão científica e agora você passa pra Umbanda já fazendo a tua iniciação no Batuque?

Ogechi – Como a parte científica ficou muito forte eu trabalhei muito estudando e graças à espiritualidade eu tive entendimento muito bom da parte científica e trabalhando na Lela foi como uma oportunidade, a oportunidade apareceu e eu aproveitei. Também deitei pro santo meu pai de cabeça e o Bara Bara já era a gente, já nasce com o pai, mas confirma agora que foi feito o Oburi que é como se fosse um batizado na casa onde tá o santo, então o meu próximo passo é o ano que vem. Então depois que deitei pro santo eu já vinha trabalhando né, continuo trabalhando na caridade.

Renilda – Você sente que mudou alguma coisa?

Ogechi – Eu sempre tive uma vidência muito forte devido a parte científica,

o que mudou é que eu vejo trabalhando mais na Espiritualidade que antes, eu não tinha tanto compromisso; tenho que me identificar mesmo, mas eu vejo o seguinte não é que eu queira enriquecer, ficar famoso; não é nada disto, mas eu noto que não perdi nada também. Eu não estou querendo ganhar nada; o objetivo não é este, também eu estou vivendo uma vida feliz tranqüila, tenho minha família, nunca faltou um grão para comer, uma água pra tomar, roupa para vestir, um canto pra dormir e é isso que a gente espera da vida; pra nós negros não é tão fácil, mas se a gente tiver liberdade na religião se torna mais fácil.

Renilda – O motivo de você ter tomado esta decisão você até já falou?

Ogechi – Foi um instante que eu comecei a me perguntar o porquê das coisas, o porquê do mundo, o porquê que a gente está no mundo, a gente tem uma missão e qual é nossa missão, o porquê de certas dificuldades e é tudo aprendido.

Renilda – E como se dá? Eu vejo que você já está um ano e pouco aqui, você já tinha noção que a tua família já era da religião que é muito cheia de rituais, de preceitos e até de interdições? A religião que tem é diferente de você ir a missa e voltar, parece que não tem cobrança, não tem compromisso, tem certas regras que você tem que cumprir ao viver tua vida no cotidiano, no profissional e tem certas atitudes que me parecem ver que a religião entra mais na tua vida. Como é que vai sendo este aprendizado, quais as coisas que você pode fazer, você pode comer, os rituais como é que se dá este aprendizado?

Ogechi – natural não existe um manual pra você entrar na religião e pra você estudar, então isso é uma grande vantagem, porque a religião sempre foi muito perseguida e se existisse algum manual ele seria queimado, então ela acabaria e a iniciativa é quem entra vai aprendendo com alguém que quer ensinar, geralmente seu pai ou sua mãe vai ensinar, vai aprendendo com o tempo com o pai e quando tiver maturidade você vai para outro local e vai iniciar tudo de novo, vai continuar o que teu pai passou e ela vai se perpetuar e o objetivo não é ser maior religião do mundo, uma vez que não tem o objetivo de ser a mais rica, ser a mais poderosa, o objetivo da religião é a caridade, o amor ao próximo, o desenvolvimento principalmente no caráter do ser humano. Então a filosofia da religião é uma filosofia que está dentro do conhecimento universal, do conhecimento popular; ela não está contra nenhuma lei do homem e nem de Deus, pelo contrário ela reforça todas as leis.

Renilda – Gostaria que você falasse um pouco sobre a relação que se estabelece na família de santo, como é que você percebe esta relação?

Ogechi – Na família de santo existe respeito principalmente pelos mais velhos, então os mais velhos são muito valorizados, nessa sociedade em que as pessoas mais velhas são desvalorizadas. Na religião Afro, ela é a pessoa que tem mais conhecimento, mais valor e esse conhecimento impõe muito respeito. Os irmãos de santo teoricamente soa como os irmãos de sangue, só que cada irmão tem seu trabalho, tem sua família e o encontro no centro acaba sendo o momento em que a família se une também. Nas festas há união, o relacionamento é de muito respeito, apesar de que funciona como uma família, existem também fofoca, conversa, mas isto é normal, pois o ser humano, sabe-se hoje através de estudos, que 80% das mulheres a espécie humana encontrou de melhor a fala.

Renilda – Gostaria que você falasse um pouco mais dessa família de Pai Paulo, assim como da família da Mãe Nubia, e se possível falar um pouco dela como religiosa, como pessoa e dessa família da qual você faz parte, como é que você se sente nessa família?

