

Introdução

Ojú Odé

Ouvindo línguas “civilizadas” aviltar seres humanos, vendo exorcismos culturais aviltar literatura, vendo a mim mesma preservada no âmbar de metáforas desqualificadas, posso dizer que meu projeto de narrativa é tão difícil hoje quanto o foi trinta anos atrás. (Toni Morrison – O olho mais azul)

Ojú, em iorubá, significa olho; *Odé*, em iorubá, significa caçador, uma das designações do orixá Oxóssi. Portanto, *ojú odé* significa os olhos do caçador.

Esta parte introdutória diz respeito ao que eu vi e vivi durante toda a minha vida, fatos que marcaram profundamente o que eu era e o que hoje sou, não só porque introjetei todas as experiências, resignificando-as a partir da subjetivação, mas porque foram subjetivadas por mim a partir de um processo de construção conjunta da sociedade, da família e meu ancestral africano, Oxóssi. Nesse sentido, a forma com que vejo as coisas e as interpreto, minhas experiências concretas, atitudes e ações decorrentes delas, foram construídas por mim sob orientação da minha família em consonância com as orientações de meu ancestral mais antigo, chamado Oxóssi.

Crítico e severo, sempre me orientou para caminhar em direção aos estudos do mais alto nível e levou-me a desenvolver diversas inteligências pois ele sempre dizia que uma pessoa perde muito tempo se dedicando apenas a uma coisa sendo que pode desenvolver-se em diversas direções. E assim fiz: tendo uma visão privilegiada, como de um *eleiyê*, de um pombo, símbolo do meu outro grande mentor, Oxaguian, aprendi a caçar à noite, descobrindo diversas possibilidades de ser e estar no mundo, a partir da dor. Contudo, tais aprendizados fizeram de mim, uma pessoa forte e determinada, incansável e paciente. Mais que tudo isso, fizeram de mim uma pessoa amante de minha origem étnico-racial e de minha ancestralidade africana.

Vejamos, então, como e porque vejo as coisas da forma como poderão perceber a partir do encaminhamento dessa tese.

Lembranças da autora

Numa perspectiva de mulher negra nascida em Lorain, Ohio, nos Estados Unidos, em 1931, professora de literatura na Universidade de Princeton, premiada com o National Book Critics Circle Award e com o Pulitzer, Toni Morrison foi a primeira mulher negra a receber o Nobel da Literatura, em 1993; autora de “O olho mais azul” e “Paraíso”, ambos publicados no Brasil pela editora Companhia das Letras, foi capaz de explicitar suas dificuldades em narrar mesmo após tantos anos de formação, docência e reconhecimentos públicos. A dificuldade apontada por ela revela o desafio cotidiano enfrentado pelas intelectuais negras que primam por uma escrita qualificada, mas que não corrobore com os padrões impostos pelas “línguas civilizadas”, fugindo das metáforas desqualificadas. Para ela, após trinta anos, narrar continua sendo tão difícil quanto o era trinta anos atrás.

Não sinto a dificuldade apontada por Morrison distante de mim, pelo contrário: sua proximidade me assusta.

Aos quinze anos, sendo aluna do Colégio IESA, em Santo André, no ABC Paulista, cujo proprietário era o Prof^o José Lazzarini¹, tornei-me sua amiga. Ele foi e meu grande incentivador para fazer mestrado e doutorado na Universidade de São Paulo e para que eu fosse “linha de frente”, como ele costumava falar, na defesa dos direitos das mulheres negras de Santo André, desejando montar um núcleo para mim, em seu colégio, já em 1980. Ainda quando eu tinha 16 anos, cedeu-me uma sala de aula para reunir essas mulheres a fim de discutir as questões raciais. Na época, achei que era muita responsabilidade para mim, então ele me cedeu o espaço para ministrar aulas de dança, uma vez que eu estudava balé clássico, contemporâneo e jazz (e já tinha certa projeção no meio); escolhi o jazz para formar turmas no colégio.

Ele marcava comigo reuniões particulares, onde verificava se eu havia lido os livros que ele me passava e, então discutíamos. Às vezes, ele me pedia que eu transmitisse o compreendido através de textos narrativos, dissertativos, resenhas, entre outros estilos. Assim, ele apontava minhas falhas e eu enlouquecia, pois parecia que eu nem sabia mais escrever, porque ele desconstruía meus textos e meus argumentos. Uma outra característica de nossos encontros era que se davam, em sua maioria, na língua inglesa, porque ele era a única pessoa com quem eu podia praticar a língua falada; eu ria quando ele dizia que ainda me ensinaria grego; ele ria quando eu respondia que ainda ensinaria a ele iorubá, uma língua africana. Ele me dizia: Para que me servirá falar em iorubá? Ao que eu respondia: O mesmo vale para mim: por que eu aprenderia a falar grego? E nós ríamos disso, sem parar. Professor Lazzarini, foi meu grande orientador e a ele, rendo minhas homenagens.

As dificuldades apontadas pelo meu querido professor Lazzarini, mesmo após tantos anos, ainda encontram-se comigo: sendo mulher negra, narrar fragmentos de uma história de vida pautada nas visões excludentes proporcionadas por vivências discriminadoras, crescer se reconhecendo como pessoa desacreditável², não foi fácil em 1980, tampouco o é hoje. Produzir textos neste contexto tem sido algo extremamente sofrido, uma vez que academicamente, a pessoa negra que produz sobre questões voltadas para suas realidades ainda é vista, pela grande maioria de doutores e doutoras que nos orientam como algo muito distante da neutralidade tão apregoada por todos eles. Afirmam ser difícil orientar militantes, negros e negras, porque trazemos para a academia, uma linguagem ativista. Será que não está

¹José Lazzarini (in memoriam), proprietário do Colégio IESA, em Santo André, formado nas primeiras turmas de Letras da Universidade de São Paulo, poliglota, ex-membro da Academia Brasileira de Letras.

²Ver Estigma, de Erving Goffman (1988), editora Guanabara.

na hora de a academia aceitar as diversas formas de discursos e de escritas, uma vez que não existe uma forma única e válida de se expressar?

Pois bem. Essa tese foi organizada e escrita por mim, revelando-me como mulher negra, filha, tia, militante do Movimento Negro³, dançarina e coreógrafa especialista na Dança Mítica dos Orixás, uma especificidade da dança afro-brasileira pouco conhecida, diretora do Balé Folclórico Comunidade Ará Ayó⁴, ebomi filha do orixá Oxóssi com o cargo de iyalorixá no Candomblé de Ketu, educadora, pesquisadora, gestora de políticas públicas voltadas para raça e gênero na Secretaria de Educação de Diadema (SP).

É assim que procurarei contribuir para a análise das relações raciais na educação brasileira gerando novos subsídios para fundamentar ações pedagógicas que contemplem o ensino da História da África e da Cultura Africana e Afro-Brasileira, como exige a Lei 10.639/03, com o propósito de revelar e discutir algumas estratégias utilizadas no Candomblé de Ketu que visam o empoderamento das mulheres, no quadro geral, e das mulheres negras, no específico, a partir dos ensinamentos ancestrais deixados pelos orixás⁵.

Desenvolver uma pesquisa com esse propósito, sendo uma mulher negra nascida e criada numa sociedade sexista e racista, onde linguagens e visões excludentes me são impostas e excluem-me o tempo todo, trouxeram dificuldades tamanhas para realizá-la, isto porque, uma pesquisa acadêmica, para contribuir com a superação do estado das coisas, deve captar no campo profissional nuances que só a exposição translúcida pode ser capaz de desnudar. E como é difícil essa forma de exposição quando o tema está ligado à vida pessoal de quem pesquisa principalmente, ao se tratar de um assunto que historicamente vem merecendo tão pouca atenção das pessoas comuns e profissionais de diversos setores.

Durante a pesquisa percebi que ela retrata um tema que se resume em minha vida: estratégias capazes de me empoderar e sinto-me incapaz de tentar esconder isso.

Em relação a essas linguagens e visões excludentes que são impostas e nos excluem o tempo todo, lembrei-me da música do cantor Luís Caldas que fez da minha adolescência, um período extremamente difícil. A letra diz assim:

³Movimento Negro brasileiro agrega pessoas de diferentes organizações não governamentais, grupos das comunidades, entidades, que mantêm a consciência desperta para o racismo que assola o país e procuram combater as desigualdades raciais, através de campanhas de conscientização, divulgando as diversas formas de racismo manifestas no Brasil.

⁴Balé Folclórico Comunidade Ará Ayó, foi criado por Kiusam de Oliveira em fevereiro de 2007, com o propósito de agregar mulheres e homens, independentes da crença, da religião, da cor e idade, para dançar e compartilhar dos ensinamentos dos orixás no que tange à diversidade de gênero e orientação sexual, religiosidade, empoderamento das mulheres negras, entre outros.

⁵Orixá é uma palavra iorubá que significa: Ori=cabeça e Sá(xá)=protetor. Portanto, protetor de cabeça. Também “Os orixás representam uma presença cantante e dançante dos ancestrais no meio dos seus para dizer-lhes de sua alegria de estar no meio deles e da certeza que podem ter de contar com eles” (Munanga apud Siqueira, 1998, p. 42).

Nega do cabelo duro,
que não gosta de pentear,
quando passa na Baixa do Túnel,
o negão começa a gritar.
Pega ela aí,
Pega ela ai,
Pra que?
Pra passar batom.
Que cor?
Violeta,
na boca e na bochecha.

Lembro-me que, na época, tal lançamento foi doloroso para as jovens negras que tinham a minha idade, porque apresentava a mulher negra de forma estigmatizada atingindo, duramente, todas as características físicas que tínhamos. Por diversas vezes, não faltaram gracejos dos jovens brancos quando cruzavam conosco nas ruas de São Paulo nos xingando ao mesmo tempo em que cantarolavam essa música com risos, ironias e deboches. Sentia-me tão atacada que por um tempo, tive dificuldades para sair na rua, com medo do constrangimento que os jovens hostis poderiam me fazer passar.

Os xingamentos em relação às mulheres e homens negros atingem diretamente as características físicas. Cor da pele, tipo de cabelo e a forma do corpo são os alvos permanentes das pessoas preconceituosas que compõem a sociedade brasileira.

O cabelo exerce um poder na nossa sociedade: ele é considerado a moldura do rosto e o cartão de visita. Vários amigos meus afirmaram que as namoradas os conquistaram pelos cabelos, que nas descrições aparecem sempre longos, sedosos, flexíveis e hidratados. O que as pessoas desconhecem é que, não menos importante, são os cabelos para a mulher negra que historicamente têm recebido denominações estereotipadas: cabelo duro, carapinho, pixaim, palha-de-aço, bombril, entre tantas outras, parte de uma lista interminável. A visão que se revela à todas e todos no país é de que o cabelo do negro é “ruim” enquanto o cabelo do branco é “bom”, o que já expressa as tensões raciais e racistas expostas na dicotomia negro x branco (Gomes, 2006). Para a poetisa Elisa Lucinda, cabelo ruim é aquele que cai; para mim, cabelo ruim é aquele que não aparece para visitar o couro cabeludo. Meu cabelo é tudo de bom porque demonstra uma flexibilidade que atende à todas as minhas necessidades: se quero

alisar, ele alisa, se quero dredear, ele dredeia, se quero trançar, ele trança, se quero fazer uma escova, ele escova, se quero retorcê-lo, ele retorce. O que mais uma mulher moderna pode querer?

A rejeição de uma nação à condição racial de seus membros, em geral, e à condição racial da mulher negra, em específico, pode não ser conscientemente aceita e divulgada, mas é bastante conhecida por nós, mulheres negras.

Aprendi, desde cedo, como forma de não sofrer rejeição e ser aceita numa sociedade onde “boa aparência” para as mulheres significa ser branca e ter acesso aos instrumentos disponíveis para a beleza da mulher branca (e como foi difícil desaprender), buscar a valorização da minha auto-imagem através da adesão aos recursos radicais para que meus cabelos tomassem forma mais próxima da estética branca. Assim, na adolescência, logo após o lançamento da música de Luís Caldas, aderi ao uso de pastas químicas, amplamente difundida na década de 1980. Mas me doía o fato de eu perceber que alisar o meu cabelo apenas camuflava o conteúdo real do meu dilema pessoal que era a recusa pelo meu próprio corpo.

Nessa fase, meu rosto se tornou para mim, meu objeto persecutório. Isto porque todos os colegas de classe percebiam e revelavam meus “desprovements”, dizendo: Você não tem nariz empinado, você não tem olhos claros, você não tem gengiva rosa, você não tem lábios finos, você não tem o mesmo cheiro das outras meninas. Meu corpo era visto em sua incompletude aos olhos do outro, um corpo que não tinha, que não era, enfim, um corpo faltoso. De tanto ouvir isso, passei a me sentir assim, desprovida de meu próprio corpo. Eu me olhava constantemente no espelho sem gostar do que via. Meu olhar apenas captava a distância existente entre as partes do meu rosto e as mesmas partes do rosto de qualquer jovem branca. E aqui estava a perversidade de tudo isso: quanto mais eu ficava angustiada com as minhas características físicas, mais dificuldades eu encontrava para me socializar, mais retraída e agressiva comigo mesma eu ficava. Eu estava desejando tanto uma transformação que, no fundo dela, estaria a minha própria aniquilação.

Na escola, do primário à faculdade, passei anos ouvindo as professoras tecerem elogios à beleza de colegas brancas sem terem jamais ouvido de qualquer uma, sequer um elogio relativo à minha beleza: eu era apenas inteligente, esperta e bem mais tarde tornei-me exótica. Jamais me esqueci do impacto que me causou quando a Prof.^a Dr.^a Denise Bárbara Catani (FEUSP), em 1998, disse-me que eu era tão linda que parecia uma princesa africana, e a essa altura, eu já amava meu gigantesco cabelo black-power em formato de flor e minhas roupas coloridas. Apesar de já estar adulta, tais palavras mexeram com minha psique e

causaram-me alívio; lembro-me até de ter pensado “até que enfim eu vivi para ouvir uma professora elogiar a beleza de minha negritude”. A falta de ter ouvido um elogio em relação à minha imagem, ou mesmo a falta de ter recebido um afago em meus cabelos crespos por parte de minhas professoras, fizeram de mim uma criança invejosa e insegura em relação à minha imagem. Por conta da insegurança, isolei-me nas salas de aula e passei a ter uma personalidade dúbia sem querer contestar nada, por mais que eu discordasse do que estava ocorrendo. Sentia-me feia e impotente.

Minha mãe foi sempre muito incisiva em suas ações e precisou ser mais ainda quando percebeu que eu estava me perdendo. Levou-me ao Movimento Negro Unificado, com a certeza de que ele me transformaria numa mulher negra com orgulho de ser o que eu era. Paralelo a isso, minha mediunidade desenvolvida desde sempre, começou a ficar muito mais operante e iniciei minha vida mediúnica na Umbanda e, muito mais tarde, no Candomblé de Ketu.

Esses três espaços deram-me o poder individual e coletivo que até então, eu não tinha conseguido adquirir. O Movimento Negro Unificado (Grupo Balogun - São Bernardo do Campo/SP – coordenado por Ilma e Adomair), me mostrou uma história de lutas e conquistas do negro brasileiro, revelando-me formas de me articular socialmente como uma cidadã de direitos. Muitos anos se passaram e saí de lá com a incumbência de abrir o primeiro grupo de mulheres negras do MNU em Santo André, que se concretizou em 1990, com a ajuda de uma militante de São Bernardo do Campo chamada Benê; a Umbanda me ensinou a aceitar a diversidade afro-brasileira através do respeito aos caboclos, pretos velhos, marinheiros, baianos, povo do oriente, erês, pomba-giras e exus; e o Candomblé de Ketu ensinou-me sobre a origem dos orixás, a África, e o poder da energia feminina, das mulheres, das deusas negras que possuem corpos grandes e gordos, lábios carnudos, gengivas pretas, enfim, corpos detentores de um outro referencial estético, também belo, que estava bem mais próximo ao meu.

Se me solicitassem a representação através de desenho desses três espaços sócio-culturais, religiosos e educativos, desenharia portais de passagem que proporcionaram a minha iniciação enquanto mulher, mulher negra, filha, ser de fé e de luz, sexuada, dançarina, militante, educadora e contadora de histórias, pois levaram-me a valorizar o meu corpo e minha corporeidade, colocando-os em lugar de honra na minha vida. Algo mudou: passei a posicionar-me diante dos outros de forma imperiosa e ter por esta temática, um apreço inestimável, acreditando ter sido este o caminho para meu empoderamento pessoal, fazendo uso destas redes de proteção que foram capazes de transformar a minha vida.

Enquanto educadora a minha grande preocupação sempre foi a de me empenhar em fazer da educação um espaço democrático para que minhas alunas e meus alunos pudessem se manifestar livremente, para que eu fosse capaz de entender suas subjetividades e, a partir delas, desenvolver meu trabalho com qualidade e sucesso. Essa sempre foi minha estratégia e segredo de sucesso, porque no decorrer dos anos, filas de mães se formavam para que eu fosse professora de seus filhos; atualmente, as mães me solicitam para voltar a lecionar no município de Santo André, para cuidar, agora, de seus netos.

Durante esse período de trabalho intenso nas escolas de Santo André (SP), desde a década de 1980, pude vivenciar situações e compartilhar relatos de amigas profissionais que comprovavam a necessidade urgente de continuar a desenvolver um trabalho sério voltado para as relações étnico-raciais nas escolas. Minha luta era para convencer professoras como eu, a aderirem esta causa. Pude acompanhar de perto, processos de deteriorização das identidades negras em crianças com apenas quatro anos de idade, que passaram a não mais aceitar a cor da pele, a partir do momento em que ingressavam no espaço escolar por conta da rejeição sofrida pelos demais colegas de classe. Mas nesse período, meio da década de 1980, poucos eram os materiais disponíveis para pesquisas dentro desta temática e eu ainda não estava na universidade para ter acesso ao que lá existia.

Fui fazendo o que podia construindo meus próprios materiais. O tempo foi passando, cheguei à faculdade Fundação Santo André para cursar pedagogia e lá encontrei com professoras e professores incríveis, e que cursavam mestrado ou doutorado na Universidade de São Paulo. Professores como Nakano e Elmir apuraram minha inteligência e me introduziram no universo uspiano para fazer pesquisas; Elmir sempre afirmou que eu deveria fazer mestrado na USP, ele sempre defendeu isto e me ensinou o caminho que só fui compreender bem mais tarde.

Cursando habilitação em Deficiência Mental na Faculdade de Educação da USP (FEUSP), deparei-me com a professora Lígia Assunção Amaral (*in memoriam*) fundamental para meu ingresso no mestrado no Instituto de Psicologia. Ela me dizia “*eu solto muitas pipas, mas sonho em te ver lá, comigo*”. Passei pelo processo de seleção e fiz meu mestrado lá, com a dissertação intitulada “Duas histórias de autodeterminação: a construção da identidade de professoras afrodescendentes”, defendida em 2001.

E foi nesse espaço acadêmico que, ao entrar, pude ter contato com livros, pesquisadoras, autoras incríveis, todas voltadas para a temática racial. Reencontrei Eliana Cavalleiro que me apresentou, em 1994, ao Núcleo de Estudos Interdisciplinar sobre o Negro Brasileiro (NEIMB), coordenado por Ronilda Ribeiro e com participações ilustres de Hélio

Santos, Milton Santos e Kabengele Munanga. E como aprendi! A discussão naquele momento era a neutralidade e se mulheres e homens negros a atingiria ao desenvolver uma pesquisa de cunho racial. E essa discussão sempre me incomodou.

Sei que para certo tipo de acadêmico, trazer visões pessoais para a academia provoca um certo tipo de constrangimento e indignação. Por vezes, esse tipo de acadêmico me olhou com incredulidade, e quantas vezes me senti assim, preterida de alguns grupos por ter preferido manter meus valores, meus princípios, enfim, meu interesse pelas questões raciais que se entrelaçavam com a minha própria vida. Com o tempo amadureci academicamente e até me acostumei a ouvir as críticas em relação à minha falta de neutralidade, tanto da parte das minhas professoras quanto de meus colegas de pesquisa.

De neutralidade, eu escuto falar desde pequenina. Minha mãe, por vezes me pediu para ficar “neutra” numa situação, dizendo que a corda sempre arrebenta do lado mais fraco, no caso, de mulheres e homens negros. E a cada vez que eu ouvia tal recomendação, menos eu a compreendia: para mim, ficar “neutra” era o mesmo que ficar “invisível”. Mas como conseguir tamanha proeza?

Contudo, para mim, a tal neutralidade parece, em alguns momentos, algo muito mais negativo do que positivo, porque pretende que as pessoas não se mostrem, fiquem invisíveis umas das outras, dos fatos, das suas histórias de vida ou mesmo da relação existente na temática que proponho para esse trabalho de pesquisa: a relação entre o Candomblé de Ketu com a Educação; da Subjetividade da Mulher Negra e seu Empoderamento.

Objeto de Estudo

O depoimento que acabam de ler revela, entre outras coisas, mesmo para quem não tem conhecimento aprofundado em psicologia ou na subjetividade humana, a compreensão do valor que teve para a vida desta pesquisadora – em função das trocas que ocorrem no campo das relações humanas e de minha história de vida – fazer parte de grupos empenhados em respeitar e valorizar as origens africanas e afro-brasileiras.

Para mim, não é recente meu interesse e envolvimento com as questões relacionadas ao candomblé de ketu e educação, afinal de contas venho sendo aluna-aprendiz há quarenta anos; há trinta anos desenvolvo minha mediunidade e há vinte anos atuo profissionalmente no magistério.

Ao ingressar no programa de doutorado, já tinha a intenção de pesquisar o corpo negro e suas representações às professoras de educação básica, como forma de continuar e

aprofundar meu estudo de mestrado (OLIVEIRA, 2001), no qual pude constatar a autodeterminação de crianças negras que se tornaram mulheres como ponto central para seu desenvolvimento intelectual e para as relações profissionais no magistério.

Desde crianças, tiveram seus corpos excluídos dos diversos grupos sociais e buscaram formas para resignificá-los e conseguiram isso através, por exemplo, da confecção de vestimentas clássicas e/ou exóticas como forma de qualificar suas aparições diante de pais de alunos ou mesmo do grupo de professoras das escolas em que trabalhavam. Isso tudo na década de 1950, em São Paulo. Devo confessar: ao ingressar no doutorado meu desejo mudou e assim, resgatei um desejo antigo e resolvi enfrentá-lo através de uma pesquisa capaz de revelar as contribuições possíveis do candomblé de ketu para a educação, no tocante ao empoderamento das mulheres negras. Graças à minha orientadora, Kátia Rúbio, tal mudança de rumo foi possível.

Tal desejo voltou porque nos últimos cinco anos, ao ministrar cursos de formação para professores na área das relações étnico-raciais pelo Brasil, tenho percebido um grande interesse por parte das professoras brancas em relação às alunas negras: costumam declarar que elas não se aceitam como são e que normalmente estão cabisbaixas, isoladas ou sentem dificuldades em expor opiniões próprias. Apesar da culpabilização do outro, nesse caso, das professoras brancas culpabilizando as alunas negras por seus comportamentos retraídos, postura freqüente no Brasil em se tratando da temática racial, julgo tais percepções importantes para o quadro em que se encontram essas discussões. São formas que essas professoras estão buscando para compreender e acolher a diversidade presente nas salas de aulas. Num primeiro momento, as professoras culpam as próprias alunas negras pelos seus fracassos; num segundo momento, são capazes de perceber o quanto o racismo ao longo de uma vida é prejudicial ao processo de construção da identidade, ao desenvolvimento da auto-estima e ao empoderamento dessas alunas. Tais professoras desejam saber como podem ajudá-las a recuperar a auto-estima.

Paralelo à tal percepção, tenho procurado compreender como os conhecimentos divulgados pelo candomblé de ketu poderiam ajudar as alunas negras, minhas e suas, que se encontram do mesmo jeito, nos bancos escolares brasileiros, tendo apenas uma certeza: que o candomblé de ketu havia feito muito pela minha vida e foi essencial para reforçar algumas convicções que se faziam latentes dentro de mim, mas que eu não tinha coragem de expô-las. Assim, algumas dúvidas surgiram: como o candomblé de ketu pode ajudar alunas negras, sem que estas precisem se converter? Quais os fundamentos presentes no candomblé de ketu? Como o candomblé de ketu reflete sobre a imagem da mulher negra? Como traduzir os

processos educativos presentes no candomblé de ketu para uma linguagem acessível às professoras, a fim de que consigam aplicá-los em suas salas de aula?

Com tais questões, dei início à pesquisa que tem como objeto de estudo o candomblé de ketu e seus ensinamentos. O candomblé compreendido como um “entre-lugar” (BHABHA, 2003) pelo fato dele ser uma produção afro-brasileira marcada pelas diferenças culturais, onde passado e presente se dialogam constantemente. O passado que não é saudosista; o passado como forma de compreender as ações desconexas do presente voltadas para as relações étnico-raciais; o passado visto como causa social capaz de capacitar o olhar dos interessados, redefinido, agora, como um “entre-lugar”, propício para compreender a comunidade negra que possui identidades secularmente contestadas.

Com isso, buscamos apreender não somente como os corpos das entrevistadas chegaram àquele espaço religioso, mas sim, por quais processos esses corpos passaram a fim de se reencontrar; entender o significado de se ter a possibilidade do autoconhecimento, pelas vias ancestrais africanas, e a capacidade adquirida para superar o niilismo⁶, abandonando a índole autodestrutiva que caminha junto com aquelas pessoas que em suas trajetórias de vida, convivem com diversas formas de exclusão; autodestruição que atinge não só a própria pessoa, mas também, as que estão ao seu redor. O niilismo está profundamente associado à falta de sentido e propósito da própria vida. Convive com a certeza de que por mais que a pessoa caminhe, não chegará a lugar algum. Essa desesperança e falta de propósito, a curto, médio e longo prazo, atingem diretamente a qualidade de vida de uma pessoa, porque sem esperança e sem propósito, o que esperar do futuro? O que esperar de si própria?

Segundo West (1994) a ameaça niilista foi combatida engenhosamente pelo antepassado negro através da criação e organização de estruturas sócio-culturais comunitárias com o propósito de congregar os iguais (tidos pela sociedade como os diferentes) estimulando a manifestação de valores positivos, apesar de todas as tragédias.

No Brasil, desde a chegada de mulheres e homens negros escravizados africanos, houve uma reorganização da estrutura religiosa, como por exemplo, a recriação do culto dos orixás, aqui chamado de candomblé.

O candomblé, enquanto estrutura sócio-cultural comunitária, recriado por mulheres africanas, levava a grande mensagem de união entre as diversas etnias africanas com o propósito de atingir o bem-comum através da reconstituição do conceito de família, agora não

⁶Segundo West (1994), “o niilismo deve ser compreendido aqui não como uma doutrina filosófica segundo a qual não existem fundamentos racionais para normas e autoridade legítimas; ele é, muito mais, a experiência de viver dominado por uma pavorosa falta de propósito, de esperança e (acima de tudo) de amor” (p.31). Segundo o autor, o niilismo contribui para o comportamento criminoso esse nutre da pobreza e da fragmentação das instituições culturais.

mais com base na origem sangüínea, mas com base nos valores, preceitos e ensinamentos dos Orixás. Ele pode ser visto como um grande “escudo sócio-cultural” de Ogum⁷, colocado à frente de cada fiel a fim de protegê-los e para que possam sobreviver (ir à luta, à guerra) dentro de uma sociedade preconceituosa, tal como é a nossa, ao mesmo tempo em que preservam sua cultura.

Compreendo o candomblé de ketu, portanto, como um “escudo sócio-cultural ogunírico” que propicia a energia vital da luta, da conquista e do empoderamento necessários para impulsionar as pessoas às linhas de combate, lutando contra as injustiças sociais. É o escudo que se manifesta em forma de energia que impulsiona os seres à resistência em meio ao campo carnificínico sócio-cultural dado como natural no Brasil, em relação às crianças, aos jovens, às mulheres e aos homens negros, independente da condição econômica, tendo como ponto central e base criativa, a reconstrução das identidades negras.

Neste sentido, iniciei essa empreitada a partir de pesquisas na Biblioteca da Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo e devo salientar a existência de um número escasso de dissertações e teses voltadas para o cruzamento direto entre Candomblé e Educação produzidos por pesquisadores dessa universidade.

A rara exceção é a pesquisa qualitativa realizada por Botelho (2005), onde procurou investigar o candomblé de ketu e revelou ser esta uma organização educativa pouco conhecida, possibilitando o desnudamento das formas expressivas presentes nos brasileiros e brasileiras, subsidiando a implementação da Lei Federal 10.639/03 e da inserção das Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana, tendo como referências a mitologia e o imaginário. Tal pesquisa revelou que mulheres e homens podem conviver a partir da alteridade, isto é, ter no outro o seu complemento e não sua oposição, sendo conduzidos por alguém que congrega, que favorece a união. Para a autora, os princípios pedagógicos na Educação, para o fortalecimento da diversidade, devem estar relacionados ao regime noturno (comunidade, fraternidade e comunhão) de base matriarcal, presente no candomblé de ketu.

Diante do desejo de aprofundar o conhecimento sobre a relação existente entre candomblé e educação, na perspectiva de descobrir estratégias para o empoderamento da mulher negra, num recorte que difere da pesquisa proposta pela autora acima apresentada, mas que certamente a complementa, decidi investigar o candomblé de ketu a fim de desvendar

⁷Ogum é um orixá masculino, cultuado às terças-feiras, conhecido como o orixá da agricultura e da guerra. É o deus dos ferreiros. Foi um grande guerreiro e abre os caminhos dos fiéis para que sejam capazes de receber o que desejam para si e para os outros, relativos à vitória nas guerras pessoais que cada um enfrenta. Com Ele, nenhuma falha tem perdão. É um orixá colérico e se vinga dos inimigos, arrancando suas cabeças.

e discutir as estratégias capazes de empoderar a mulher negra que adentra esse espaço religioso bem como as suas contribuições para os processos pedagógicos existentes na educação formal, com o propósito de empoderar as alunas negras que ocupam os bancos escolares.

A opção feita por pesquisar um tema capaz de levar contribuição para o campo da Educação voltado para a temática das relações raciais, deve-se ao fato de que os estudantes não devem ser formados pautados num desejo idealizado de ser e estar no mundo, abertos à manipulação, sempre passivos (McLAREN, 1997; SILVA, 1995), sem que se tenham considerados seus pertencimentos cultural, social, religioso, étnico-racial, de gênero, geracional, de orientação sexual, entre outros. Cada sujeito tem sua própria história, escrita e reescrita cotidianamente e que afeta o rendimento escolar. Vale dizer o mesmo em relação às estudantes negras.

Luiz Alberto Gonçalves (1987) afirmou que existe um ritual pedagógico na escola que marginaliza e exclui estudantes negros proposto nos currículos escolares e que impõe à eles, um ego branco. Apesar do tempo em que fez tal descoberta, isto não mudou. Quais são as conseqüências trazidas por esse tipo de currículo ao campo pessoal das estudantes negras?

Essa preocupação com a questão de gênero, apresentou-me a necessidade de acrescentar à pesquisa, reflexões sobre as mulheres negras no Brasil por ser necessário a compreensão de suas especificidades, para que seja possível fazer a conexão entre a situação das mulheres negras brasileiras com as histórias das alunas negras em salas de aula e o por que da necessidade de se pensar em estratégias de empoderamento para mulheres pertencentes a este grupo étnico.

Não menos importante é para mim, nessa pesquisa, a questão da identidade. Assim, o fato da pesquisa buscar entender as possíveis relações pedagógicas existentes no cruzamento entre Candomblé e Educação com a possibilidade de construção de identidades femininas negras empoderadas, é que tomo por base os trabalhos teóricos desenvolvidos por Siqueira (1995; 1998), Gomes (2006), Oliveira (1999; 2001; 2007; 2008), Gadotti (1997); McLaren (1997), Nogueira (1998), Cavalleiro (s/d), Botelho (2005; 2008), Verger (1957; 2000), Souza (1983), entre outros, que lançam um olhar cuidadoso para a diversidade cultural, para o currículo, para o processo de construção de identidades, para as questões do ser mulher negra numa sociedade racista e sexista, para as relações étnico-raciais tensas nas escolas brasileiras, para o candomblé de ketu e para os processos educativos presentes nesse espaço que podem ser utilizados como estratégias pela educação.

Objetivo Geral

O presente estudo teve como objetivo geral apreender as estratégias para o empoderamento da mulher negra utilizadas no candomblé de ketu e os processos de produção de sentido subjetivo entre as entrevistadas.

Objetivos Específicos

Para a consecução deste objetivo geral, consideramos os seguintes objetivos específicos:

- Estudar a configuração subjetiva das entrevistas;
- Compreender os fundamentos básicos presentes no candomblé de ketu;
- Descobrir como o candomblé de ketu se relaciona com a mulher, se é capaz de empoderá-la e de que forma;
- Detectar a possibilidade de aplicação das estratégias existentes no candomblé de ketu ao empoderamento de mulheres negras à educação formal;
- Elaborar e propor novos paradigmas em educação ampliando as discussões acerca do racismo e suas manifestações sociais e a possibilidade de sua superação, a partir dos conhecimentos ancestrais africanos.

Organização da tese

A tese foi organizada em oito partes:

Introdução: trazendo as lembranças da autora, objeto de estudo, objetivo geral, objetivos específicos e organização da tese.

Capítulo 1: Orí-inú – Referências teóricas e metodológicas, trazendo aspectos conceituais e metodológicos importantes sobre africanidades, corpos, identidades, o corpo da mulher negra enquanto fragmento social que escapa, a subjetividade numa proposta histórico-cultural, revisão bibliográfica sobre o candomblé de ketu e educação e método – instrumentos e caracterização das entrevistadas.

Capítulo 2: Okan - O candomblé de ketu, trazendo informações sobre o candomblé, orixás e relações de gênero no candomblé.

Capítulo 3: Eguigun aráokú: Currículo, identidades e empoderamento, trazendo uma discussão sobre política de ação afirmativa em educação e o conceito de empoderamento a

partir da ênfase nas identidades contestadas, no caso, da aluna negra, discutindo currículo e poder, narrativas e a promoção do comunitarismo.

Capítulo 4: Aiyá: Análise do conteúdo das entrevistas, trazendo as contribuições das entrevistadas sobre o universo do candomblé e suas relações com o corpo, com a identidade e com os processos educativos produzidos nesse espaço educativo.

Capítulo 5: Ké: Considerações finais, momento criativo e de maior independência intelectual, trazendo algumas reflexões a partir das entrevistas.

Capítulo 1

Orí-Inú Referências Teóricas e Metodológicas

Em certo momento o negro era considerado objeto de estudo; mas a partir do momento em que ele mesmo se tornou pesquisador da sua própria realidade, isso, a meu ver, desbloqueia o conhecimento, pois ele, como vítima, pode sentir certas coisas de dentro que o pesquisador de fora não pode sentir; assim, ele tem uma contribuição a dar. Por outro lado, também o envolvimento dele com a própria realidade pode criar um obstáculo que o pesquisador de fora pode perceber. Assim, a meu ver há uma colaboração em termos do desenvolvimento do conhecimento, e não vejo oposição entre sujeito e objeto. Lembro-me que há algum tempo algumas pessoas diziam que o negro não podia estudar a sua própria realidade, porque ele tem um envolvimento emocional, não pode tomar distância, não lhe é possível desenvolver a objetividade. Mas hoje essas questões, pelo menos na minha área, não se discutem mais; são questões ultrapassadas. A emoção e a emotividade são motivos de conhecimento, e não obstáculos. (Kabengele Munanga – As facetas de um racismo silenciado, 1996)

Na cultura yorubá, o corpo é um pedaço de barro modelado constituído por duas partes inseparáveis: o *orí*, em yorubá significa *cabeça* e seu suporte, o *àpéré* (SANTOS, 1986). A cabeça, no candomblé de ketu, é uma das partes sagradas do corpo, pois através dela a(o) iniciada(o) recebe a energia vital de seu orixá. Basta lembrarmos que o *orí*, a cabeça, é o primeiro ser que surge quando o bebê nasce. É o *orí* que primeiro se apresenta ao mundo externo, e quando tal situação não ocorre, inicia-se um momento de tensão pelos riscos e danos que isso pode acarretar tanto ao cérebro quanto ao corpo do bebê. *Orí-inú* é a parte interior do *orí-àpéré* e é uma entidade própria que cuida do destino pessoal de cada ser. O *orí-inú* é tão independente que precisa ser constantemente alimentado.

Contam as histórias africanas que cada *orí* é modelado no *òrun* (céu) e recebe uma determinada porção de matéria mítica, a massa que forma o cérebro. Essa massa torna-se extremamente importante, pois a partir do material mítico utilizado – o *Iporí* - conseguimos compreender melhor a individualidade de cada pessoa, isto é, compreender por que tal pessoa gosta tanto de mato e outra gosta tanto de água; entender por que uma pessoa é tão vaidosa e outra tão desprovida de vaidade. Indica, também, qual o melhor tipo de profissão a seguir e o tipo de pessoa mais adequada para uma futura união. O *Iporí* traz o princípio da individualidade de cada pessoa.

A seguir, tentarei revelar o princípio de minha individualidade apresentando indicativos da massa que alimentou e deu consistência aos pensamentos produzidos pelo meu *Orí-Inú*.

1.1. Quando o tambor toca: memórias sobre africanidades

“Este exílio ancestral dos corpos figura outro exílio: a alma negra é uma África da qual o preto está exilado no meio dos frios buildings da cultura e da técnica brancas. A negritude toda presente e oculta o obseda, o roça, ele se roça em sua asa sedosa, ela palpita, toda distendida através dele, como sua profunda memória e sua exigência mais alta, como sua infância sepulta, traída, e a infância de sua raça e o chamado da terra, como o formigamento dos instintos e a indivisível simplicidade da Natureza, como o puro legado de seus antepassados e como a Moral que deveria unificar a sua vida truncada. Mas tão logo o negro se volve para encará-la de frente, ela se esvanece como fumaça, erguendo-se entre ambos as muralhas da cultura branca, sua ciência, suas palavras, seus costumes” (SARTRE, 1963, p. 97).

África! Espaço em que os quatro elementos – terra, água, ar e fogo – bailam e se encantam livremente. Alimentam e umedecem; umedecem e refrescam; refrescam e aquecem; aquecem e, novamente, alimentam. São elementos sagrados conduzidos pelos Orixás que, tanto no òrun⁸ quanto no àiyé⁹, se comunicam em constante dinâmica integrativa e harmônica, revelando essências consagradas pelos ancestrais capazes de indicar os caminhos de uma boa vida e de uma boa morte.

Ancestralidade! Palavra que revela e esconde os mistérios geralmente pronunciados por aqueles que são os guardiões das memórias e dos costumes locais e que conseguem manter viva a tradição do mito, da religião, da filosofia, da arte, da cultura, da estética, dos espaços sagrados como o terreiro e o mato; palavra que guarda os princípios do feminino, do masculino, do híbrido e do coletivo. Palavra que tem o poder de fazer seus descendentes conviverem harmoniosamente com dois tempos: o passado e o presente.

Ancestrais e descendentes dos tecidos coloridos, dos turbantes torcidos e retorcidos, dos fractais¹⁰ nas tranças, dos tambores, da terra vermelha, do dendê, do obi¹¹, do orogbo¹², das curas¹³ e do corpo negro reluzente vivificado através da energia arquetípica que armazena, dos modelos originais, a forma de ser criança, homem, mulher ou andrógino dos africanos e seus descendentes.

Saudações aos orixás:

Exú, laroyê! Ogun, Ogun yè! Oxóssi, okè arô!

Ossain, ewé, ewé, Ossain! Obaluayè, atoto!

Oxumaré, arobo bo yi! Xangô, ka wòóo, ka biyè sí!

Oyá, ee pàà héé, Oyá! Obá, xirè! Oxum, rora yéyé, o!

Yemanjá, odó yιά! Logunedé, loosi, loosi, Logun! Nanã, salubá, Nanã!

Oxaguiã, Oxalufã, eepaa babá!

⁸ Céu, mundo sobrenatural, mundo dos orixás, cada um dos nove mundos paralelos da concepção yorubá, dimensão do supra-sensível.

⁹ Terra, mundo dos homens, terra, dimensão da matéria física.

¹⁰ Termo criado pelo francês Benoit Mandelbrot (matemático), que significa formas geométricas irregulares, quebradas, partidas. Conceito utilizado pela etno-matemática que vem a ser o estudo de idéias matemáticas envolvidas nas práticas culturais das pessoas. É usado como termo a fractalização nos cabelos étnicos de origem africana.