Ogechi – Meus filhos e minha esposa são levados para outra família, a gente tem o convívio nas sessões, a gente viaja juntos, enfrenta, chora juntos, muitas amizades há, caso um precise de muita oração o grupo se une e começa a oração. Eu tenho também o convívio com a família de santo da minha mãe Lela que é mais forte, porque soa todos de sangue, são primos, irmãos, tios, reúne tudo ou aí a força é maior e tem pessoas que são do grupo de fora que também ficam na família, mas como toda família ela se une e se separa, os filhos têm que aprender a voar, andar sozinho e é o que acontece na família da Umbanda que quando tiverem condições, saem e voltam; este é o objetivo, mas caso algum necessite se une todos.

Renilda – Eu queria também que você falasse um pouco de você, se é um profissional respeitado, já era e continua trabalhando numa empresa, numa região de maioria alemã, se você tem cargo de gerente de produção. Como é que você vive e é percebido? Você como eu já disse é um profissional e está no espaço da religião, mas ao mesmo tempo está na universidade investigando como pesquisador na área de química, está também numa grande empresa que é uma região de maioria alemã e você apesar de estar nessa empresa, onde a grande maioria são alemães de uma outra etnia, como é que você é percebido pelos outros, como é que você se posiciona,

digamos assim nestes outros espaços que você frequenta? É possível um diálogo ou não?

Ogechi – Hoje tanto na empresa quanto na universidade, onde estou cursando engenharia mecânica na universidade em Indaial, Blumenau, o forte é a religião protestante ou católica, então não se aceita falar em Umbanda, Quimbanda, mas existe na região a Umbanda. A gente fez reunião em quase 400 centros na região de Blumenau. Então o que acontece é que eu não posso entrar em detalhes nem assumir em público, apesar de ter pessoas lá que sabem que eu sou um médium, os amigos acabam sabendo, mas eu não posso dizer que frequento o centro toda sexta-feira, todo sábado. A questão do santo eu não entro nesse detalhe, não tem maturidade para isso, acho que é só maldade na cabeça deles, não tenho contato nem trabalho, nem na universidade com a parte religiosa. Então lá acaba sendo só a parte profissional mesmo. Eu sou gerente de produção, sou respeitado neste área, sou eu que conduzo a empresa, a empresa está crescendo, sou responsável, a empresa faz investimento e tem que prover a produção para que a empresa gere recursos para pagar as contas. Os investimentos são realizados, da mesma forma a universidade no final do ano que vem me formo não se fala em religião, em nenhum tipo de religião está sendo citada.

Renilda – Mesmo porque é uma área bem técnica não é mesmo?.

Ogechi: Bem técnica, a gente não para conversar a não ser com a companheira.

Renilda – Na sua opinião, quais são as perspectivas para a religião afro aqui no Brasil, hoje nessa construção de Brasil que a gente está vivenciando momentos de políticas, de ação afirmativa de uma outra visibilidade para a população negra, para a construção da identidade nacional, digamos assim.

Ogechi – Eu fui criado fortemente na religião católica e ainda hoje eu me considero católico porque está no sangue e me considero um pai de santo, falta fazer a parte final a preparação dentro da religião. Então eu vejo da seguinte forma, ele tem muita dificuldade, não é fácil vida de negro, perseguição, falta de emprego, falta de oportunidade de trabalho, de estudo, pra estudo não foi dado isso em nenhum momento se criou alguma política para o negro, então o que ele conseguiu foi devido a seu mérito, merecimento até na parte da Espiritualidade, que foi liberado ao negro