¹¹ Uma fruta sagrada e de grande importância no culto aos orixás, indispensável em qualquer ritual. Também é usada como recurso adivinhatório.

¹² Uma fruta sagrada e de grande importância no culto aos orixás, uma das oferendas mais desejadas por Xangô.

¹³ Cortes feitos na camada superficial da pele como símbolos de uma aldeia ou culto a um determinado orixá.

Seqüestro, dominação, embuste, logro e violência, marcas profundas como violação dos direitos humanos. Famílias inteiras dizimadas, elos interrompidos e vidas subordinadas. Corpos negros aprisionados, amordaçados e açoitados jogados nos tumbeiros¹⁴, corpos grandes, corpos pequenos, corpos masculinos e corpos femininos, corpos suados e fétidos pelo enfrentamento e revolta.

Gritos: Tumbeiros ao mar! Olho na proa! Diminuem o peso da popa! Verifiquem a direção do vento! Uma tempestade se aproxima! Economizem água, pois está acabando! Terra à vista! Faça esses pretos se calarem!

Silêncio!

Suicídio, infanticídio... Calundu. A nostalgia mortal dos negros – o banzo! Invocações a Exu para que cada um receba a parte que merece; invocações a Ogum, para Ele dar inteligência estratégica e coragem para ir ao combate; invocações a Oxóssi, para Ele mostrar os caminhos dos alimentos e da fartura; invocações a Obaluayé, para Ele curar as feridas; invocações a Xangô, para Ele trazer a justiça; invocações à Oyá, para Ela trazer um vento forte e dissipar o fedor daqueles porões; invocações à Yemanjá, para Ela enviar seu espelho mágico a fim de que aqueles homens brancos vejam suas imagens e morram com o horror provocado por elas.

Nesta longa e dolorosa travessia através do mar, a concepção da civilização ocidental no que tange ao pensamento e à ação a partir das clássicas disjunções entre natureza-cultura se impôs diante do grupo escravizado, mas, apesar de tudo, a dinâmica integrativa que tem como fundamento a religião continuou presente: homens, mulheres, crianças, reis, rainhas, príncipes, princesas e orixás. Juntos estavam o invisível e o visível, presentes de forma bidimensional: o Òrun e o Àiyé.

O desafio de disseminar conhecimentos sobre o continente africano reside no fato de que a História da África, nas redes de ensino, é transmitida de forma equivocada, através dos livros didáticos e, assim, a busca por novos caminhos e informações a esse respeito torna-se condição sine qua non para que mudanças radicais possam ser vislumbradas pelos estudantes brasileiros.

O aprofundamento nas questões no que tange aos povos, às culturas, às línguas, aos costumes e às civilizações do continente africano, de acordo com Wedderburn (2005, p. 133-

¹⁴Tumbeiro, vem de tumba, lápide sepulcral, sepultura, túmulo, esquife. Designação dada ao navio negreiro.

134),

[...] durante e depois da grande tragédia dos tráficos negreiros transaariano, do mar Vermelho, do oceano Índico (árabe-muçulmano) e do oceano Atlântico (europeu) e sobre a subsequente colonização direta desse continente pelo Ocidente a partir do século XIX, são tarefas de grande envergadura.

A grande envergadura implica, inicialmente, numa mudança de paradigma: encarar o continente africano como o Berço da Humanidade. Isto por conta de seus povos autóctones terem sido os progenitores de todas as populações do planeta, fato corroborado pela Ciência através de análises do DNA mitocondrial¹⁵ dos restos e pertences encontrados pelos paleontólogos. Foi através do DNA mitocondrial que se descobriu os restos mortais de uma mulher africana, considerada a precursora de toda a Humanidade. Afinal,

[...] o continente africano, palco exclusivo dos processos interligados de hominização e de sapienização, é o único lugar do mundo onde se encontram, em perfeita seqüência geológica, e acompanhados pelas indústrias líticas ou metalúrgicas correspondentes, todos os indícios da evolução da nossa espécie a partir dos primeiros ancestrais hominídeos. A humanidade, antiga e moderna desenvolveu-se primeiro na África e logo, progressivamente e por etapas sucessivas, foi povoando o planeta inteiro (idem, ibidem, pp. 135-136).

Do continente africano surge a humanidade ancestral. O ancestral mais remoto do gênero Homo (o Sahelantropo Chadense, hominídeo de 6 a 7 milhões de anos, encontrado na cidade de Chade); na seqüência, surge o Homo Habilis, hominídeo de 2 a 5 milhões de anos e o Homo Sapiens Sapiens, hominídeos de 160.000 a 200.000 anos. E, assim, se originaram as primeiras civilizações do mundo, onde mulheres e homens evoluíram através da arte de sobreviver da pesca, caça e agricultura, a exemplo dos povos dos impérios do Gana, Mali e Songai¹⁶, como grupos agro-sedentários, e Egito, Kerma e Kush como Estados burocráticos. Grupos como etíopes, núbios, kush e nok atingiram alto grau de desenvolvimento.

Até o século XV, o continente africano atingiu pleno desenvolvimento em seus estados mais importantes, como nos impérios de Gana e Songai, como nos reinos de Dahomé e Zimbábue, como nas civilizações de Ilê Ifé, Yorubá (composta por cidades-estados) e Ashanti (famosa pela sua arte). Cidades como Tomboctu, Gao e Benin possuíam, inclusive, universidades. Eram sociedades ricas, compostas por pessoas de diversas etnias, plurais, dinâmicas, complexas e estáveis. Tal estabilidade começou a ser abalada quando deram início ao comércio com os europeus vendendo ouro, marfim e sal. Não que a escravidão não existisse antes dos europeus: era um processo que acontecia em escala bem menor e o escravo

¹⁵DNA mitocondrial humano é um DNA na forma de círculo encontrado nas mitocôndrias das células, no citoplasma. Possui uma característica genética marcante: tem herança materna. Isso quer dizer que todo o DNA mitocondrial de uma pessoa provém apenas da mãe, sem nenhuma contribuição do pai.

¹⁶Para compreender a história dos Impérios africanos ver: LAMBERT (2001); SILVA (1992).

não era coisificado em sua existência, pois podia, inclusive, manter sua religião de origem, o que diferia do processo de escravização europeu que explorava os homens como animais e tentavam impor suas visões individualistas e de conversão religiosa: o escravo se tornava uma mercadoria¹⁷.

A África foi “o primeiro e único lugar do planeta onde seres humanos foram submetidos às experiências sistemáticas de escravidão racial e de tráfico humano transoceânico em grande escala” (idem, *ibidem*, p. 138). O continente africano tornou-se um terreno de assassinatos e massacres a céu aberto; primeiro, provocado pelos árabes do Oriente Médio do século VIII até o XIX d.C., sendo seguidos pelos povos da Europa ocidental, traficando as pessoas africanas capturadas através do oceano Atlântico. Assim, o continente africano passou a ser chamado de “o continente negro”, ainda que não se tenha ouvido falar em Ásia como o “continente amarelo”, nem na Europa, como o “continente branco”, é importante fazer essa ressalva. Dessa forma, ainda estão para ser devidamente pesquisados e registrados os impactos do processo da escravidão para o cotidiano de mulheres e homens africanos em relação aos campos psicológico, emocional, físico-espiritual, econômico, político, intelectual, entre outros.

Os portugueses compraram alguns homens negros e levaram para Lisboa em 1441, mais como curiosidade do que para mão-de-obra propriamente dita. Com o descobrimento da América por Cristóvão Colombo, os portugueses dividem com os espanhóis as terras do Novo Mundo, e para que suas majestosas residências fossem construídas, resolveram escravizar ameríndios. “No novo mundo, os conquistadores espanhóis e os bandeirantes portugueses (aos quais, mais tarde, se juntaram os colonos ingleses, franceses e holandeses) cristianizavam os índios, 'para a salvação de suas almas'” (VERGER, 2000, p. 19) e, fracassada a tentativa, resolveram retornar à África para fazer mulheres e homens negros, de todas as nações, mercadorias, e milhares foram trazidos para o Brasil.

No Brasil, tudo dificultava a união entre mulheres e homens negros africanos: por pertencerem a nações diferentes, possuíam línguas, costumes e religiões diferentes. Era muito comum que pessoas, outrora, pertencentes a comunidades diferentes e inimigas, se vissem obrigadas a conviver, no Brasil, nas mesmas fazendas, o que aumentava o medo dos senhores de escravos, temendo que por se sentirem unidos pelos infortúnios da escravidão, pudessem unir-se e criar grandes problemas.

Por conta desse temor, estratégias cruéis de fomento ao ódio foram criadas pelos senhores. Sendo assim, “o governo do Brasil já encorajava os batuques, divertimentos

¹⁷Ver OLIVEIRA, Eduardo. *Cosmovisão Africana no Brasil: elementos para uma filosofia afrodescendente*. Fortaleza: LCR, 2003.

organizados pelos negros nos dias de descanso” (idem, ibidem, p. 20) como forma de criar um sentimento de nacionalidade entre os diferentes grupos, de consciência e orgulho de suas raízes, desprezando, assim, as pessoas pertencentes a outras nações; em outras palavras, dividiram para melhor reinar. Mas o que esses senhores não sabiam é que tais batuques serviam para manter intacto o sentimento de preservação ao culto das divindades africanas. Evocavam as divindades, mas, aos olhos dos senhores, tudo não passava de simples diversão. Oliveira (2003, p. 38) afirma que esta era uma das estratégias utilizadas no período de desenvolvimento dos grandes impérios do Gana, Mali e Songai (entre o século X e XV) como uma “resposta africana criativa e includente, pois se utilizou das instituições alheias para manter sua cultura de base e promover o bem-estar de seu povo”.

Espanhóis, portugueses, ingleses, franceses e holandeses fizeram do continente africano um campo de guerra e arrancaram de lá suas mulheres e homens mais valentes, belos, saudáveis. Desproveram os pais de suas filhas e filhos mais prodigiosos, e isso afetou diretamente o crescimento demográfico das regiões. Estima-se que para o Brasil foram trazidos cerca de 12 milhões de pessoas africanas escravizadas e, por conta desse contingente, é impossível não pensar no legado trazido por elas.

Hoje se sabe que a sociedade brasileira tem influências africanas nas artes, no linguajar, no modo de se vestir, no modo de ser, na alimentação, na religião, nos valores, nas brincadeiras, nos cantares e saberes diversos. Essas linguagens são conhecidas como valores civilizatórios africanos que não se perderam com a travessia do Atlântico; valores esses tão próximos e tão distantes de nós, brasileiras e brasileiros.

A religião é tida como a grande instituição africana, afinal “...a construção do sujeito dá-se fundamentalmente no processo religioso” (idem, ibidem, p. 37). Toda a integração social do sujeito africano com o mundo, seu envolvimento nas questões sociais, econômicas, culturais e históricas, a organização da vida comunitária dão-se através da religião, que se utiliza de processos coletivos para a transmissão dos conhecimentos ancestrais referentes àquela comunidade, fundamentando a ligação do homem com a natureza a fim de restaurar a ligação entre o ser humano e a mãe Terra. Todo esse envolvimento independe da religião africana, ou melhor, toda essa ligação está presente em todas as religiões africanas, que são muitas: Iorubana¹⁸, Zulu¹⁹, Fon²⁰, Banto²¹, Dogon²², entre inúmeras outras.

No Brasil, ocorreu uma grande re-significação religiosa e deixou como legado o

¹⁸Região sobretudo da Nigéria.

¹⁹Região do Zimbábue (África do Sul e vizinhos).

²⁰Região do antigo Daomé, atual Benin e partes da Nigéria.

²¹Região austral da África.

²²Região da costa ocidental da África.

Candomblé. Isso porque inúmeras sacerdotisas foram trazidas à força para o Brasil no período da escravidão e, assim, foram capazes de traduzir o culto dos orixás, tendo em vista a nova realidade brasileira e as diversas religiões africanas para cá trazidas pelos diversos grupos étnicos africanos que aqui se encontravam. As mulheres africanas, portanto, foram capazes de manter, no Brasil, a devoção aos orixás como parte do processo de resistência capaz de reunir mulheres e homens escravizados em torno de uma nova consciência familiar, de uma coletividade não mais formada por laços consangüíneos, mas por laços religiosos e espirituais. Esse reencontro dos africanos no Brasil com a forma ancestral de se organizar sócio-política e culturalmente a partir da religião, privilegiando o comunitarismo, garantiu a esses grupos maior segurança e fortalecimento emocional, necessários para a sobrevivência, dentro de condições extremamente cruéis, advindas com a escravidão.

1.2. Corpos e identidades

Ao propor um trabalho que tem como foco o espaço do candomblé, mulheres negras, empoderamento e educação, estou sinalizando para a necessidade de olhar para os campos das diferenças e identidades numa sociedade. Assim, estou colocando em evidência o meu e o seu corpo na realidade da vida cotidiana, onde o corpo do outro é sempre um outro corpo, compreendido através de tipificações que o qualifica como apto a fazer parte de um grupo ou a sentir-se excluído dele.

Corpo aqui compreendido, de acordo com Medina (1991, p. 69), como

[...] um sistema-bioenergético-de-relação, dentro de um contexto ecológico amplo e complexo e em permanente processo de crescimento e desenvolvimento, que busca, enfim, desempenhar plenamente a sua missão de produtor e criador da história.

Para que o corpo seja compreendido em sua dimensão ampla e complexa é preciso que se faça uma investigação profunda e cautelosa a fim de fugir das concepções e conceitos que a ideologia dominante procura nos transmitir a seu respeito. Convém que compreendamos como alguns conceitos e valores nos são impostos a fim de que continuemos a caminhar na direção de manter as divisões entre os corpos das pessoas, dentro da estrutura social vigente, dividida em classes, hierarquizada. Nesse sentido, vale refletirmos sobre a realidade brasileira em relação aos corpos de seus cidadãos.

No Brasil, é fácil perceber quais são os atributos e características físicas valorizados nos corpos do homem e da mulher. Para a mulher, tais características ficam mais evidentes na

época em que ocorre, em São Paulo, o São Paulo Fashion Week²³, se atentarmos para as fotos da modelo Gisele Bündchen²⁴, estampadas nas capas de todos os jornais da cidade e pelas intermináveis matérias publicadas nas revistas femininas. As características físicas tão valorizadas e que podemos encontrar nesta modelo, são: rosto com traços delicados onde, nariz e lábios finos são emoldurados pelos cabelos loiros, longos e lisos e que recebem o toque final dos tons claros do azul ou verde dos olhos que iluminam a tela. O corpo deve ser sempre muito esguio, estatura alta e a pele branca.

Segundo Medina (1991, p. 82), tendo em vista tal padrão de beleza,

[...] o nosso corpo vai sendo modelado por regras sócio-econômicas domesticadoras, sufocantes, opressoras, repressoras, “educativas”: as couraças musculares vão surgindo, segundo as características socialmente impostas às pessoas.

Na medida em que nos vemos tão distantes deste padrão de beleza, ficamos desequilibrados e até doentes, acreditando que as coisas boas virão se conquistarmos determinada imagem e enquanto isso não ocorre, perdemos nosso ritmo e vitalidade, enquanto nosso corpo vai sendo “violado pelas condições histórico-culturais e concretas” (idem, *ibidem*, p. 83), este é como o autor caracteriza o corpo dos brasileiros, marcado por um grande autoritarismo.

Em terra de negros e miscigenados como o Brasil, o valor de uma pessoa reside naqueles que fogem a essas características; na verdade, quanto mais branca for a pele e quanto mais liso for o cabelo, mais a pessoa encontra a valorização na mídia e nos diversos anônimos que compõem a sociedade.

As revistas femininas elitizadas contribuem para a divulgação e valorização do tipo físico branco e esguio, afinal, “uma pessoa só é entendida como elo de identidade social, quando interessa à lógica da produtividade lucrativa” (Medina, 1991, p. 69). Além disso, tais revistas propõem o modelo de vida das classes sociais mais elevadas ditando regras, roupas, produtos de beleza, cortes de cabelo, enfim, padrões de vidas que nada (ou pouco) têm a ver com os padrões de vida das pessoas que pertencem às camadas populares. Valorizam, assim, o corpo voltado para o prazer e para o consumo; estimulam assim, o corpo-burguês.

Para aquelas que se distanciam deste estilo elitizado de corpo, e se aproximam do corpo-marginal, a auto-identificação torna-se, numa sociedade cujos padrões de beleza são tão europeizados e sua população é tão mestiça, um grande problema. Acreditamos que tal incompatibilidade não aproxima as pessoas, ao contrário: cria desigualdades coletivas e socialmente construídas, induzindo as pessoas a uma competição intensa e dificultando os

²³ Maior evento da moda da América Latina, que reúne grandes nomes de moda nacional.

²⁴ Top model brasileira que já foi considerada a mulher mais bonita do mundo.

processos de solidariedade. Por isso, costuma-se falar que o corpo cumpre uma função ideológica e simbólica.

O corpo-marginal é aquele pertencente a “milhões de brasileiros, excluído ou afastado dos bens e benefícios materiais e culturais gerados pelo nosso modo de produção capitalista, e que não consegue o mínimo necessário a uma sobrevivência humana honrada” (idem, *ibidem*, p. 84). Estamos falando aqui do corpo-marginal caracterizado por uma grande maioria de crianças, jovens, mulheres e homens negros. É para esse corpo-marginal, de que nos fala Medina, que me preocuparei nessa tese: pelo desprezo social imposto à mulher negra na sociedade brasileira sem que se considere a totalidade dos eventos e especificidades no tocante a seu corpo, identidade e fenômenos que norteiam sua vida cotidiana numa relação de dominação, tensa e constante entre opressor-oprimida.

É importante reafirmar que o corpo humano é forjado (e neurotizado) de acordo com as características do grupo familiar, da classe social, da religião, da orientação sexual e da cultura de cada indivíduo. O corpo socialmente construído traz, em seu bojo, conceitos sociais e simbólicos previamente elaborados. Ele é um signo importante para tentar compreender o modo de vida e as idiosincrasias de cada indivíduo, que tanto influenciam a vida em comunidade.

É verdade que a cor da pele do negro o caracteriza, a priori, em seus atributos morais, intelectuais e motores, que correspondem às tipificações que fazem parte da realidade social e do senso comum, em que brancos e negros integram um sistema binário onde o primeiro está associado ao que é bom, alvo e puro e o segundo está associado ao mal, ao escuro, ao impuro. Nesse contexto, a roupa se torna algo extremamente importante, ao servir de passaporte para um corpo, ainda que seja um corpo-cabide, sendo que a roupa torna-se couraça, a fim de resguardar o corpo-cabide (OLIVEIRA, 2001).

É fato inferirmos que a cultura brasileira impõe aos cidadãos, independente da cor, um padrão de vida e de beleza difíceis de serem atingidos, mas para o negro tudo isso torna-se ainda pior, porque são padrões inculcados em sua psique desde que ele abre os olhos pela manhã até o momento da sonolência; impõem ao negro uma beleza ariana que jamais conseguirá conquistar para si. Por outro lado, esse modelo ariano de beleza é o que ele pode vir a desejar ardentemente para sentir-se aceito numa sociedade racista: o ideal de brancura, candura, pureza, inteligência e sucesso associados tão naturalmente à cor branca e tão valorizados pela cultura brasileira.

Desta forma, o negro pode acordar, todos os dias, sentindo-se expropriado de sua capacidade de agir plenamente, de acordo com sua vontade, com medo de se expor e de

decidir – a insegurança - acaba por prevalecer, o medo de chamar a atenção numa sociedade onde ser negro, é motivo suficiente para ter a integridade atingida, a inteligência tolhida e o corpo ferido. Esse é o ponto em que precisamos nos concentrar, afinal, “penetrar no corpóreo significa recuperar, a todo instante, as condições e relações em que os seus fenômenos se realizam” (MEDINA, 1991, p. 92).

Se a cultura e sua rede de significações atribuem ao corpo negro um sentido de negatividade, descrédito e de não-existência, é fato que o negro acabará, em algum momento de sua vida, introjetando tais significações. Nesse momento em que sucumbe a essas fortes imposições sociais, inicia-se o terrível processo da auto-rejeição tendo o próprio corpo negro, como objeto persecutório – a vergonha – surge como o centro da questão.

Quando a vergonha surge como o centro da questão justamente por alguém possuir características físicas não aceitas pelas demais pessoas, eu poderia dizer que minha auto-estima elevada fica reduzida, porque ela é proporcional à auto-estima dos que estão ao meu redor; se há alguém se sentindo rebaixado em torno de mim, minha auto-estima fica diminuída de alguma forma. Como manter a auto-estima elevada se há ao meu redor pessoas destroçadas pelas discriminações e imposições sociais?

Faz sentido, nesse momento, adentrarmos no tema da identidade e diferença. Isto porque ambas, conforme Silva (2000) devem ser constantemente produzidas. Significa dizer que identidade, como referência, está ligada à diferença, instituída a partir da linguagem compreendida como dimensão simbólica de organização do mundo. Nesse sentido, podemos pensar que onde há diferenciação, há relação de poder e, aqui, a linguagem contracena com os corpos, demarcando fronteiras entre você e eu, incluindo e excluindo pessoas dos grupos, classificando as pessoas como inteligentes ou ignorantes, normalizando seres como normais ou anormais. Assim, tratar da identidade e diferença relaciona-se, sempre, com a divisão do mundo em duas partes (opressor-oprimido) ou a divisão do mundo em diversos subgrupos. O fato é que marcam quem fará parte do jogo, isto é, quem deve jogar e quem deve ficar no banco de reservas. Estabelecem, assim, as relações entre os sujeitos pautadas nas relações de poder.

Para Medina (1991, p. 92):

É a partir da contradição entre o capital e o trabalho, pautada pelas nossas circunstâncias históricas, que se produz o corpo dos brasileiros, ou melhor, os corpos dos brasileiros, já que é fundamentalmente a nossa situação de classe que condiciona a nossa corporeidade (percepção corporal, postura, beleza, força, raciocínio, inteligência, etc.). É por isso que podemos falar num corpo-violado dos burgueses, num corpo-oprimido dos marginalizados, bem como num corpo-abugersado – marginalizado dos representantes de classe média.

Acrescentaria à citação de Medina, não só o pertencimento a uma classe social condiciona a nossa corporeidade, mas sim, também, a cor, raça/etnia. Fixarmos nosso olhar somente para a classe social como condicionante social é limitar e restringir a análise da realidade brasileira. Desta forma, acreditar que estamos condicionados somente ao pertencimento a uma determinada classe social, não justificaria a discriminação racial mesmo às pessoas pertencentes às camadas mais nobres. A cor da pele é um componente fundamental e que condiciona a corporeidade dos sujeitos, dos homens e mulheres, das crianças de jovens, negros e não negros. Assim, vale dizer que para além dos corpos citados pelo autor, podemos considerar o corpo-negro dos discriminados como uma categoria analítica fundamental às pesquisas que visam analisar a realidade brasileira com profundidade.

Para o não-negro, é impossível saber quais as dimensões da condição social de ser negro no Brasil, para além dos dados históricos; as vivências cotidianas de tentar ser incluído numa sociedade que, de forma contraditória, o rejeita ou mesmo de fazer parte de uma sociedade que finge não enxergá-lo, enfim, interagir neste processo contraditório de desejar se parecer o máximo possível com o branco, como forma de ter sua existência percebida, sem consegui-lo, pode fazer o negro viver em sobressaltos, em constante contato com a impossibilidade de concretização de seus desejos e com a insegurança que tudo isto lhe traz.

A fim de aprofundar tais questões, Hall (2004) promoveu rupturas significativas através dos Estudos Culturais, revelando seu valor por conta da possibilidade de “violação das fronteiras disciplinares em torno de temáticas específicas, objetos e contribuições teóricas e metodológicas, em um momento onde prevalecia uma proteção às estruturas disciplinares” (RÚBIO, 2006, p. 30). Buscou romper com as velhas correntes do pensar, de forma reducionista, o social e o simbólico. Mostrou que a cultura está imbricada a todas as práticas sociais “e essas práticas, por sua vez, como uma forma comum de atividade humana” (HALL, 2003, p. 142).

Esta nova visão relativa à cultura como constitutiva da vida social, passou a se chamar de virada cultural, capaz que foi de transformar as ciências humanas. A mesma visão aconteceu com a linguagem a partir da virada lingüística, onde tudo o que se diz é tido como reflexo das experiências vividas como real. Em suma, os Estudos Culturais “têm a cultura como principal conceito articulador, a questão da identidade é, por sua vez, seu principal eixo temático” (RÚBIO, 2006, p. 32).

Hall também nos fala de uma identidade do sujeito pós-moderno que está se modificando e se tornando fragmentada, múltipla, enfim, um mesmo corpo pode abrigar

várias identidades, muitas vezes, contraditórias. Este homem pós-moderno não tem mais uma identidade fixa, permanente, definida historicamente e não biologicamente, afinal “a identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente é uma fantasia” (HALL, 2004: 13).

No caso da mulher negra, sua identidade pode se fragmentar por conta da angústia sentida através da não aceitação de seu próprio corpo, voltando-se contra ele, podendo buscar formas para uma transformação radical, com a finalidade de deixar de ser. São procedimentos perigosos, uma vez que a única referência que a mulher negra tem de “ser”, foi construída a partir do referencial estético que está desejando alterar completamente. Em última instância, esta mulher está desejando sua auto-destruição.

1.3. O fragmento social que escapa: o corpo da mulher negra

Do período da escravidão até os momentos atuais, apesar de as mulheres africanas e afro-brasileiras apresentarem uma consciência sociocultural e deixarem um legado muito importante para a preservação dos patrimônios cultural e religioso africano e afro-brasileiro, com sentido coletivo e terapêutico, sofreram e sofrem de uma tamanha invisibilidade ou forma estereotipada de representá-las impostas pela sociedade brasileira, racista e sexista. Tais formas de representações podem ser encontradas, inclusive, na música brasileira que está repleta de letras onde a figura da mulher negra caricaturada e estigmatizada fica em evidência. De qualquer maneira, esta forma caricaturada e estigmatizada de colocar em evidência a mulher negra dificilmente consegue despertar a reflexão das pessoas mais incautas da sociedade. Veja-se um outro exemplo, já que apresentamos, a seguir, a letra de Lamartine Babo:



O teu cabelo

O teu cabelo
não nega, mulata,
porque é mulata na cor.
Mas como a cor,
não pega, mulata,
mulata eu quero
o seu amor.

(Lamartine Babo)



No Brasil, por séculos a mulher negra vem realizando um processo de formação histórica, a partir de um exercício profundo, de acordo com Siqueira (1995, p. 438), em:

[...] administrar contradições: mãe, ela nem sempre era a primeira responsável pela criação de seus próprios filhos; mãe-de-leite e de criação dos filhos dos senhores, sobre os quais ela não tinha direito, mas o dever de amamentá-los, nutri-los.

Maria de Lourdes Siqueira nos fala dos racismos, das discriminações, das exclusões, das desigualdades e das contradições que a mulher negra teve de enfrentar no período da escravidão. Apesar do tempo que se passou, ainda hoje a mulher negra tem de lidar com essas mesmas contradições e com outras que fazem parte de seu cotidiano numa sociedade complexa como essa em que vivemos.

Uma das contradições que a mulher negra precisa lidar constantemente é com, por exemplo, firmar uma identidade positiva apesar das letras de músicas que rapidamente viram grandes sucessos, como a apresentada acima. Nessa letra, a mulher negra é diretamente vilipendiada em sua natureza física (cor da pele/corpo) e estética (cabelo crespo/étnico), tendo como alvo mais específico, seus cabelos.

Segundo Gomes (2003, p. 138)

[...] a dupla “cabelo e cor da pele” não tem sido pensada, no decorrer da história e na cultura, somente pelos salões étnicos e pela comunidade negra contemporânea. Na escravidão o tipo de cabelo e a tonalidade da pele serviam de critérios de classificação do escravo e da escrava no interior do sistema escravagista, ajudando a definir a sua distribuição nos trabalhos do eito, nos afazeres domésticos no interior da casa-grande e nas atividades de ganho.

Da escravidão até os dias atuais, o cabelo tem papel fundamental nos processos de socialização entre as pessoas. Nas revistas femininas, ele é altamente valorizado e o discurso e imagens que essas revistas elaboram em relação ao cabelo da mulher negra e suas características quanto à textura e comprimento são idealizados, não representam a maioria dos cabelos étnicos de mulheres negras; primeiramente, pelo fato de essas revistas elegerem como representantes da beleza negra mulheres que possuem a pigmentação da pele mais clara, as chamadas no senso comum de “mulatas”, “mestiças” ou “morenas” que possuem cabelos compridos e cacheados, com a possibilidade de deixá-los lisos, caso optem por fazer uma prancha “ou ferro quente, que os baianos apropriadamente denominam cabelo frito” (SANTOS, 2000, p. 56); em segundo lugar, porque a mulher negra, aquela que guarda em si as características fenotípicas quase que originais dos negros africanos e que possui cabelos crespos no estilo *black-power*, não representa sequer o orgulho da sociedade brasileira que compreende tal estilo como fora dos padrões estéticos de beleza.

Deste modo, o uso de ferro quente, pastas químicas e alisantes é amplamente difundido. Nos próprios salões para cabelos étnicos, encontra-se a informação de que alisar o cabelo é sinônimo de harmonizar a estética facial. O que essas pessoas não percebem é que alisar o cabelo pode apenas estar camuflando o conteúdo real do dilema pessoal que possa estar vivendo: o dilema entre aceitar ou recusar seu próprio corpo.

Assim como a democracia racial encobre os conflitos raciais, o estilo de cabelo, o tipo de penteado, de manipulação e o sentido a eles atribuídos pelo sujeito que os adotar podem ser usados para camuflar o pertencimento étnico-racial, na tentativa de encobrir dilemas referentes ao processo de construção da identidade negra (GOMES, 2003, p. 137).

Em contrapartida, muitas mulheres negras aderem à trança e ao cabelo natural étnico como formas de valorizar a estética africana, demonstrando posicionamento político de denúncia e resistência contra a invisibilidade de significantes da cultura negra e dos processos de branqueamento impostos pela sociedade. Além disso, podem também pretender divulgar a relação das tranças rasteiras com a geometria e os fractais africanos (CUNHA JR. e MENEZES, 2003), onde fractal, termo criado pelo matemático francês Benoit Mandelbrot, significa figuras irregulares, quebradas, partidas e que possuem simetria de escala, cujos conceitos são aplicados na etno-matemática que vem a ser,

[...] o estudo de idéias matemáticas envolvidas nas práticas culturais das pessoas, onde é explorado seu potencial matemático e educacional dessas práticas, que permitem a disseminação do conhecimento científico das diversas culturas, por meio da compreensão do conhecimento inerente ao saber e ao fazer de cada povo (idem, ibidem, p. 315-316).

Os fractais apresentados nos infinitos modelos de tranças rasteiras fazem parte da cultura africana e da cultura afro-brasileira. Portanto, divulgar a fractalização como compreensão do processo de aprendizagem da geometria de origem africana, tão presente na sociedade brasileira, pode ser fundamental nos processos educativos formais e informais.

Avançando a discussão, na composição do rosto, o nariz, os olhos e os lábios recebem atenção especial. Isto porque esses três elementos constituem aspectos importantes para que o perfil facial de um indivíduo seja traçado. Verde e azul são cores altamente valorizadas para os olhos; no tocante ao nariz, este deve ser pequeno, afilado e arrebitado; quanto aos lábios, devem ser bem torneados, carnudos, mas sem exagero. Quando a mulher negra não encontra tais características em seu rosto, pode tentar encobri-lo usando maquilagem ou pode tentar corrigi-lo através de técnicas para afinar o nariz e reduzir os lábios, além de aderir à lente de contato a fim de conquistar, para sua imagem, uma cor mais valorizada para os olhos. Desta forma, o rosto torna-se o objeto de intensa reconstrução e, por isso, pode se tornar o objeto persecutório da mulher negra que, ao se olhar no espelho, não consegue enxergar as partes de seu rosto como pontos positivos: seu olhar apenas pode captar a distância existente entre as partes de seu rosto e as mesmas partes do rosto de uma mulher branca. Pode perceber, apenas, o quanto seu nariz e lábios são largos. E aqui está a perversidade: quanto mais a mulher negra, angustiada com suas características físicas, tenta se socializar numa sociedade que a estigmatiza e que não a contempla, mais retraída e agressiva poderá ficar consigo mesma e com os responsáveis por ela ter nascido daquele jeito.

A angústia voltada contra o próprio corpo traz algumas conseqüências nefastas para quem a sente. Quando uma mulher negra se recusa a ser do jeito que é buscando estratégias para se tornar diferente e socialmente mais aceitável, aderindo a técnicas de alisamento, clareamento de pele e cirurgias plásticas a fim de afinar nariz e lábios, está desejando “deixar de ser”, uma vez que a única referência que tem de ser foi construída a partir do referencial estético que está desejando alterar. Em última instância, esta mulher está desejando sua aniquilação física, a fim de ressurgir mesmo que num arremedo de gente, *gente*.

O nível de investigação facial que as mulheres negras podem se impor diariamente leva-nos a crer que ela não se olha: passa o rosto por um minucioso inventário. Tal investigação inventariada torna-se patológica na medida em que não encontra respostas para questionamentos do tipo: Por que eu tenho este formato de boca? Por que meu nariz é grosso? Por que tenho nádegas grandes? Por que meus seios são fartos? Por que senhora, minha mãe,

não buscou um casamento interétnico? Por que meus cabelos não são lisos? A única certeza que a mulher negra, que apresenta esse nível de questionamento, passa a ter é a de que seus filhos não terão o mesmo destino que o dela: serão quase brancos. Isso tudo porque o negro “vive cotidianamente a experiência de que sua aparência põe em risco sua imagem de integridade” (NOGUEIRA, 1998, p. 43).

Isto se dá como conseqüência do desprezo social, pois a mulher negra, de acordo com Oliveira (1999, p. 30)

[...] nunca foi vista em sua forma glamourosa; afinal, quem é capaz de conceber que exista glamour naquela que é nacionalmente reconhecida como um instrumento de trabalho, a mola propulsora das cozinhas, o motor de tração dos tanques e privadas vergonhosamente silenciada e mumificada para executar tais obrigações? Fazem muito, mas suas ações são mantidas aprisionadas na trama violenta do jogo “faz de conta que você não existe”. Sabe-se que esse jogo tem feito, em nossa sociedade, inúmeras vítimas, pois propõe aos jogadores que participem de uma farsa metafísica que procura separar o que está ligado. O problema é que não se percebe esta incoerência, e a aderência ao jogo dá-se de forma quase que letárgica. O perigo é que a mulher negra pode (pelo poder que exerce essa confraria) ser convencida a jogar ao contrário, isto é, aceitar os termos do jogo, incorporando o preceito básico da não-existência, mergulhando, de cabeça, no processo sofrido da auto-rejeição.

A farsa metafísica da qual nos fala Oliveira está presente em nosso cotidiano, e o corpo da mulher negra, desta forma, sofre com as visões, conceitos e preconceitos de uma sociedade que o agride constantemente; o rosto desfigura-se diante de si própria no espelho e passa a se configurar como objeto persecutório.

É preciso reconhecer, como afirma Lima e Romão (1997, p. 40), que “eu estou no meu corpo, sou meu corpo negro que os brancos, os que não se dizem negros, não sustentam, negam”. Contudo, não se pode deixar de perceber que a situação da mulher negra chega a este ponto, pois “seus corpos foram submetidos a um processo que chamarei de cauterização das experiências” (OLIVEIRA, 2001, p. 118), cauterização utilizada no sentido de aplicar castigos enérgicos para corrigir ou extirpar certas atitudes consideradas impróprias e ousadas dos corpos negros que se rebelaram contra uma ordem imposta. “Qualquer deslize ou reivindicação podem ser tachados de 'coisa de preto' ou coisa de 'família desestruturada” (OLIVEIRA, 2007, p. 143).

Para Oliveira (2007, p. 143-144), cauterização das experiências trata-se de

[...] uma estratégia de ação imposta por mulheres e homens brancos e consiste na aplicação de meios enérgicos para corrigir ou extirpar certas atitudes dos corpos negros que se rebelam contra as ordens impostas e que, normalmente, vem acompanhada da famosa frase “vou colocar essa preta em seu devido lugar”. Foi uma estratégia utilizada no período da escravidão, é uma estratégia utilizada nos tempos atuais. Detalhando: quem impôs a ordem e a vê contrariada, sente a

necessidade de erradicar aquela atitude rebelde, fazendo com que o reivindicador internalize sua própria ação, inclusive sentindo toda a culpa que não lhe pertence, mas que o fizeram acreditar que sim. Recorrendo a uma metáfora, é fazer com que o vulcão ao invés de vomitar sua lava, a recolha, o que não conseguirá evitar que mais tarde ocorram inúmeras implosões.

Um exemplo de cauterização das experiências: uma mulher negra de 40 anos tentou atravessar uma porta giratória de um banco na Av. Francisco Morato (SP). Retirou tudo da mochila e, ao perceber que nada se alterou, interpelou o segurança que a tratou grosseiramente e nada resolveu. Saiu do banco, chamou dois policiais que se encontravam na rua e conseguiu passar pela porta giratória. Já na fila, a mulher negra percebeu que uma mulher branca passou sem dificuldades pela mesma porta giratória, estando com uma mochila muito maior que a dela e sem retirar nada de dentro. Imediatamente, a mulher negra reportou-se ao segurança e cobrou o mesmo tratamento que lhe havia dispensado, ao que ele respondeu: “Ela não é suspeita como você é: você é negra”. Diante de tal afirmação, a mulher negra teve seu corpo paralisado e se retirou do banco chorando muito e sentindo-se culpada por ter insistido em tentar entrar no banco e por ter cobrado coerência do segurança.

Oliveira (2007) chama a atenção para a necessidade de reflexão sobre o que acontece a uma pessoa que passa por experiências traumáticas marcadas pela humilhação e exclusão, que tipo de identidade será capaz de construir e se conseguirá encontrar uma via legal de resistência contra a desumanização imposta a ela no cotidiano, e aponta que há uma possibilidade de resistir a tudo isso por meio da

[...] dialética da resistência num contracorpo afrodescendente [...] a partir das histórias de vida desses grupos [...]. O contracorpo afrodescendente é dialeticamente criado na vida em conjunto e parte das experiências contraditórias vividas pelos corpos negros. É uma criação contraditória, pois busca o equilíbrio entre ser igual e ser diferente, entre a objetividade e a subjetividade, entre o enfrentar e o fugir da subjetividade (p. 146).

Milton Santos (2002, p. 159) afirmou que para superar a exclusão é preciso ampliar as discussões observando “três dados de base: a corporeidade, a individualidade e a cidadania”. Para ele, a corporeidade tem valor central porque o corpo é capaz de trazer dados objetivos, ainda que sua interpretação possa ser subjetiva; a individualidade traz dados subjetivos, ainda que se possa discuti-la objetivamente; a cidadania iguala todos os seres humanos, sejam eles quem forem, pois “a cidadania pode efetivamente dispor, acima e além da corporeidade e da individualidade, mas, na prática brasileira, ela se exerce em função da posição relativa de cada um na esfera social” (idem, ibidem, p. 159).

A cidadania para a mulher negra tem sido algo difícil de ser atingida, isto porque, no

Brasil, a pobreza tem afetado mulheres e homens, negros e brancos, de diferentes formas. As mulheres são mais pobres que os homens porque exercem funções informais, com baixos salários. Além disso, “a divisão sexual do trabalho está na base da pobreza das mulheres, devido às menores oportunidades que elas têm de acesso aos recursos materiais e sociais, assim como aos processos de tomada de decisões em matérias que afetam a sua vida ...” (OIT, 2005, p. 28). A OIT aponta também alguns determinantes estruturais de gênero na pobreza das mulheres, que são: a maior responsabilidade que tem pelo cuidado da família e pelo trabalho doméstico. Isto quer dizer que, apesar de trabalhar fora, em funções insalubres e de baixa remuneração, ao chegar em casa, ela deverá dar conta da educação, saúde e cuidado dos filhos, do marido e dos idosos. Tudo isto gera a dificuldade de conseguir desenvolver capital humano, isto é, formar-se profissionalmente, o que a impede de concorrer a vagas para funções mais bem remuneradas e, assim, a autonomia econômica.

No Brasil, para que se compreenda a situação de pobreza, é preciso, inexoravelmente, levar em consideração a questão racial, uma vez que a mulher negra está mais suscetível à pobreza do que a mulher branca; afinal, para a OIT (2005, p. 44):

[...] a situação de dupla discriminação – de gênero e raça – vivida pela mulher negra frequentemente se agrava pela discriminação derivada da sua origem social. Essa situação não pode, portanto, ser analisada como uma simples somatória – mulher, negra e trabalhadora. Assim, referida, ela não expressa a complexidade do fenômeno, o que resulta do entrelaçamento entre classe social, gênero e raça. É importante analisar sistematicamente as desvantagens das mulheres negras no mercado de trabalho e na sociedade, tanto em comparação com os trabalhadores em geral quanto com as mulheres brancas e os homens negros em particular.