que chegou. Devido a esse sofrimento, ele precisava ter algumas ferramentas, uma arma diante de tanto não, então foi aberto isto, Deus liberou isso pro negro, então essa é uma vantagem grande competitiva, vale mais que um capital financeiro, mais que um capital intelectual. Como a perseguição foi tanta, o negro não chegou a se unir pra aproveitar dessa energia, então todos receberam, só que poucos trabalham em função da discriminação religiosa. Eu vejo pro futuro no Brasil para que o negro consiga alcançar a posição que ele merece, ele deve, então, voltar-se para a sua raiz e a sua raiz a primeira é a religião. A partir do momento que o negro enxergar que ele tem que voltar para a sua religião, voltar para os terreiros, conversar com os caboclos, se reunir, ele terá força para entender o mundo, ele terá força para fazer a revolução. Essa revolução que eu falo não é uma revolução, agora vamos pegar armas, vamos matar os brancos, porque isso não vai acontecer nunca, eu tenho uma Irmã só, porque ela é branca, então não vai acontecer essa revolução armada de negro contra brancos, porque tem muitos negros casados com brancas e muitas negras casadas com brancos e muitos brancos filhos de negros e muitos negros filhos de brancos. Então no Brasil é impossível isto, no DNA do brasileiro já está a mistura africana, então o que falta nessa revolução religiosa é estar junto com essa revolução religiosa. O que vai acontecer é que o negro vai ver que ele precisa de trabalho, apesar que ele saiba, mas se ele está sozinho, sozinho ele não tem força e se ele está numa comunidade, num grupo fica mais fácil. Nossa população é de pessoas que não tem trabalho nem estudo o que é que você vai fazer com este povo; hoje é dito a este povo que não existe racismo, mas porque este povo não tem acesso à educação nem ao trabalho, então se tiver organizado vai conseguir e a orientação pra organizar este povo vem da Espiritualidade, porque tudo que acontece na terra, qualquer projeto que seja passa primeiro pela nossa parte espiritual, pelos nossos mentores, nossos caboclos, nossos pretos velhos, depois que eles fazem lá na Espiritualidade, passam para nós fazermos na terra.

Renilda – Eu queria que falasse a respeito da relação profissional e acadêmica na área da química e a sua religião, como se processa, já que sua aproximação foi em virtude da curiosidade de adolescência?

Ogechi – Existem inclusive africanos chamados de coroados que são os homens da química das reações. Vivemos num universo, e ele está sendo explicado pela química e a física, seu ciclo, qual a constituição da matéria, mas isso já foi nos

falado antes mesmo de os estudiosos chegarem a esta conclusão atual. Já os pais de santos e xamãs se referiam anos como luzes, isso é tão verdade que há comprovação: os aceleradores de partículas quando colididos com a matéria termina em luz, então estamos certos, quando nos centros espíritas ministramos os passes, pois eles energizam e harmonizam os corpos espirituais, a ciência está descobrindo que a harmonização dos corpos é salutar para a mente. O que acontece hoje é a confirmação das coisas que os nossos antepassados sem conhecimento científico falavam “cuidem das plantas, da água, dos animais, do ar puro para respirar, só assim terão água pura para tomar e alimentos variados e assim ter uma vida tranquila e sem doenças”. Hoje temos conhecimento para pedir a população colaboração, tanto é que na religião afro as oferendas são feitas nas cascatas, nos rios, nas matas, em agradecimento aos elementos da natureza. Hoje tem até trabalhos de doutorado relatando que a terra é viva e ela responde aos gestos do homem e este sendo obrigado a mudanças devido às tragédias climáticas que estão ocorrendo em toda a terra, vão ter que escutar os pais de santos e xamãs sobre o que tem que fazer, porque está acontecendo e explicar a causa, se ela está na atitude dos homens que mexeram nos animais, na mata porque tudo esta interligado. Os pais de santo falam que nós somos um só ser, hoje a ciência e a física quântica falam disso que o mundo em que vivemos é criação da nossa mente, então se existe guerra é porque o ser humano ainda vibra e gosta de guerra, de sangue e morte. A partir do momento em que o ser humano voltar-se para as religiões e orar, ele vai ler o que está escrito “amai o teu irmão como a ti mesmo”, porque se amar seu irmão como a si mesmo, você não vai querer dar um tiro nele. E assim com sabedoria ela educa o homem, e chegou aos dias de hoje, só que o homem moderno desprezou tudo isso de cuidar da sua granja, não precisava cuidar da água e hoje ele está vendo que chegou o momento que tem água pra tomar. Então estas pessoas começaram a serem ouvidas pela sociedade, então se abrem fóruns para escutá-las acerca de seus conhecimentos e que estes supostamente cheguem até as academias, acreditava-se que as academias tinham este conhecimento e não é verdade, porque acreditava-se que a terra teria 4,5 bilhões de anos e a ciência determinou que o universo tem 15 bilhões de anos, que Deus criou este universo e o homem na terra. A vida na terra tem um segundo, ela corresponde apenas a um segundo desse tempo todo em que o homem chegou a um estágio. Hoje se diz que é um estágio de tecnologia avançada sem recursos e quando começaram a chegada destes recursos? Eles surgiram depois da revolução industrial, como se

curavam os doentes? Como ele vive? A humanidade está aí, então tudo isto serviu para o homem chegar a este estágio, não existiam medicamentos, como eles se curavam? A alimentação deles era melhor ou pior que a de hoje? Hoje é pior. Então é isso que a humanidade atual tem que perceber e a religião tem que estar ligada a natureza, a religião afro sempre.