O fato é que as desvantagens da mulher negra brasileira, por exemplo, no mercado de trabalho são inúmeras. Dados da Pesquisa Nacional de Amostra por Domicílios (PNAD), de 2001, apontam que

[...] a taxa de desemprego das mulheres negras (13,8%) é 112,3% superior à dos homens brancos (6,5%), diferença que aumento entre 1992 e 2001; a taxa de desemprego entre as jovens negras chega a 25% e das jovens brancas é de 20%; as dos jovens negros do sexo masculino é de 15,4% e a dos jovens brancos, 13,6%”; as mulheres negras recebem em média apenas 39% do que recebem os homens brancos por hora trabalhada; os rendimentos das mulheres negras em comparação com os dos homens brancos nas mesmas faixas de escolaridade em nenhum caso ultrapassam os 53%, mesmo entre aqueles que têm 15 anos ou mais de escolaridade, as mulheres negras recebem menos a metade (46%) do que recebem os homens brancos por hora trabalhada; essas diferenças de rendimento não se alteraram entre 1992 e 2001; 71% das mulheres negras estão concentradas nas ocupações precárias e informais. Isso significa uma acentuada sobre-representação das mulheres negras nesse segmento do mercado de trabalho, que responde por 62% da ocupação dos homens negros, 54% da ocupação das mulheres brancas e 48% da ocupação dos homens brancos; 41% das trabalhadoras negras estão concentradas nas ocupações mais precárias e desprotegidas do mercado de trabalho: 18% são trabalhadoras familiares sem remuneração, e 23% são trabalhadoras domésticas; para as mulheres

brancas essas porcentagens são, respectivamente, 13,5% e 14%.

Tais indicadores revelam a gravidade da situação socioeconômica da mulher negra brasileira, mostrando que, para além do teórico, faz-se necessário buscar estratégias de superação para a vida da mulher negra em relação, inclusive, para estar bem com o seu próprio corpo, tendo em vista a vida numa sociedade racista; além disso, é preciso que a mulher negra consiga perdoar seu corpo negro e seus ancestrais de todo ódio e de toda culpa, reaprendendo a pensar e a sentir o próprio corpo, afinal, “o pensamento do negro é um pensamento sitiado, acuado e acochado pela dor de pressão racista” (SOUZA, 1983, p. 152). Agregar-se a grupos negros para tentar reaprender o caminho da auto-estima talvez seja fator elementar para a sobrevivência da individualidade da mulher negra.

1.4. A subjetividade numa proposta histórico-cultural: seu significado para o campo da educação

González Rey tem protagonizado mudanças metodológicas significativas no cenário acadêmico, pautando-se na análise da construção dos sentidos proposta por Vigotsky (2003) no trabalho intitulado *Pensamento e Linguagem*. Também, este autor tem apontado para a necessidade de atentar para a forma criativa com que Vigotsky apresenta categorias abertas e processuais, relacionando um fenômeno com o outro e essa forma pode ser percebida em suas definições sobre a zona do desenvolvimento proximal.

Desta forma, a proposta de utilizar um referencial histórico-cultural busca “explicar os pensamentos e comportamentos existentes considerando a história do sujeito, e a subjetivação de suas experiências” (DOBRÁNSZKI, 2007, p. 30). Isto quer dizer que todas as atividades das quais os sujeitos participam acarretam numa produção subjetiva extremamente complexa e fundamental para a compreensão das ações de um indivíduo, porque tais ações carregam pressupostos culturais, sociais, econômicos e políticos de um grupo populacional e que se expressarão de um modo peculiar sobre os modos de pensar e agir por conta da produção subjetiva social e particular.

Podemos dizer que as subjetividades sociais e individuais são faces da mesma moeda onde uma complementa a outra. A subjetividade social influencia a subjetividade individual; a subjetividade individual influencia a subjetividade social; a subjetividade social é responsável pela produção da subjetividade individual e vive-versa. Desta forma, é legítimo afirmar que nenhuma experiência torna-se subjetiva de forma imediata, instantânea: ela se torna subjetiva

num processo que pressupõe constância, recorrência e não-linearidade. Isto quer dizer que uma experiência só pode ser subjetivada quando é permanente e, por conta disso, acontece diversas vezes e nunca é da mesma forma, não ocorre de forma linear; ocorre sempre de forma surpreendente. A subjetividade das experiências ocorre mediante as subjetividades dos sujeitos e, sendo assim, “a produção do sentido subjetivo é caracterizada em diferentes espaços sociais em que o sujeito é constituinte e constituído” (idem, *ibidem*, p. 30).

Para González Rey (1999, p. 44), “a configuração subjetiva dos diferentes processos e atividades humanas tem uma importante significação no desenvolvimento das emoções que qualificam estes processos”. Desta forma, desconsiderar a configuração subjetiva dos sujeitos é algo que não deve acontecer, pois a subjetividade qualifica as ações das pessoas e mediatiza as mais diversas experiências humanas que são únicas, e dependem dos processos de subjetivação vividos por cada uma delas. “Temos usado o termo configuração para definir as unidades constitutivas da personalidade, por ser um conceito que não se compromete com a natureza fixa e imutável de nenhum processo da experiência humana” (idem, *ibidem*, p. 44).

Configuração, portanto, indica que toda e qualquer ação/experiência vivida por uma pessoa se torna subjetivada através de configurações, onde o sentido subjetivo da experiência vivida surge de forma real e dinâmica na vida cotidiana. Isto quer mostrar o valor dos processos psíquicos individuais que se opõem fortemente aos processos psicológicos coletivos de análises das pessoas. Isto aponta para a necessidade de se conhecer a experiência humana do sucesso, por exemplo, de um aluno, em vez de lançar mão de teorias coletivas com categorias fixas que apontam os porquês do sucesso ou fracasso do mesmo. Isto ocorre porque “a subjetividade conduz a uma representação diferente do psíquico, que impede sua coisificação em categorias rígidas e imutáveis, ou em entidades objetivas suscetíveis de mediação, manipulação e controle” (idem, *ibidem*, p. 44).

Para este autor, a subjetividade surge compreendendo o mundo como configuração subjetiva de produção coletiva, onde os sujeitos atuam e deixam suas marcas de atuação. Assim sendo, a subjetividade aparece interligada a outros espaços que também e sempre produzem sentido e configurações subjetivas.

González Rey (2003, p. 78) afirma:

Na minha opinião, trata-se de compreender que a subjetividade não é algo que aparece somente no nível individual, mas que a própria cultura dentro da qual se constitui o sujeito individual, e da qual é também constituinte, representa um sistema subjetivo, gerador de subjetividade.

A cultura, para esse autor,

[...] não se determina pela cultura, a cultura é em si mesma subjetiva, o desenvolvimento do homem como subjetividade, e a cultura, são processos

constitutivos complexos que avançam de forma simultânea. A cultura não haveria aparecido com um homem desubjetivado (idem, *ibidem*, p. 48).

A cultura é em si mesma subjetiva justamente por ser um fenômeno cujos resultados são conseqüências da produção cultural humana. Isto quer dizer que a cultura é o resultado das expressões criativas e particulares de homens e mulheres que se impõem diante de novas formas propostas para pensar e agir diante dos imediatismos sociais impostos pela modernidade, cujo objetivo principal está em manter tradições no presente, com os olhos voltados para o futuro e para a permanência de seus legados culturais. E os legados culturais são muitos, são múltiplos; as multiplicidades culturais se definem justamente pelas diversas experiências vividas pelos sujeitos histórico-culturais que trazem formas peculiares de verem o mundo e de representá-lo.

Nesse sentido caminha a preocupação de Sousa, Catani e Cândido (2007, p. 13), ao afirmarem preocupação voltada para a produção de artigos aos profissionais da Educação não prescritivos, mas que buscam personalizar a reflexão sobre assuntos tais como gênero, sexualidade e homossexualidade, raça e etnia e o trabalho com as Memórias Autobiográficas, a partir das experiências particulares dos profissionais da Educação. Essa tem sido a luta destas professoras: proporcionar uma modalidade de formação de professores

[...] na qual o enraizamento da compreensão na própria história dos sujeitos (perspectiva autobiográfica) leva-os a um redimensionamento dos sentidos de suas práticas e relações com o conhecimento no trabalho docente. Tal movimento integrado a análises que levam em conta as dimensões sócio-histórico-culturais, nas quais se constroem as singularidades das experiências individuais, evidencia caminhos férteis para as ações de formação contínua. Essas ações não precisam ser replicadas, mas, sob mesma perspectiva, podem servir de ponto de partida para iniciativas congêneres, construídas em função de outras situações específicas.

Tais autoras têm se preocupado há anos em recuperar as lembranças de suas próprias trajetórias de vida para refletir sobre as questões que as levaram a ser o que são, de como se tornaram professoras e por que são as profissionais que são. Da mesma forma, procuram ampliar tais reflexões no âmbito acadêmico, propondo, aos alunos do curso de Pedagogia da Universidade de São Paulo, a produção de relatos autobiográficos, isto porque para elas,

[...] a formação docente é um processo mais amplo do que a realização de cursos especializados que, embora sejam inegavelmente importantes para o desenvolvimento profissional, articulam-se a uma série de experiências intra e extra-escolares vividas pelos professores ao longo de suas vidas. As primeiras lembranças da infância, a entrada na escola, as aulas dos mestres mais severos ou mais atenciosos, os esforços de aprendizagem são alguns dos momentos dos quais é possível lembrar quando se pensa nas relações estabelecidas com o conhecimento e que, certamente, motivam determinadas formas de educar. A escolha da profissão, o início da carreira, o trabalho com os colegas da equipe pedagógica, os alunos

marcantes são aspectos relevantes de escolhas relativas a o quê e como ensinar. (idem, *ibidem*, p. 189-190)

Apesar de as autoras não utilizarem o termo subjetividade, o que querem dizer quando articulam o desenvolvimento profissional dos alunos no campo da educação às experiências intra e extra-escolares vividas pelos professores ao longo de suas vidas? Será que tais experiências vividas pelos professores no campo da educação ou no campo de suas vidas pessoais, não possuem particularidades que acarretam em formas subjetivadas de pensar, o que traz, conseqüentemente, formas próprias de ação? Quando elas propõem a volta à reflexão sobre a infância, entrada na escola, professores e suas características pessoais, não estão propondo que cada pessoa se coloque no lugar de sujeito de sua própria história, olhando seu passado, fazendo conexões com o presente a fim de apontar novas possibilidades tanto para o presente quanto para o futuro? Tudo isso não é colocar em lugar de destaque a subjetividade presente em cada sujeito apontando para a forma com que ela pode determinar as ações, no caso, suas práticas educacionais?

No coletivo escolar, na elaboração dos projetos político-pedagógicos, acabam prevalecendo as experiências dos professores como fundamento para a escolha das temáticas centrais e, nesse processo, a diversidade encontra-se presente. Temas diferentes podem surgir: jogos e brincadeiras infantis, meio ambiente, cantigas infantis, lixo, mas também surgem projetos voltados para o combate às ações violentas dos alunos, por exemplo, em relação aos xingamentos recorrentes que ocorrem na escola, seja porque o aluno é gordo, magro, negro, pobre, mulher ou homossexual.

Levando tal problematização para o campo teórico-prático, os professores, numa perspectiva de trabalho fundamentado nas Memórias Autobiográficas (proposto pelas professoras acima citadas), tendo como base o processo sócio-histórico-cultural de cada sujeito, poderão refletir sobre como se posicionavam quando crianças diante dessas diversidades e como se posicionam hoje; como se posicionam enquanto profissionais da educação diante destas diversidades.

Considerar o processo sócio-histórico-cultural dos sujeitos proposto pelas autoras acima citadas a partir das Memórias Autobiográficas, está inegavelmente próximo à subjetividade e produção subjetiva numa proposta histórico-cultural proposta por González Rey. São aproximações que reforçam e contribuem para uma mudança do estado natural do fazer acadêmico quando propõe categorias fixas para analisar sujeitos que possuem histórias de vida diferentes. Tal forma de continuar o fazer acadêmico não favorece o pensar nem o

fazer autônomo dos alunos, pois os professores acabam apontando os caminhos a serem seguidos, desconsiderando os caminhos vividos pelos próprios alunos. Nesse sentido, Sousa, Catani e Cândido (2007, p. 190-191) afirmam que:

[...] a dinâmica entre lembrança e esquecimento permite a dotação de sentido para as memórias, para a própria trajetória de vida, na medida em que é aquilo que se lembra que faz emergir uma linha narrativa individual, ficando outras possíveis histórias, e entendimentos dos fatos de nossa própria vida ocultos para, talvez, serem recuperados em outras situações.

Nesse sentido, González Rey (1999, p. 49) afirma que

[...] a subjetividade se constitui em sua própria história, a qual representa o cenário real de seu desenvolvimento. Toda nova aquisição de sentido que aparece no curso do desenvolvimento subjetivo, se integra nos processos mais gerais de sentido que caracterizam o desenvolvimento no momento em que a nova aquisição se constitui.

Esta dinâmica faz com que a nova experiência adquira sentido a partir do processo de subjetivação que é determinante para o desenvolvimento da personalidade humana; não é uma aquisição objetiva, imediata, nem linear; reforçamos: é algo processual e um desafio metodológico para as pesquisas qualitativas.

A subjetividade numa proposta histórico-cultural torna-se um desafio fundamental para o campo da educação quando seus profissionais contribuem para o empoderamento e autonomia de seus alunos, independentemente dos aspectos sócio-culturais e históricos que os acompanham, reconhecendo neles suas trajetórias únicas e que merecem reconhecimento.

1.5. Revisão Bibliográfica sobre Candomblé de Ketu e Educação

Uma pequena cartografia das referências pesquisadas será aqui apresentada como parte da revisão bibliográfica, tendo como base os cruzamentos entre candomblé, religiões africanas e afro-brasileiras e orixás, educação e orixás, candomblé e educação.

Por ordem cronológica, “Candomblés da Bahia” foi lançado em 1954, por Edison Carneiro, com o propósito de reunir etnografias das casas de candomblés, descrever as festas, características litúrgicas e rituais de alguns orixás, bem como o papel do sincretismo, e descrever os cargos provenientes das hierarquias estabelecidas no candomblé.

Roger Bastide, em 1958, lança, em Paris, “O Candomblé da Bahia”, cujo rigor etnográfico revela o significado religioso na civilização africana e afro-brasileira, revelando

que os cultos aos orixás não são um tecido de superstições, mas sim uma cosmologia de pensamento culto. O livro apresenta o candomblé (sacrifício, oferenda, padê e ritos dos orixás) e traz capítulos que discutem questões como o espaço e o tempo sagrados, a estruturação do mundo, Exu, o êxtase, o reflexo dos deuses no homem e a epistemologia africana. O mesmo autor, em 1971, publica “Religiões Africanas no Brasil: Contribuição a uma Sociologia das Interpretações de Civilizações” que, além de descrever as religiões afro-brasileiras, traz à luz a relação étnico-racial entre brancos e negros no Brasil, e como isso contribui para o conhecimento da sociedade brasileira. Em 1973, ao publicar “Estudos Afro-Brasileiros”, tece um panorama aprofundado do negro brasileiro, abordando temas diversos, inclusive o candomblé.

Em 1978, Claude Lépine, em sua dissertação de mestrado intitulada “Contribuição ao estudo de Classificação dos Tipos Psicológicos no Candomblé de Ketu de Salvador”, defendida na Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, revela o perfil psicológico de cada orixá, afirmando que seus filhos-de-santo reproduzem os comportamentos de seus orixás.

Em 1982, Carlos Eugênio M. de Moura organiza o livro “Bandeira de Alairá: outros escritos sobre a religião dos Orixás”, reunindo cinco artigos. De Roberto Motta o artigo “Bandeira de Alairá: a festa de Xangô – São João e problemas do sincretismo” aponta que o sincretismo religioso representou, no período da escravidão, a legítima apropriação dos bens do opressor pelo oprimido. Claude Lépine, em “Análise formal do panteão nagô”, examina o pensamento nagô brasileiro a partir da estrutura da cosmovisão dos iorubás e dos jejes. Octaviano da Costa Eduardo, em “O tocador de atabaque nas casas de culto afro-maranhense”, aponta as obrigações dos tocadores de atabaque e seus rituais. Vivaldo Costa Lima, em “Organização do grupo de candomblé: estratificação, senioridade e hierarquia”, traz vasta bibliografia sobre o tema e analisa a estrutura hierárquica superior no candomblé jeje-nagô.

Monique Augras, em 1983, publica “O duplo e a metamorfose: a identidade mítica em comunidades nagô”, onde procura compreender como as tradições religiosas atuam no indivíduo, a partir da visão dos próprios atores, moldando suas visões de mundo, transformando suas vidas, tendo como foco os modelos míticos dos orixás.

Em 1985, Maria de Lourdes Siqueira, em sua dissertação de mestrado, defendida na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, realiza um estudo de alguns elementos que caracterizam as comunidades religiosas, afirmando que todas as formas culturais, das quais o

negro participa em Salvador, têm maior identificação com o candomblé em suas dimensões cultural e religiosa. Apresenta os orixás (símbolos, representações e rituais), retoma a estrutura do Panteão dos Orixás e suas identidades ritual e social, mitos e ritos que animam a vida (práticas rituais do povo de santo), cerimônias rituais detalhadas, etnologia de terreiros na Bahia, hierarquias do candomblé, os aportes culturais e religiosos na Bahia entre os terreiros de candomblé e a Igreja católica.

Juana Elbein dos Santos, em 1986, publica “Os nagô e a morte: pàde, àsèsè e o culto Égun na Bahia”, onde se propõe a examinar a concepção de morte e rituais no Candomblé de Ketu, trazendo suas contribuições sobre o complexo cultural nagô, o sistema dinâmico e religioso, a concepção do mundo, o sistema religioso e os ancestrais, o princípio da existência individualizada e genérica.

“Candomblé: religião e resistência cultural”, publicado em 1987 por Raul Lody, aponta o candomblé como uma religião criada no Brasil relacionando-a com espaço e a sociedade e seus modelos sociais, os orixás e a classe média que descobre o candomblé. Explicita a transculturação dos modelos Ketu (nagô), Jeje e Angola-Congo para o Brasil.

Claude Lépine, em 1988, aprofunda o aspecto do transe e possessão com candomblé, em sua pesquisa intitulada “Transe e possessão no culto dos orixás”.

Em 1991, Reginaldo Prandi publica “Os candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole nova”; revela, através de pesquisa de campo, a chegada do candomblé em São Paulo, buscando compreender como essa religião vinda do Nordeste veio a se constituir como alternativa na região de São Paulo. Analisa o jogo de búzios, os rituais e oferendas, a iniciação, pais e mães-de-santo.

“O candomblé na cidade: tradição e renovação”. Dissertação defendida em 1992 por Wagner Gonçalves da Silva, no Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, mostra o candomblé como uma religião de conversão universal praticada por diversos segmentos da população urbana, não ligada à classe social ou origem étnico-racial. Candomblé revelado como um espaço de valorização das matrizes africanas ancestrais que não perde o diálogo com o mundo contemporâneo.

Rita de Cássia de Mello Peixoto, em 1992, ao defender a dissertação de mestrado intitulada “Povo-de-santo, povo de festa: estudo antropológico do estilo de vida dos adeptos do candomblé paulista”, no Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras

e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, resgata, em detalhes, o estilo de vida dos adeptos e adeptas do candomblé. Candomblé apresentado como religião iniciática, de possessão, pautada nos mitos e nos rituais.

Em 1993, Álvaro Roberto Pires, em sua dissertação de mestrado intitulada “A adolescente, a Mulher e Iansã: estudo de caso na passagem da infância para a adolescência no interior do Ache Ilê Obá”, apresentada na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, partiu do pressuposto de que a iniciação nos ritos do candomblé, durante a adolescência, marca o cotidiano e o processo de passagem da adolescência para a vida adulta. Foi uma pesquisa elaborada a partir da teoria do imaginário de Gilbert Durand e dos mitos do candomblé de Monique Augras e Claude Lépine.

“Orixás da Metrópole”, livro publicado em 1995 por Vagner Gonçalves da Silva, propõe a análise das comunidades religiosas afro-brasileiras na metrópole para revelar como são constituídas e resignificadas. O referido autor e Rita Amaral no artigo “Símbolos da Herança Africana. Por que o Candomblé”, no livro “Negras Imagens: Ensaio sobre cultura e escravidão no Brasil”, organizado por Lilian Schwarcz, em 1996, buscam pensar os diversos significados pelos quais passou o candomblé, ao longo do tempo.

Acácio Sidinei Almeida Santos, em 1996, defende, na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, a dissertação “A dimensão africana da morte resgatada nas irmandades negras, candomblé e culto de Babá Egun”, trazendo o tema da superação da morte social e reelaboração da morte cultural através das concepções de mundo formulada pelas sociedades negro-africanas, a partir da diáspora, como a hipótese de que esses valores civilizatórios negro-africanos foram aqui recriados no período do sistema escravista.

Em 1997, Mãe Beata de Iemanjá publicou “Caroço de Dendê: a sabedoria dos terreiros: como Ialorixás e Babalorixás passam seus conhecimentos a seus filhos”, que reúne 43 contos, histórias ouvidas por ela ainda menina e que faz parte do legado cultural africano e de tradição oral.

Pela PUC, em 1998, Wilton Gayo Gana defende sua dissertação intitulada “Iniciação e individuação no candomblé de São Paulo”, tentando compreender os paralelos existentes entre o rito de iniciação no candomblé e o processo de individuação como concebido pela Psicologia Analítica, verificando a qualidade do movimento psíquico dos sujeitos iniciados no culto.

Em 1999, Wellington Santos Ramos, em sua dissertação apresentada na Pontifícia

Universidade Católica de São Paulo, “Significado do sacrifício no candomblé”, busca compreender a função do sacrifício, partindo da hipótese de que o sacrifício ocorre para canalizar a violência dos indivíduos.

Pierre Fatumbi Verger, em 1999, publicou “Notas sobre o culto aos orixás e voduns”, apresentando os orixás, as cerimônias presentes no candomblé, em detalhes, seus orikis (orações) que são apresentadas como expressões poéticas da cultura iorubá e cantigas.

No mesmo ano, Vanda Machado e Carlos Petrovich publicam, em Salvador/BA, “Prosa Nagô”, atendendo à necessidade da Secretaria de Educação de Salvador. É um livro que retrata a tradição cultural afro-brasileira e sua contribuição para a educação brasileira, com o propósito de desenvolver possibilidades de ação sobre a identidade, cidadania, ampliando o currículo da escola. É um material que retrata a realidade da Escola Eugênia Anna dos Santos, do Ilê Axé Opô Afonjá, que possui elementos vivos, como cantos, mitos, dança e poesia, arraizados na História da África e de seus ancestrais. Compartilha com a educação os valores ancestrais africanos, através de temas como tradição, trabalho, auto-estima e mudança, tendo como centro os orixás Exu, Ogum, Oxum, Iemanjá e Iansã; tradição, trabalho, justiça, ciência e identidade, tendo como centro os orixás Ossain, Oxóssi, Oxalá, Xangô.

Juarez Tadeu de Paula Xavier, em 2000, defendeu a dissertação “Exu, Ikin e Egan: equivalências universais no bosque das identidades afrodescendentes Nagô e Lucumi”, pelo Programa de Pós-Graduação em Integração da América Latina da Universidade de São Paulo, a partir da comparação entre a religião tradicional iorubá no Brasil e em Cuba, abordando a construção da identidade afro-descendente a partir do panteão, divinação e iniciação.

No mesmo ano, Alcides Manoel dos Reis publica “Candomblé: a panela do segredo”, onde relaciona os orixás com os elementos da natureza, através de uma retrospectiva histórica da formação do candomblé no Brasil, revelando domínios e rituais.

“Agadá: dinâmica da civilização africano-brasileira”, lançado em 2000 por Marco Aurélio Luz, traz novas informações a esse universo temático: revela, para além da dimensão religiosa, que os orixás assumem papel de suportes simbólicos, porque impõem nas comunidades-terreiro regras sociais que revelam o pensamento filosófico que sustentam o grupo.

No mesmo ano, Maria das Graças de Santana Rodrigué publicou “Ori Àpéré ó: o ritual das Águas de Oxalá”, se concentrando na cerimônia específica das “Águas de Oxalá” e seu

significado, revelando o poder presente no ritual.

Awofá Ogbebara, em 2001, lança “Igbadu: a cabaça da existência: mitos nagô revelados”, propondo-se a facilitar o entendimento das pessoas em relação aos fundamentos do candomblé, a partir das histórias de Ifá.

No mesmo ano, Maria Salette Joaquim publicou “O papel da liderança religiosa feminina na construção da identidade negra”, onde investiga a história do candomblé com a própria história brasileira e revela o papéis da mãe-de-santo no candomblé e na formação e nos processos integrativos das comunidades afro-brasileiras, com o propósito de ampliar a compreensão da psicologia da religião e as marcas do candomblé no inconsciente coletivo, na cultura e na sociedade brasileira.

Também no mesmo ano, Reginaldo Prandi publica “Mitologia dos Orixás”, reunindo 301 histórias sobre os mitos dos orixás, revelando, de forma ampla e profunda, a mitologia dos orixás afro-brasileiros.

Yvonne Maggie, em 2001, publicou “Guerra de Orixás: um estudo de ritual e conflito”, onde a partir de um estudo de caso procura verificar como um grupo de pessoas vivencia os rituais, símbolos e costumes.

Rita Amaral, em 2002, publica “Xirê: o modo de crer e de viver no Candomblé”, mostrando a relação entre a festa do candomblé, os orixás, filhos e filhas dos orixás, a partir da hierarquização e seus papéis, capazes de redefinirem as existências humanas.

Armando Vallado, em 2002, publicou “Iemanjá, a grande mãe africana do Brasil”, e procura concentrar-se na grande mãe e revela seus ritos principais e a devoção das pessoas em relação a ela. Apresenta Iemanjá na mitologia do candomblé e da umbanda, seus ritos de iniciação e festas no terreiro, os estereótipos dos filhos-de-Iemanjá, a festa pública na praia, imagens e concepções de Iemanjá.

Teresinha Bernardo, em 2003, publicou “Negras, mulheres e mães: lembranças de Olga de Alaketu”, que retrata o cotidiano da mulher negra para tentar descobrir a origem de seu comportamento independente e como as diferenças entre gênero e raça são transformadas em desigualdades.

Em 2004, Carlos Eugênio Marcondes de Moura publica “Candomblé: religião do corpo e da alma: tipos psicológicos nas religiões afro-brasileiras”, reunindo seis ensaios. Monique Augras, “De Iyá Mi a pomba-gira: transformações e símbolos da libido”, procura refletir sobre como os aspectos da sexualidade feminina têm sido valorizados nos mitos

contados no candomblé; Rita Laura Segato, “Inventando a natureza: família, sexo e gênero no Xangô do Recife”, busca refletir sobre o tratamento dado pelos mitos aos papéis femininos e masculinos dos orixás, à família, à bissexualidade da maioria dos membros; José Flávio Pessoa de Barros e Maria Lina Leão Teixeira, “O código do corpo: inscrições e marcas dos orixás”, mostram a importância do corpo saudável para o candomblé e como os orixás deixam marcas nos corpos de seus filhos; Claude Lépine, “Os estereótipos da personalidade no candomblé nagô”, retrata a classificação dos orixás e seus dias da semana, cores, plantas associadas, bem como traz a classificação das pessoas e seus comportamentos ligados aos orixás; Pedro Rates e Silva, “Exu/Obaluaiê e o arquétipo do médico ferido na transferência”, parte do relato de vida de uma pessoa que revela, desde a infância, seus problemas de pele e sonhos, associados a seu orixá pessoal; Maria Lina Leão Teixeira, “Lorogun: identidades sexuais e poder no candomblé, repensa esse espaço como masculino e feminino e como a sexualidade se manifesta, ressaltando a predominância de um discurso hegemônico sobre a sexualidade e seu exercício.

Em 2005, Reginaldo Prandi publicou “Segredos guardados: orixás na alma brasileira”, revelando a transformação sofrida no Brasil do candomblé e como se manifesta na cultura popular, não religiosa.

“Encruzilhadas e travessias: o encontro do humano e do divino na casa de Candomblé Ilê Axé Kalamu Funfum sob o olhar da Psicologia Transpessoal e da poética de Gaston Bachelard”, dissertação de mestrado defendida na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, por Vicente Galvão Parisi, em 2005, procurou focar o candomblé como religião afro-brasileira, pautada na oralidade, cujos orixás estão associados aos elementos da natureza.

Em 2006, Maria de Lourdes Siqueira, publicou “Siyavuma: uma visão africana o mundo”, uma reunião de textos que revela suas indagações e afirmações num modelo nada usual na academia, apesar de ser uma professora universitária e pesquisadora. Prefere o caminho de expor suas críticas, deixar as lacunas para que olhos atentos as preencham. Discute as visões africanas de mundo e cotidiano do mundo negro, a liderança feminina, identidade negra e religiosidade africana no Brasil, a universidade e o diálogo sobre as ações afirmativas e movimento negro e memórias de personalidades negras.

No mesmo ano, Marina de Mello e Souza, professora de História da África da Universidade de São Paulo, lançou “África e Brasil Africano”, um convite para que os leitores aceitem o convite de viagem atravessando o Atlântico, chegando ao continente africano, fazendo um mergulho no velho conhecido. O livro traz informações desde as sociedades

africanas, suas organizações, o comércio de escravos e escravidão, os descendentes de africanos no Brasil, o negro na sociedade brasileira contemporânea, e a África depois do tráfico de escravos.

Em relação às referências pesquisadas, como parte da revisão bibliográfica, tendo como base educação e candomblé, educação e religiões afro-brasileiras, educação e negros, uma cartografia menor ainda será aqui apresentada. Tomarei como base apenas as pesquisas encontradas na Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo.

A Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo, em particular, apresenta poucas pesquisas no tocante aos estudos negros e conhecimentos afro-brasileiros presentes na educação brasileira, o que retrata, também, o pouco investimento no financiamento de pesquisas voltadas para essa temática.

O único trabalho existente que faz ligação direta entre Educação e Candomblé, e produzido por uma pesquisadora da própria Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo, em 2006, é a tese de Denise Maria Botelho, intitulada “Educação e Orixás: processos educativos no Ilê Axé Mi Agba”. Nela, a autora busca relacionar a Educação ao Candomblé através dos processos educativos existentes no último, trazendo novos paradigmas para se pensar a educação. A pesquisa atinge o objetivo quando consegue revelar os processos educativos do candomblé como possibilidades pedagógicas pautadas nos valores e conhecimentos afro-brasileiros.

Outro trabalho que pode ser encontrado na Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo, sobre Educação e Candomblé, foi doado por Maria Consuelo Oliveira Santos. Sua dissertação “A dimensão pedagógica do mito: um estudo no Ilê Axé Ijexá”, defendida na Faculdade de Educação da Universidade Federal da Bahia, sob a orientação de Maria de Lourdes Siqueira, leva para o universo educacional o mito como forma de conhecimento e como estes são (re) significados pelos povos-de-terreiro. Revela o mito como um dos processos que facilita a compreensão da realidade, gerando conhecimentos e aprendizagens. Posiciona o terreiro como uma religião-escola, um espaço sócio-político-cultural onde se aprende valores, solidariedade, disciplina, auto-estima e a se relacionar com o outro.

Outros poucos trabalhos se aproximam dos valores culturais africanos e afro-brasileiros, como é o caso da tese de Inacyra Falcão dos Santos, 1996, “Da tradição africana brasileira a uma proposta pluricultural de dança-arte-educação”, material onde procura refletir sobre a linguagem corporal sob o prisma da tradição africano-brasileira, englobando as áreas da arte, educação e dança, contrapondo-se aos conhecimentos sobre dança hegemônica tão

disseminados no sistema educacional brasileiro.

“Sou discípulo que aprende, meu mestre me deu lição: tradição e educação entre os angoleiros baianos (anos 80 e 90)”, tese de Rosângela Costa Araújo (Janja) defendida em 2004, revela a dimensão pedagógica da Capoeira Angola, pautada num modelo educativo integrador. A mesma pesquisadora, em 1999, defendeu a dissertação “Iê, viva meu mestre: a Capoeira Angola da 'escola pastiniana' como práxis educativa”, na qual revela a práxis da Capoeira Angola às tradições africanas, indicando para a Educação necessidade de ampliar os conhecimentos sobre as tradições africanas – ambos os trabalhos defendidos na Faculdade de Educação.

É importante ressaltar que as pesquisas apresentadas dentro do enfoque Educação e Candomblé não se encerram com as que aqui foram apresentadas, porque nesse espaço foram privilegiadas as pesquisas de caráter educacional produzidas e/ou presentes na Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo. Parece-nos bastante evidente que o interesse por esta temática é regional, tendo um grande número de pesquisas voltadas para as religiões de matrizes africanas e educação, no Nordeste do país. O importante é perceber que tais produções buscam evidenciar os processos educativos presentes nas comunidades religiosas afro-brasileiras e como encontrar estratégias para implementar esses conhecimentos, revelando a importância de (re)significar o olhar e as práticas educativas no seio escolar.

1.6. Método

O presente estudo se fundamenta na Epistemologia Qualitativa proposta por González Rey (1997), com ênfase no caráter construtivo-interpretativo, dialógico e singular do conhecimento. São pontos que estão articulados e são complementares entre si, buscando a análise do momento dos diálogos, sem que se busque uma verdade ou uma definição fechada dos comportamentos dos sujeitos.

Com relação ao método proposto, nosso estudo, inicialmente, estava pautado em entrevistas semi-estruturadas, com a intenção de se levantar as categorias de análise, tão comum nas ciências sociais. Contudo, tal método acabou demonstrando uma mesmice que não conseguia abranger todas as nuances apresentadas por uma entrevistada, numa entrevista piloto. Nos últimos meses, passamos a nos concentrar na Epistemologia Qualitativa e no estudo da subjetividade desenvolvida por González Rey, e só pudemos perceber sua

complexidade e refinamento durante a análise das informações da pesquisa de campo.

De acordo com González Rey (2003), a psicologia no último século passou por inúmeras mudanças em sua forma de compreender o desenvolvimento da psique humana, o que gerou a criação de diversas abordagens teóricas e metodológicas que procuram entender a elaboração das construções simbólicas feitas pelos sujeitos. Estes diferentes métodos foram estudados por Rey nos trabalhos: *Epistemologia Cualitativa y Subjetividad* (1997), *La investigación cualitativa em psicologia: rumbos y desafios* (1999), *Sujeito e Subjetividade* (2003), *Subjetividade e Pesquisa Qualitativa em Psicologia* (2004) e *Subjetividade, Complexidade e Pesquisa em Psicologia* (2005).

Os estudos desse autor têm trazido informações significativas sobre a subjetividade e pesquisa qualitativa; entender como ele percebe a subjetividade proporcionou mudanças importantes no modo de pensar a pesquisa, tarefa árdua, uma vez que existe um modo preestabelecido culturalmente imposto de fazer a decodificação das informações trazidas numa entrevista, dentro de categorias previamente estabelecidas e universalmente conhecidas.

Afirma que a metodologia no campo da psicologia tem aumentado por conta do momento histórico que se vive e “aparecem novas dimensões do objeto de estudo e da psicologia, assim como novas concepções do processo de conhecimento que afetam de forma geral o desenvolvimento de todas as ciências” (GONZÁLEZ REY, 1999, p. 32). Por conta disso, tem sido fundamental resgatar o caráter individual dos sujeitos, bem como a dimensão construtiva do conhecimento, o que tem sido uma tarefa complexa e tem suscitado a necessidade do desenvolvimento de metodologias alternativas que respondam de outras formas, como fazer ciência, porque “a epistemologia das ciências sociais tem que assumir em todas as suas conseqüências o caráter histórico-cultural do seu objeto e do próprio conhecimento como construção humana” (idem, *ibidem*, p. 33). Assumindo o caráter histórico cultural do seu objeto, dos sujeitos, é começar a sair do campo da objetividade, da racionalidade, compreendendo que os sujeitos possuem idiosincrasias diferenciadas de acordo com o que apreende de sua cultura de origem.

González Rey (1999, p. 34) entende a ciência como não sendo somente racionalidade, pois ela é subjetividade com todas as conseqüências que este termo implica, “é emoção, individualização, contradição, enfim, uma expressão íntegra do fluxo da vida humana”.

Em relação ao cunho epistemológico pesquisado pelo autor, Dobránszky (2007, p. 48) afirma que ele

[...] procura caracterizar o qualitativo como um processo de produção de conhecimentos. Ela é orientada de forma a legitimar os aspectos processuais de construção do conhecimento, definido como uma expressão direta dos instrumentos utilizados, mas que não se esgota no próprio instrumento.

Um aspecto importante do trabalho de González Rey diz respeito à tendência de desvalorização das pesquisas em relação aos estudos de caso, com a participação de um número reduzido de sujeitos: entendem isto como uma generalização. González Rey (2005) enfatiza o valor de se conhecer os aspectos singulares dos sujeitos em Psicologia, legitimando o singular como fonte de conhecimento, entendendo que a pesquisa “é uma produção teórica, construída pelo pensamento do pesquisador” (DOBRÁNSZKY, 2007, p. 48).

González Rey (2004, P. 11) complementa:

A produção teórica apresenta diferentes níveis, mas o que a caracteriza é uma produção intelectual sistemática que permite organizar, de diferentes formas, o material empírico e que se integra as idéias dos pesquisadores como parte essencial do conhecimento em elaboração.

Como se percebe, na visão do autor, o pesquisador não é desconsiderado ao se esconder num discurso de neutralidade e objetividade; é ele quem organiza o material e pode fazê-lo de diversas maneiras, a depender da forma como pensa as questões por ele trabalhadas. Esta forma de entender o papel criador do pesquisador difere do método indutivo-descritivo, cujo propósito acaba sendo o de legitimar os instrumentos escolhidos para desencadear a pesquisa e não o de incentivo ao pesquisador a criar, produzir conhecimentos.

Para o autor, a epistemologia qualitativa defende o *caráter construtivo interpretativo do conhecimento* (GONZÁLEZ REY, 2005, p. 5); então, propõe uma nova metodologia fundamentada em quatro princípios:

- **Caráter construtivo-interpretativo:** a construção do conhecimento, enquanto produção humana, deve partir do pesquisador que objetiva dar sentido e significado ao sujeito estudado.
- **Caráter interativo do processo de produção:** o conhecimento é construído considerando pesquisador-pesquisado numa intensa relação; é a condição para que a pesquisa se desenvolva, considerando, inclusive, os momentos informais do diálogo; o que está em jogo são as relações estabelecidas entre os sujeitos.
- **Caráter de singularidade da produção:** o investigador elabora as categorias de informações durante sua prática, considerando sua interpretação subjetiva, a partir da grande proximidade entre investigador e sujeito da pesquisa, a fim de construir as zonas de sentido durante todo o processo.
- **Reflexão constante através de uma práxis:** pesquisa qualitativa apresentada como construção subjetiva, a partir de reflexão constante sobre a comunicação estabelecida, não

ficando, apenas, nas descrições dos eventos.

Dobránszky (2007, p. 61-62) afirma que para González Rey:

Toda interpretação é uma construção, embora ressalte ao se estabelecer a distinção que a construção pode não estar imediata e intencionalmente associada a um referencial empírico, pois a história do pesquisador o orienta na determinação das categorias. A categoria passa a possuir um caráter especulativo, que permite ao investigador fundamentar a construção teórica que defende no momento. O desenvolvimento de toda especulação teórica se faz pela confrontação com a informação empírica e em uma tensão constante, dado que não constitui um fim em si mesmo. Assim, a cada passo dado durante a pesquisa, o processo de articulações realizadas pelo pesquisador é capaz de aumentar a sensibilidade do modelo teórico em desenvolvimento para avançar na criação de novos momentos de inteligibilidade sobre o estudado, ou seja, para avançar na criação de novas zonas de sentido.

Zonas de sentido vêm a ser grupos de idéias de caráter especulativo elaboradas pelo próprio pesquisador, a partir de seus conhecimentos e repertórios que vão sendo organizados e reorganizados, tendo como base o referencial teórico escolhido por ele. Assim, o que González Rey propõe é uma nova visão onde o sujeito constitui e é constituído pelo ambiente em que está inserido; essa é a determinante para a criação de novas zonas de sentido: as diferentes realidades vividas pelos pesquisadores, considerando suas histórias, trajetórias, emoções e processos simbólicos que vão definindo os sentidos subjetivos de cada um e o que expressa como ser único de cada sujeito. Nesse sentido, a análise dos comportamentos torna-se central na pesquisa, a fim de mergulhar nas características psicológicas dos sujeitos entrevistados e que se situam em determinadas posições e situações sociais.