Renilda – Com aprovação científica?

Ogechi – Há muitos trabalhos científicos comprovados. Lá no terreiro é feito um passe de energia, é dado passe na água. Ontem, inclusive no terreiro, foi dado um passe na água. Quando a água recebe um passe energético, altera completamente sua estrutura física, se analisada antes e depois do passe você visualiza os cristais reorganizados. Quando a pessoa toma uma água energizada e após uma normal, ela sente uma grande diferença em seu organismo. Então quando uma pessoa vai ao terreiro e recebe um passe, ele tem a função de harmonizar todo o seu organismo. O passe ajuda a harmonizar as perturbações que ela esteja apresentando.

Renilda – A pessoa precisa estar presente no terreiro para receber o passe? Ela pode receber um passe a distância e receber a cura?

Ogechi – desde criança eu via minha avó, minha bisavó rezar por um tio meu que estava lá no Paraná, faziam uma corrente que chegava até lá e era curado. Elas diziam “ah! Vamos orar por fulano de tal que está longe e doente...” e a pessoa recebia a energia. Hoje existe um teorema na física quântica que é o maior drama dos físicos modernos e estudiosos, que diz “o átomo é a menor partícula que constitui os corpos, está em tudo que você vai medir”, então pensou em medir o átomo que está lá e isto tira o sono dos pesquisadores, mas isto reforça o que nossos pais e mães de santos falam que a nossa oração está onde você imagina e se imagina, que está ao lado de uma pessoa doente, ela vai receber esta oração e se sua enfermidade necessitar de cirurgia ela será descartada, ou qualquer outra situação que você deseja harmonizar. Isto é uma complicação muito grande que a física está descobrindo, coisas que já são faladas há muito tempo pelos nossos pais de santo.

Renilda – é uma volta à África?

Ogechi – avalie como é que aquele povo chegou a isso sem ter recursos, sem tecnologia moderna? Através de oração, de Fé, de toque, metalização, então é nossa mente que faz tudo, inclusive o mundo atual. Se nossa mente estiver equilibrada, ela

atrai coisas boas, do contrário atrairá coisas negativas.

Renilda – eu gostaria que você me falasse a respeito das diferenças entre o Batuque e o Candomblé.

Ogechi – a única diferença está no nome porque as danças, as rezas, os santos, os rituais são as mesmas. O Batuque recebeu este nome no Rio Grande do Sul e na Bahia e Candomblé a religião é a mesma.

Renilda – entre Kardecismo e Umbanda.

Ogechi – eu estudei muito tempo o kardecismo e Ramatis, ele é semelhante a Allan Kardec e o kardecismo não aceita em hipótese alguma Ramatis. Ramatis é uma evolução de Allan Kardec, é grande, eu diria a você que é a religião mais moderna hoje.

Renilda – mais que a Umbanda?

Ogechi – não, digamos que mais moderna que a católica e a evangélica. Hoje se verifica um comércio religioso, liga-se a TV, você vê o pastor falando em corrente, isso só quem falava era pai de santo, descarrego, todos estes termos são roubados da Umbanda e Candomblé. Eles falam mal porque é uma religião que não visa lucros, não queremos tirar dinheiro do povo, falam mal porque é uma religião de negros africanos.

Renilda – você vê que há a absorção de elementos da religião afro pelas outras religiões?

Ogechi – praticamente todas as religiões, mas em especial as evangélicas porque elas passam energia, toque, orações, corrente de orações isso tudo é tirado da Umbanda, Quimbanda e Candomblé. Já o espiritismo é uma religião criada pelo branco e para o branco, por preconceito, para não ir ao terreiro dos negros. O Dr. Medico não fala no hospital que é Umbandista, vai falar que é espírita, da mesma forma o advogado, engenheiros, profissões de um modo geral respeitados na cidade, como que vão frequentar um Centro de Umbanda? Então vão procurar a linha de Kardec, ramatis, bezerra de Menezes, porque lá é frequentado pelos brancos e lá ninguém vai te chamar de macumbeiro. Só que a ignorância é tanta que falam mal da Umbanda, Quimbanda. Mas a espiritualidade nos lembra o seguinte “aquele espírito de luz que chega lá com nome de Emmanuel e outros, na realidade é um preto velho,

um caboclo, só que não se apresenta desta forma, pois teme a discriminação, e então ele tem que mudar de nome”. Na realidade e Umbanda, só que eles mudaram o nome pros brancos poderem ir sem serem tachados de Umbadistas ou macumbeiros. Quem participa do espiritismo, mesa branca, cheios de mistérios é brancos cansados de fazer o mal, pessoas perturbadas que fizeram mal de toda ordem, são lobos em pele de cordeiro, se eles falarem que isso não é verdade, eles ainda não estão amadurecidos dentro da religião, porque a religião prega isso, daí eles montaram aquela religião.