É passível compreender que essa análise é uma forma de buscar os aspectos psicológicos das diversas situações sociais presentes na sociedade; afinal, os sujeitos estão envoltos nas produções de sentido subjetivo; não é diferente se pautarmos a situação da mulher negra na sociedade brasileira e os diferentes espaços de subjetividades social em que suas vidas se organizam.

No caso de mulheres negras que freqüentam o candomblé de ketu, o sentido de reconstrução individual e coletiva surge durante processos educativos que buscam resgatar histórias, vidas e vivências de seus ancestrais africanos, o que define a produção dos sentidos subjetivos em suas atuações na sociedade.

Nessa pesquisa, a proposta do autor de que o método seja considerado em seu aspecto social como um momento importante na relação humana, tendo a comunicação como fundamental entre as partes, foi cumprida. A relação entre a pesquisadora e as entrevistadas foi pautada na confiança pelo reconhecimento, de todas as partes envolvidas, da competência e seriedade de todas em relação à temática a ser investigada; e, assim, ficou combinado que

qualquer informação nova poderia ser feita via e-mail, telefone ou mesmo pessoalmente. O primeiro contato foi importante, pois se apresentou por escrito um resumo da pesquisa, com seus objetivos e alguns detalhes importantes. Cada entrevistada assinou um Termo de Consentimento Livre e Esclarecido, aprovando a divulgação e publicação das informações dadas por elas durante os diálogos.

Entre o contato inicial e o encontro real com as entrevistadas levou não mais que uma semana. As entrevistadas aceitaram participar da pesquisa por meio de contatos telefônicos, agendando as datas para os encontros. Um encontro pessoal ocorreu com cada entrevistada e os demais contatos foram por telefonemas e e-mails, a fim de se obterem maiores esclarecimentos sobre algumas passagens, isto porque as entrevistadas são extremamente ocupadas com seus trabalhos, representações e obrigações nos terreiros de candomblé. As entrevistas ocorreram no mês de junho de 2007 e os registros foram organizados por meio de gravações e de um diário de campo, onde foram registrados os dias de acompanhamento, expressões faciais, reações corporais e insights tidos pela pesquisadora durante a comunicação.

Segundo González Rey (2005), o sistema teórico só poderá ser organizado pelo pesquisador a partir do detalhamento das informações adquiridas no momento empírico. Nesse sentido, é extremamente importante não deixar para refletir sobre as comunicações após um longo tempo, para que não se perca possibilidades inovadoras de interpretações. A partir da escolha do método, os instrumentos e as informações adquiridas, de acordo com o autor, são conseqüências do amadurecimento dos sujeitos (pesquisador e pesquisado).

A realidade, para o autor, é o momento empírico da comunicação, e a presença do pesquisador é fundamental para o processo de construção do conhecimento, não excluindo a contradição existente entre pesquisador e pesquisado, pois por meio dela as zonas de sentido são produzidas a partir da especulação em cima da construção teórica, considerando sua realidade constitutiva como constituinte do objeto estudado. Isto porque o pesquisador influencia o pesquisado e não tem como ser diferente, porque é impossível ao pesquisador isentar-se de sua interpretação.

Durante o trabalho de campo, “que segue a rota singular dos sujeitos estudados nos diferentes contextos em que estes se expressam” (GONZÁLEZ REY, 1999, p. 100), as categorias de informações vão sendo agrupadas a partir de indicadores de sentido subjetivo, que são “aqueles elementos que adquirem significação graças à interpretação do investigador (...) só se constrói sobre a base de informação implícita e indireta” (idem, ibidem, p. 113).

Dessa forma, um indicador indica um momento de hipótese no processo de produção

da informação lançado pelo investigador em relação aos entrevistados e que, fatalmente, conduzirá o pesquisador a novos indicadores a partir de idéias novas e originais. O indicador, no caso desta pesquisa, foi definido a partir de dois elementos: o registro da comunicação no gravador e no diário de campo. Cada indicador vai servindo de base para a construção da análise do indicador que surge na seqüência, constituindo um caminho fértil para a elaboração de novos instrumentos ou de novas categorias.

Para González Rey (1999, p. 115):

O processo de definição de indicadores é um processo de construção teórica de complexidade crescente, onde o indicador se transforma num elemento de relação entre os diferentes níveis da produção teórica e as zonas de sentido do objeto a que estes níveis dão acesso. Desta forma o indicador é parte do processo permanente em que se vai construindo o conhecimento e representa um dos elementos essenciais que facilitam a viabilidade do processo de conhecimento.

Isso nos coloca diante de uma forma de produzir conhecimento totalmente diferente daquela que estamos acostumados nas investigações qualitativas tradicionais, cujos dados nos levam a respostas predefinidas e que, contraditoriamente, expressam resultados impessoais que não apresentam novidades em termos acadêmicos.

1.6.1. Instrumentos

O gravador foi um dos instrumentos utilizados durante a entrevista. Tem valor fundamental, pois tem a função de registrar todas as falas dos sujeitos entrevistados e é essencial para o processo que vem a seguir, o da transcrição.

Esse instrumento não deve estar em posição de destaque, pois pode inibir as pessoas que estão sendo entrevistadas – uma vez colocado num determinado local, é preciso que o entrevistador não fique olhando para ele o tempo todo, devendo saber quantos minutos disponíveis tem cada lado da fita para a gravação, e marcar o tempo. De vez em quando, deve-se olhar para ela, para ver se a fita travou, ou algo semelhante. Deve ser um instrumento que fique quase que imperceptível diante dos olhos dos entrevistados, isto para que não atrapalhe em sua desenvoltura e espontaneidade.

Os cuidados que o entrevistador deve ter antes da entrevista em relação ao seu gravador são:

- verificar seu perfeito funcionamento;
- comprar pilhas novas;
- testar a gravação antes de sair de casa;
- apertar as teclas play e pause, ou mesmo a que coloca a fita para frente e para trás;

- preparar o volume;
- escolher local tranquilo, cujo barulho não interfira na qualidade da gravação.

Outro instrumento importante que tem recebido pouca importância é o diário de campo utilizado nas pesquisas qualitativas. Ele aparece como importante, mas na hora da descrição da metodologia, ele surge mais como um simples instrumento, sem que seja apresentado em seus detalhes e formas de uso. Pretendemos, aqui, re-significar o seu valor, relatando como ele foi utilizado.

Nesse estudo utilizou-se o diário de campo como instrumento fundamental onde foram anotadas, desde 2004, as idéias voltadas para a pesquisa que consta, inicialmente, de registros sobre a auto-estima do corpo negro, os processos de construção das identidades negras, bem como sonhos e visões da pesquisadora.

Em 2004, o objetivo era descrever e analisar as estratégias de construção e reconstrução das identidades das iniciadas no candomblé de ketu e as possibilidades de utilização dessas estratégias na prática pedagógica nas escolas brasileiras. Já no mês de novembro do mesmo ano, a orientadora me pediu para imaginar a tese pronta e suas partes e sugere um capítulo sobre cultura africana ou candomblé. Pensei em incluir um capítulo sobre o candomblé, devido ao valor central para minha tese; outro capítulo sobre identidades da mulher negra, outro sobre o corpo na história. Somente quando organizei desta forma, percebi que meu objetivo não estava contemplando diretamente o corpo, como eu imaginava. Ao submeter o material para a orientadora, ela sugeriu que eu retirasse a análise dos desenhos sobre os corpos com que as mulheres negras chegavam ao candomblé e como eles se encontram agora, alegando que eu teria de fazer uma análise dentro da psicologia clínica, o que demandaria de mim formação que não tenho.

No dia 29 de novembro de 2004, sonhei com a estrutura da tese, onde cada parte seria representada por uma parte do corpo. Ao término da tese, o corpo estaria completo.

Em 30 de novembro, submeti o material escrito à Dra. Maria de Lourdes Siqueira (UFBA), via e-mail, para sua análise, e em 18 de dezembro de 2004, liguei para ela e conversamos por uma hora sobre o tema da pesquisa: ela achou o tema importante, gostou do roteiro aberto das comunicações, mas me pediu para eu me colocar como produtora de minhas próprias idéias. Afirmou que eu deveria ler e escrever todos os dias, num trabalho constante, declarando que estava disposta a caminhar comigo.

Em 29 de dezembro de 2004, sonhei com o conceito “cauterização das experiências afro-expressivas de natureza plástica, estética, rítmica e emocional”. Cauterização das

experiências foi um conceito que tentei desenvolver no mestrado.

Em 23 de janeiro de 2005, acordei e ouvi a frase: “Você fala sobre intelectual negro, pega referência, mas não constrói seu próprio conceito. Para você, o que é ser uma intelectual negra”? E respondi: “é ser capaz de chegar a essa objetiva abstração”.

Em 29 de janeiro de 2005, sonhei com um homem branco de uns 70 anos, com sotaque francês, que leu um texto incluído na tese e que falava sobre a mulher negra e o amor, e me disse: “Você procura impactar as pessoas com a forma que escreve, mas, com o tempo, se torna repetitiva e perde a graça. Retire isso, pois tem muita gente pesquisando na academia sobre o amor e seu texto está primário”. Afirmou que eu tinha em minha biblioteca um livro sério sobre essa temática. Eu não me lembrava disso, mas pesquisei e achei “A transformação da intimidade: sexualidade, amor e erotismo nas sociedades modernas”, de Anthony Giddens (1993), citado inclusive por Milton Santos.

Quando encaminhei, em 01 de fevereiro de 2005, à Dra. Maria de Lourdes Siqueira, essa mesma parte do texto criticado em sonho por esse senhor, eu percebi que ela teceu a mesma crítica feita por ele no sonho e pediu-me para ter cuidado com essa temática – ela gostou, mas alegou que poderia servir de arma, contra a mulher negra, por pessoas inescrupulosas. Dessa forma, retirei esta parte do texto.

Nesse mesmo mês, assumi o cargo de chefia de serviço da Educação Especial da Secretaria Municipal de Educação de Diadema, o que reduziu meu tempo de dedicação para a pesquisa. Assim, cursei as disciplinas sem que tivesse muita inspiração. Fiz uma pausa no diário e somente em julho de 2006, retornei a ele.

Entrevistei o sacerdote Aleksander Reys e ebomi Gladis, do Ilê Axé Alade Omin, de Brasília, em 02 de julho de 2006, às 11 horas. Ele me sugeriu aprofundar no tema sobre a cabala, e indicou o título “O vôo do pombo”, porque esta ave tem uma visão privilegiada e me pediu para dar atenção especial às marcas que os orixás deixam nos corpos de seus filhos. Afirmou que “a casa de santo constrói e desconstrói, prepara os filhos da casa para ajudar o mundo lá fora, a comunidade”. E complementou: “No Ketu, quando pai e mãe de santo não interpretam bem a mensagem dos orixás, os filhos podem sair com o corpo pior”. O pai-de-santo estava todo disponível para a entrevista, mas fez questão de que a ebomi Gladis participasse, sem que eu tivesse pensado nela como alternativa. Assim, quando ele a chamou para a entrevista, estava no meio de um trabalho sério na casa de santo e relutou em participar; talvez seja por isso que sua entrevista não durou mais que vinte minutos. O diário me aponta a dúvida em incluir a entrevista dessa ebomi por estar, em comparação com as demais, extremamente simples. Esse aspecto foi discutido com minha orientadora no dia 22

de julho de 2006, que me aconselhou aguardar as demais entrevistas.

No dia 26 de julho de 2006, entrevistei Eliana Maria das Graças Custódio, ebomi de Oxum, no Geledés – Instituto da Mulher Negra. Marcamos às 10h30; ela só chegou às 11h30 e iniciamos a entrevista às 12h00 e foi até 12h45, porque estava com pressa.

Um fato muito importante registrado no diário foi uma visão que tive ao entrar no estacionamento próximo ao local de encontro com Eliana: vi um búfalo com a pele vermelha que ficou em pé diante de mim, e, com uma das patas, puxou pela cabeça a pele, retirando-a e jogando-a no chão, e quando olhei fixamente para cima, vi a mulher que estava por baixo da pele de búfalo. Era Oyá, me lembrei desse mito. Durante a entrevista, Eliana cita seu mito predileto que a ajudou e ajuda no processo de construção de sua identidade feminina: o mito da mulher-búfalo, o mesmo da visão que eu tinha tido minutos antes da entrevista. O que esse fato revela para mim? Oyá quer me dar um recado?

Registrei no diário de campo as condições da entrevista com Eliana: estava muito à vontade, com brilho nos olhos, querendo ver seu nome revelado para a tese, sem usar pseudônimo, e mostra, no corpo, o valor que está dando àquilo que estava fazendo naquele momento: dar entrevista sobre tal temática. Fazia questão de afirmar que a educação formal tinha muito a aprender com o povo de santo. Seu celular tocou duas vezes: ela tinha um encontro e já estava atrasada e, nos últimos 10 minutos da entrevista, ficou ansiosa. A transcrição da comunicação gravada foi feita no mesmo dia, e à tarde, já ligava para ela a fim de esclarecer algumas dúvidas.

No dia 27 de julho de 2006, enviei e-mails para ela, a fim de esclarecer novos detalhes. Nesse mesmo dia, montei uma tabela no Word, com os dados importantes de todos os entrevistados e uma lista de palavras recorrentes nas entrevistas feitas com Aleksander e Eliana. As palavras mais recorrentes na comunicação de Aleksander foram: candomblé, corpo, adobá, respeito, ancestralidade, mulher, mulher negra, poder, orixá, transformar, ancestralidade. As palavras mais recorrentes na comunicação de Eliana foram: candomblé, poderosa, poder, corpo, dança, Oxum, identidade, empoderar, transformar, abertura, ancestralidade.

No dia 28 de julho de 2006, foi realizada a entrevista com Vera Lúcia Conceição da Silva, ebomi de Oxum, às 10 horas. Fez questão de ler o resumo do trabalho, assinar o Termo de Consentimento, alegando não ser a primeira participação em trabalho acadêmico a partir de entrevista. Afirmou estar com todo o tempo do mundo, pois reconhecia neste trabalho uma possibilidade de levar à educação formal, novas formas de tirar da marginalidade religião tão séria e de respeito profundo ao ser humano. Desligou seu celular e o rádio, me levou à sala de

jantar de sua casa, me ofereceu café e com profunda seriedade iniciou suas reflexões. As palavras mais recorrentes na comunicação de Vera foram: mulher negra, ancestralidade, respeito, empoderamento, Oxum, orixá, transformar.

No dia 01 de agosto de 2006, encaminhei e-mails para Gladis para que ela completasse seus dados pessoais, enviasse seu desenho, escolhesse seu mito preferido. Ao Aleksander, foi solicitado a data de nascimento, que me foi enviada imediatamente. À Vera e Eliana, encaminhei as transcrições para que analisassem e contestassem algo, mas as devolveram sem mudanças. A orientadora me orientou a distanciar-me emocionalmente da entrevista de Gladis e lê-la com cuidado, pois poderia apontar para caminhos preciosos.

Em setembro, encaminhei os capítulos 1, 2 e 3 para Azoilda, a fim de formarmos uma rede de análise por profissionais sobre a temática racial, mas por falta de tempo e motivos de saúde, ela não fez essa leitura.

Em 2007, qualifiquei-me, consagrei-me iyalorixá e fiz uma grande cirurgia com complicações e que me fez afastar da elaboração da tese. Em dezembro de 2007, quando ia pedir à CPG a prorrogação de dois meses referentes ao período em que fiquei afastada do trabalho por conta da cirurgia, a orientadora não me autorizou, pedindo-me, inclusive, para acelerar a entrega de minha tese antes do meu prazo final (março/08) para janeiro de 2008, alegando que precisava de minha vaga para outro orientando que ingressaria. Não tive outra forma senão aceitar, e ao acelerar o processo, no final de janeiro, me adoentei e vi que não conseguiria cumprir com o combinado. Por conta dessa redução de meu prazo, decidi retirar as entrevistas de Aleksander e Gladis, privilegiando as entrevistas das duas mulheres negras, fundamentais para meu trabalho.

Assim, a partir de dezembro de 2007, fui organizando as zonas de sentido de cada entrevistada e percebi que tais zonas apareciam simultaneamente nas falas de cada uma, o que aproximava as comunicações de Eliana e Vera, bem como a análise de cada uma delas: trouxeram suas percepções a respeito do candomblé de ketu, dança, corpo, identidade racial, mulher contemporânea, mito apreciado e trabalho nas escolas.

Em janeiro de 2008, encaminhei a análise feita por mim à orientadora, que gostou muito, me orientando a rever a formatação. Pediu-me para variar o uso de “pessoas” por sujeitos, indivíduos. Falei de minha preocupação sobre seus significados diferentes, mas disse não ter importância por eu não estar me propondo a discutir tais termos. E assim, fomos, por e-mail, trocando informações e observações sobre o trabalho final que eu estava desenvolvendo.

O diário de campo é instrumento fundamental para registrar todo o processo de

elaboração de seu material de trabalho, levando-se em conta os quatro anos em que passamos produzindo uma tese. Cada passo pode ser detalhadamente orientado; qualquer mudança de rumo, certezas, dúvidas, sonhos podem ser registrados, dando-nos, ao longo dos anos, uma memória registrada. O diário de campo tem o propósito de registrar a evolução do projeto e das entrevistas ou comunicações, e deve conter o roteiro das comunicações, datas em que foram realizadas, estágios para se chegar à pessoa entrevistada, se houve algum problema durante a comunicação e gravação, incidentes de percurso, impressões, hipóteses, análises, sonhos, idéias e insights. Inclusive deve dar espaço para o registro das contestações que fez das idéias dos entrevistados, bem como qualquer reflexão teórica. É um diário íntimo, devendo ter acesso a ele apenas quem dirige a pesquisa, e se torna um instrumento fundamental na finalização das pesquisas, sendo um elemento válido para o registro da evolução e conclusão do trabalho.

A dinâmica conversacional (González Rey) foi utilizada. Diferente das entrevistas que tem um caráter mais ou menos dirigido, tal dinâmica visa ressaltar o valor processual e aberto das relações entre os participantes, entre pesquisador e entrevistados. O objetivo da conversação não foi encontrar apenas respostas a um problema ou o interesse em produzir informações relevantes ao tema; o fundamental era criar um sentido subjetivo em relação à pesquisa, o que é um processo complexo. Pelo tempo limitado das entrevistas, não foi possível fazermos encontros coletivos, o que poderia ser possível.

Também se utilizou complemento de frases para uma das entrevistadas, o que possibilitou informações que complementaram a conversação, possibilitando à pesquisadora uma construção teórica a partir de indícios fornecidos por cada frase (GONZÁLEZ REY apud DOBRANSZKY, 2007), isto porque “as frases permitem que o sujeito se descentre da intencionalidade, facilitando a produção de indicadores de sentidos subjetivos” (idem, ibidem, p. 76). Os agrupamentos serviram para corroborar a fala de uma das entrevistadas, apontando para coerências e não para contradições, o que poderia perfeitamente acontecer.

Enfim, o uso dos instrumentos deve estar voltado para conseguir captar as singularidades dos sujeitos envolvidos com a pesquisa e que possibilitem seu enriquecimento e a produção de novos aspectos teóricos e práticos, a criatividade numa pesquisa. Devem ser vistos como um momento importante para o desenvolvimento da pesquisa, e a escolha dos instrumentos deve estar de acordo com a metodologia escolhida.

1.6.2. Caracterização das entrevistadas

Após contato telefônico com as entrevistadas, com o propósito de convidá-las a participarem da pesquisa, expor os objetivos (geral e específico) e explicar sobre a ética na pesquisa e no processo investigativo, aceitaram participar da pesquisa. Pessoalmente, no dia do encontro com cada entrevistada, foi lido para ambas o Termo de Consentimento (anexo 1) e, após leituras e acordos, elas assinaram. Ficou acordado que, quando o material impresso estivesse pronto, eu ofertaria um exemplar a cada uma; elas autorizaram suas participações, o uso de seus nomes próprios sem recorrer a um pseudônimo e possíveis publicações por parte de editoras.

O critério de participação na pesquisa era ser mulher negra e ebomi do candomblé de ketu, isto é, pessoa com mais de sete anos de iniciada, tendo, portanto, conteúdos e práticas capazes de serem transmitidos sobre a religião.