Renilda – tanto o kardecismo como o ramatis?

Ogechi – eles participam desta religião não com o objetivo de pagar o mal que eles causaram ao outro, mas de diluir um pouco o mal que eles fizeram. Então isso acaba auxiliando a caridade, o que eles vão fazer ali vão procurar trabalhar auxiliar e aliviar a dor, aliviar a culpa, mas isso não acontece so no espiritismo, acontece também nos evangélicos e so você investigar são vários os depoimentos “eu era drogado, eu era bandido, o pastor fala eu matei muita gente, eu roubei, ai os espíritos de luz vieram a mim e hoje eu estou aqui pra explicar pra vocês que e pra praticar o bem”. Novamente eu falo são lobos em pele de cordeiro, mas e da natureza humana que isso acontece nas religiões para que o homem se aperfeiçoe e fique cada vez melhor. Já no nosso caso que somos Umbadistas, Quimbanda e Candomblé, enxergamos a energia e seu poder, se praticarmos o mal ele ira retornar e isto é pregado há muito tempo, a filosofia. Então eu vejo que hoje você está preparando um trabalho relacionado ao terreiro, amanhã quem sabe alguém fale dessa filosofia que é pregada, que hoje não existe uma filosofia, filósofos negros, africanos, mas se a gente for ver essa filosofia a partir do momento em que ela for redigida, ela é universal, está em todos os conceitos de como o homem deve se comportar para ter uma vida dentro das leis do homem, então à medida que nos tivermos mais negros com graduação, vai surgir essa filosofia no terreiro. Existe uma filosofia que é muito forte no que diz respeito sobre a passagem de pai pra mãe de santo e que é muito difícil e raro ver alguém de terreiro ir contra as leis roubando e matando.

Renilda – você conseguiu bem tranqüilo, até porque tua vivência já desde a infância é diferente e soube diferenciar o kardecismo da Umbanda.

Ogechi – mas em relação à espiritualidade kardecista, Umbanda, Quimbanda e Candomblé é tudo a mesma coisa para espiritualidade, não tem diferença e o

homem elas trocam o nome pra poder se apresentar.

Renilda – para finalizar você disse informalmente que está escrevendo um livro, é pouco da relação da química ou é um livro técnico?

Ogechi – relaciona segundo previsões da ciência, que é possível prever através de cálculos e provar como é que as pessoas vão chegar a esses resultados e previsões espirituais da relação entre um e outro.

Renilda – que seria como evitar o dia depois de amanhã?

Ogechi – o que hoje a gente pode evitar o que está por vir de pior praticamente, ele está escrito, só que a edição dele eu vou segurar, mas estou aguardando o momento.

Renilda – então a gente vai aguardar o momento.

Ogechi – eu vejo assim o meu trabalho vai dar uma direção, uma idéia de como é que tu está se construindo, aquilo que tu diz uma filosofia está na sociologia, entendo a religião sociologicamente e ai você já vai fazer um outro caminho que é de entender a relação da química com a relação de como a gente pode ter uma vida melhor com os preceitos da religião. Hoje eu vejo assim unindo a física quântica, o segredo esta ai, a física quântica com a religião que os dois tratam da mesma coisa falando um pouco diferente, mas estão buscando a mesma coisa. A física quântica quer descobrir uma coisa que a religião já falou.

Renilda – já descobriu?

Ogechi – só que nós podemos usar o conhecimento da religião em nosso bem próprio, primeiro passo seria reunirmos mais os negros na religião, outro é como nós termos várias resistências ao usar estes conhecimentos para diminuir essas resistências, para que a gente não sofra tanto.

Renilda – população negra?

Ogechi – a gente pode fazer isso. Deus deu pra nós um dom, então isso é capital herdado de Deus pra gente usar pro nosso bem, os nossos filhos, nossos amigos as pessoas que estão conosco nós não podemos desperdiçar.