Sendo assim, participaram desta pesquisa:

- Ebomi Eliana, solteira, quarenta e um anos, filha de Oxum, nascida no Vale do Paraíba, em Cruzeiro, atualmente morando em São Paulo, coordenadora de projetos, formação universitária;
- Ebomi Vera, solteira, quarenta e um anos, filha de Oxum, ialorixá, atualmente morando em Santo André, cursando nível superior, trabalhando com vendas.

Capítulo 2

Okon O Candomblé de Ketu

No Candomblé, busca-se a felicidade, a saúde, a vida familiar e social com alegria e dignidade, desenvolvendo um profundo sentido de beleza e brilho. Isto é fundamental. Nada acontece no Candomblé, sem emoção. A emoção está presente quando se aguarda a chegada do Orixá, e ela é redobrada quando ele é recebido; movimentos, aplausos e participação nutrem a emoção coletiva, que nada tem a ver com loucura nem alienação, mas do ideal de transformar os limites da realidade cotidiana em processos de busca e reencontro de novas dimensões na vida. (MARIA DE LOURDES SIQUEIRA - Agô, Agô Lonan)

Na cultura iorubá, o corpo, modelado a partir de um pedaço de barro, é composto por partes consideradas sagradas e, justamente por isso, são impregnadas de axé. O axé está, portanto, nas seguintes partes: coração, fígado, pulmões e nos órgãos genitais.

O *okan*, o coração, é uma das partes sagradas que os corpos dos animais racional e irracional carregam e a ele está associado a crença que o liga aos sentimentos, ao amor. O *okan* guarda o *àsé* (axé), o princípio da força capaz de ser transmitido, de ser plantado, em um espaço, em uma pessoa, pois contém um dos tipos de *ejé* (sangue), condutor do axé, que é vermelho.

Associar o *okan* à importância do candomblé de ketu nesta pesquisa, para mim, é natural, isto porque ele é o objeto de estudo deste trabalho, fundamental para que as entrevistadas pudessem versar livremente sobre os aspectos que acharam relevantes e que fazem parte dele, compartilhando seus conhecimentos conosco.

Desta forma, tentaremos apontar os motivos pelos quais meu *okan* está repleto de axé, concedido pelos meus orixás, o que dará mais sentido aos caminhos escolhidos para que eu continue a revelar meu *iporí*, meu princípio da individualidade a respeito desta temática.

2.1 O candomblé de ketu

Por todo o Brasil, de norte a sul, é possível encontrar manifestações religiosas de origem africana, recriadas. Os candomblés²⁵ se caracterizam, basicamente, pelo balançar dos corpos de mulheres que dançam ao ritmo do batuque dos atabaques²⁶ tocados pelos ogans²⁷ e tão-somente por eles. Mas não só: cada vez mais os candomblés têm sido considerados organizações que extrapolam a religião, sendo compreendidos por Siqueira (1998, p. 34), como

[...] opção sociocultural religiosa daqueles que compreendem que assumir criticamente posições face à realidade brasileira, significa comprometer-se com um mundo político e culturalmente plural, em muitos momentos negados até aqui por razões historicamente conhecidas, por certas determinações e propósitos do sistema colonial-escravagista em parte reatualizado no sistema capitalista de produção e seus desdobramentos.

²⁵ Onomatopéia: “Termo que primitivamente significava dança e instrumento de música e, por extensão, passou a designar cerimônia religiosa dos negros” (A. RAMOS, *Introdução à antropologia brasileira*, p. 359).

²⁶ Instrumentos sagrados cobertos por couro de animal.

²⁷ Homens que são escolhidos por seus orixás para tocarem nos tambores sagrados. Têm o poder de chamar à terra os orixás que se incorporarão nos corpos dos seus escolhidos.

Os candomblés estão divididos por nações: jeje, nagô, ketu, angola, fon, entre outras, e cada uma guarda em si formas e expressões próprias de cultivar os orixás. As nações, portanto, têm a ver com as particularidades de cada região africana que tenta preservar as tradições culturais de seus povos ancestrais. “É possível distinguir essas 'nações' umas das outras pela maneira de tocar o tambor (seja com a mão, seja com varetas), pela música, pelo idioma dos cânticos, pelas vestes litúrgicas, algumas vezes pelos nomes das divindades, e enfim por certos traços do ritual” (BASTIDE, 2001, p. 29).

No Brasil, o tipo de candomblé que possui maior número de adeptos é o de ketu, Nigéria, e a iniciação dependente de uma preparação rigorosa com o propósito de despertar o corpo dos adeptos para a visita das divindades africanas. É a iniciação compreendida em sua dimensão comunitária, com o propósito de proporcionar harmonias social e espiritual. A iniciação no Candomblé de Ketu ocorre nos cômodos destinados a esse fim.

A crença é de que existem dois espaços de convivência: o òrun e o aiyé. O òrun é o espaço do sobrenatural, céu para alguns, paraíso para outros, mas entende-se que o òrun “é um mundo paralelo ao mundo real que coexiste com todos os conteúdos deste” (SANTOS, 1986, p. 54). O aiyé é o espaço da via concreta, cotidiana, onde os seres naturais habitam. Contam os mitos africanos que, num dado momento da vida ancestral, òrun e aiyé estavam ligados e as pessoas podiam ir e vir nos espaços, à vontade. Até que uma pessoa descumpriu com o combinado e houve a separação definitiva entre òrun e aiyé.

Não menos importante no candomblé de ketu são os espaços qualificados como urbano e o mato (SANTOS, 1986). O espaço urbano (doméstico) está associado aos espaços público e privado, onde as pessoas transitam e/ou adentram com ou sem restrições nas casas-templos, nas casas dos orixás, os quartos para feitura, o barracão onde as festas são realizadas e os convidados recebidos, as habitações temporárias ou permanentes para os membros daquele candomblé. Está relacionado às árvores e plantas sagradas cujo propósito está associado às práticas litúrgicas, como os banhos e beberagens. O mato é a reserva natural que tem a função de abastecer a casa-de-santo com as ervas, bem como abrigar os rituais que devem ser efetuados no mato.

O que dá sustentação aos espaços urbano e do mato é o axé²⁸ que é transmitido por meio de formas materiais e espirituais por intermédio da vontade e do contato da mãe ou pai-de-santo. O axé acumulado pertence a cada orixá e pessoa iniciada fundamentados no terreiro,

²⁸Axé, segundo Juana Elbein dos Santos é “a força que assegura a existência dinâmica, que permite o acontecer e o devir. Sem axé, a existência estaria paralisada, desprovida de toda possibilidade de realização. É o princípio que orna possível o processo vital” (1966, p. 39).

podendo diminuir e aumentar, a depender da conduta, da força e da intenção daquele coletivo e encontra-se nas folhas, nas águas (doce e salgada), na terra, no vento, enfim, nos reinos animal, vegetal e mineral, e tais elementos portadores de axé podem ser agrupados, de acordo com Santos (1986), em três categorias: *sangue vermelho* (reino animal: menstruação, sangue humano e de animais; reino vegetal: azeite-de-dendê, osún, que é um pó vermelho extraído do *Pterocarpus Erinacesses*; reino mineral: cobre, bronze); *sangue branco* (reino animal: o sêmen, a saliva, o hálito, as secreções, o plasma; reino vegetal: a seiva, o sumo do álcool, bebidas extraídas das palmeiras, e o orí, que é uma manteiga vegetal; reino mineral: giz, sais, prata, chumbo); *sangue preto* (reino animal: cinza de animais; reino vegetal: o sumo escuro de certos vegetais, o ilú, o índigo extraído de diferentes tipos de árvores; reino mineral: carvão, ferro etc.).

Santos (1986, p. 46) afirma que

[...] recebe-se axé das mãos e do hálito dos mais antigos, de pessoa a pessoa numa relação interpessoal dinâmica e viva. Recebe-se através do corpo e em todos os níveis da personalidade, atingindo os planos mais profundos pelo sangue, os frutos, as ervas, as oferendas rituais e pelas palavras pronunciadas. A transmissão do axé através da iniciação e da liturgia implica na continuação de uma prática, na absorção de uma ordem, de estruturas e da história e devir do grupo como uma totalidade.

As pessoas responsáveis pela organização de todas as funções e da distribuição do axé são a sacerdotisa (iyalorixá; mãe-de-santo) e o sacerdote (babalorixá; pai-de-santo) que, cercados por mães e pais pequenas(os) e outras pessoas hierarquicamente importantes, trabalham pela estabilidade do grupo. Tal distribuição pode ocorrer pelas palavras, gestos, movimentos corporais, cantigas. A palavra tem papel fundamental porque carrega o sangue branco (saliva, hálito); ela, então, é sagrada, tem axé, tem força e energia vital e emocional. A linguagem oral toma forma para se transmitir os conhecimentos ancestrais por meio de fórmulas nem sempre inteligíveis para quem a escuta.

Para que a palavra do orixá possa ser emitida por uma iniciada, é preciso que passe por um fundamento, a fim de abrir a sua fala, com o propósito de dar força ao orixá para emitir seu som particular, um grito que o identificará como ser individual, como se dissesse “Eu estou aqui”. Esse grito é chamado “ké”, forma inicial de comunicação dos orixás com os seres vivos. “Ké é uma síntese e uma afirmação de existência individualizada” (idem, ibidem, p. 48).

No candomblé de ketu, a hierarquia é extremamente importante. O respeito aos conhecimentos dos mais velhos e seus respectivos cargos é primordial às relações cotidianas dentro desse espaço religioso. Dessa forma, encontraremos os principais cargos e funções:

<i>Título do Cargo</i>	<i>Função</i>
Iyalorixá / Babalorixá	Mãe e Pai-de-santo; sacerdotisa e sacerdote
Iyakekerê	Mãe pequena; segunda sacerdotisa
Babakekerê	Pai pequeno; segundo sacerdote
Iyalaxé	Mulher que cuida dos objetos de rituais e do axé.
Ajibonã	Mãe criadeira; supervisiona e ajuda na iniciação dos filhos da casa.
Egbomi	Pessoa que já cumpriu o período de sete anos da iniciação e significa “minha/meu irmã/ão mais velha/o”.
Iyabassê	Mulher responsável pela preparação das comidas de santo.
Iaô	Filha(o) de santo que incorpora orixás, que ainda não completou 7 anos de iniciação.
Abian	Novata(o)
Axogun	Homem responsável pelo sacrifício dos animais e não entra em transe.
Alagbê	Homem responsável pelos atabaques e toques e não entra em transe.
Ogan	Homem que toca atabaque e não entra em transe.
Ekeidi	Mulher camareira dos orixás e não entra em transe.

Mães e pais-de-santo, através do axé que lhes foi concebido, têm a função de conduzir os rituais no candomblé de ketu. Um ritual bastante polemizado por aqueles incautos é o sacrifício que tem como objeto um animal de duas ou quatro patas, que será morto pelas mãos

de um ogan axogun, aquele que tem a permissão de usar a faca (obé). A depender do orixá do iniciado, deverá manter a atenção para o sexo do animal que será sacrificado. Após esse ato, vem a oferenda ao orixá, que será preparada utilizando os próprios ingredientes do animal sacrificado e que contenham axé como moela, fígado, coração, pés, asas, cabeça e o sangue. Tudo isso pertence aos orixás. A iyabassê (cozinheira) não deverá estar menstruada para preparar as comidas dos orixás. O restante do animal sacrificado será incorporado na preparação do banquete aos convidados da festa que será feita ao término das obrigações daquele orixá. O padê de Exu é outro momento importante que tem a finalidade de levar ao òrun a mensagem aos orixás de que seus filhos os estão aguardando.

2.2. Os orixás

Afinal, quem é o orixá?

De acordo com Verger (2000, p. 37)

[...] constitui-se por meio de um ser humano, divinizado, que viveu outrora na Terra e que soube estabelecer esse controle [com as forças da natureza], essa ligação com a força, assentá-la, domesticá-la, criar entre ela e ele um laço de interdependência, através do qual atraía sobre ele e os seus a ação benéfica e protetora dessa força e direcionava seu poder destruidor para seus inimigos.

Os orixás também são conhecidos como os antepassados divinizados, associados aos elementos da natureza porque exercem poder sobre um determinado elemento (VERGER, 1957 e L'ESPINAY, 1982). Por exemplo, Iemanjá está associada às águas salgadas, como oceanos e mares; Ossain está associado às folhas das árvores; Oxóssi está associado à mata. Orixás, portanto, são forças que atuam na natureza e na vida humana. Há orixás masculinos, femininos e aqueles que pertencem ao terceiro sexo ou seres híbridos, que encerram em si a diversidade de gêneros, assumindo, em um período do ano, seu lado masculino e, em outro, o seu lado feminino.

De acordo com Siqueira (2006, p. 70), orixá é

[...] natureza viva que se expressa entre os seres humanos através do Axé que está nas folhas, nas plantas, na terra, na lama, nos raios, no trovão, no vento. O poder simbólico, o transcendental, o que está na espiritualidade como imanente ao conjunto de forças impessoais é transcendência, é força da natureza e comunhão com os ancestrais. Essa ancestralidade provém do continente africano e no mundo dos terreiros de candomblé se recria, se reinventa, se desdobra no cotidiano através da concepção de uma vida espiritual centrada nas entidades espirituais de origem africana: Orixás, Eguns, Inquices, Voduns. Os Orixás, Inquices, Voduns e Egunguns, estabelecem a comunicação entre os seres humanos e um Deus Supremo – Olodumare. São os pilares de nossa ancestralidade que se manifestam.

De qualquer forma, podemos inferir que os orixás, enquanto seres sagrados estão presentes inclusive no plano terrestre, e suas energias fazem dos corpos suas moradas sagradas, com o propósito de revigorar e de restabelecer o elo familiar com as pessoas. Colocam-se como a face oculta de nós mesmos que costumamos não reconhecê-la. E, dessa forma, eles só aparecem diante dos olhos humanos em ocasiões especiais, tais como festas e/ou rituais.

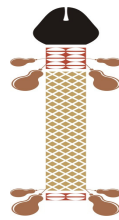
Cada orixá possui uma energia própria, associada a um elemento da natureza, seja o ar, a água, o fogo ou a terra. O orixá cultua sua individualidade, ainda que colocada em prol da coletividade; preserva suas características físicas, emocionais, corporeidade, orikis/rezas e provérbios que exultam seus feitos, seus talentos e seus ensinamentos. O iniciado deve sempre proferir os orikis de seus orixás no dia-a-dia, como forma de render-lhes homenagens.

Além de o orixá estar associado a um elemento da natureza, está também associado a um dia da semana, a uma cor, a um metal e a uma parte do corpo. Acompanhemos a tabela a seguir.

ORIXÁS	DIAS QUE REGEM	CORES/METAIS	ELEMENTOS DA NATUREZA	INFLUÊNCIAS NO CORPO
EXU (masculino)	Segunda-feira	Vermelha bronze	Luz, caminho, ruas, encruzilhadas, aberturas	Espiritual
OGUM (masculino)	Terça-feira	Azul-escuro ferro	Ferro, aço, pedra, fogo	Mente
OXÓSSI (masculino)	Quinta-feira	Azul-claro prata/ouro	Mata, raízes, mata, chuva, lua cheia	Respiração/Gravidez
OSSAIN (masc+fem)	Quinta-feira	Verde prata	Folha, talos, raízes, água, rios	Ossos
OBALUAYÊ (masculino)	Segunda-feira	Preto e Branco	Palha, plantio, saúde, terra, sol, doenças epidêmicas	Braços, pernas e colunas
OXUMARÉ (masc+fem)	Quinta-feira	Verde e Amarelo latão	Chuva, transformação, arco- íris	Coluna
XANGÔ (masculino)	Quarta-feira	Vermelho e branco cobre	Pedra, fogo, crosta, limo, raio	Plexo solar
OYÁ (feminina)	Quarta-feira	Rosa/vermelho cobre	Chuva, terra, raízes, vento, tempestade	Psiquismo
OBÁ (feminina)	Quarta-feira	Vermelho/Laranja/ Abóbora cobre	Água revolta	Psiquismo
OXUM (feminina)	Quarta-feira	Amarelo-ouro latão, ouro	Placenta, nascimento, rios, água doce	Reto, sensibilidade interna
YEMANJÁ (feminina)	Quarta-feira	Branco cristal/Azul Claro prata	Água, flor, algas, mar	Parto, cabeça
LOGUNEDÉ (masc+fem)	Quinta-feira	Dourado/Amarelo Ouro/Azul-claro	Água e mata	Respiração, cabeça
NANÃ (feminina)	Quinta-feira	Roxo	Reprodução, vida, morte, chuva	Sensibilidade feminina
OXALUFÃ, OXAGUIÃ, OXALÁ (masculinos)	Sexta-feira	Branco alumínio	Renascimento abóbada celeste	Estômago, sensibilidade masculina e emocional

De acordo com Verger (2000), o Panteão dos Orixás no Brasil está constituído da seguinte maneira: Exu, Ogum, Oxóssi, Ossain, Logun Edé, Oxumaré, Obaluayé, Nanã, Iemanjá, Xangô, Oyá, Obá, Oxum, Oxalá, incluindo os Erês. Cada Orixá carrega na mão uma ferramenta, este é o seu símbolo pessoal. Vamos a eles.

Exu



No candomblé de ketu nada se faz sem Exu. Isto porque ele é o mensageiro, é a ele que os demais orixás encaminham os pedidos e reivindicações de cada um de nós, ser humano. “É o guardião dos templos, das casas e das cidades” (VERGER, 2000, p. 119). Exu não é nem bom nem ruim de todo – carrega toda a dualidade de todo o ser vivente. As oferendas devem ser feitas primeiramente a este orixá, antes de começar qualquer cerimônia. É um orixá colérico com quem merece e tem um perfil vaidoso, astucioso, matreiro e violento.

Provérbios

- 1- Se ele mantiver a cabeça alta, terá filhos que manterão a cabeça alta; Fotifo, que mostra seus testículos, terá filhos que mostrarão seus testículos.
- 2- A discussão gera a batalha.
- 3- Exu que empurra para fora as pessoas que querem brigar.
- 4- Ele ensina o lavrador a ir tomar conta de seu campo.
- 5- Se o cacto quiser amadurecer, eu irei comer seus frutos. Se o cacto não amadurecer, estarei à espera mais tarde.

Oriki²⁹

Iba Exu odara. A ba (e)ni wa oran ba o ri da. O san sokoto penpe ti nse onibode Olorum. Oba ni ile Ketu. Alakesi Emeren aji e aju e m(u) ogùn. A lu(se) wa se Ibini. A so ebi

²⁹É a reza, exaltação feita pelos fiéis a fim de agradecer seus orixás. Ver: VERGER, P. Notas sobre o culto aos orixás e voduns. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2000.

d(i) àre. A so àre d(i) ebi. Iba lololo / Exu Odara, inclino-me. Ele procura briga com alguém e encontra o que fazer. Ele veste a calça pequena para ser guardião na porta de Deus. Rei na terra Ketu. Aquele a quem se convida e que, tão logo acorda, toma um remédio. Ele reforma Benin. Ele faz o torto endireitar. Ele faz o direito entortar. Respeito profundo.

Ogum



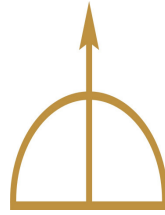
Ogum foi um grande ferreiro e, por conta disso, está associado ao elemento ferro, “aos guerreiros, caçadores, lavradores, lenhadores, pescadores, cabeleireiros etc.” (VERGER, 2000, p. 151). Tem um temperamento forte, é colérico, porém abre os caminhos daquelas pessoas que são merecedoras dos seus cuidados. É conveniente saudá-lo e alimentá-lo após Exu. Foi um grande guerreiro e conquistador de terras e de povos e ensinou seu irmão, Oxóssi, a caçar. Ogum é o orixá que faz a guerra e que, portanto, pode afastá-la de nós.

Provérbios

- 1- A água do grande pântano corre em direção ao rio.
- 2- Um morto balança a cabeça no ombro daquele que o carrega.
- 3- A morte pega o peixe curvado.
- 4- Constata que o pênis penetrou e não está mais inativo, com exceção dos testículos.
- 5- Se a criança pequena não pedir permissão no escuro, ela quebrará os dentes da frente diante de um obstáculo.

Oriki

Epa Ogun epa Ogun epa Ogun. Ogun ni a g(e) okan ju (o) kan. Ire ni nkan ti won kò mò. Ogun ni nje ole fo. Ogun l(i) oni ade ti Onire nde. Viva Ogun, viva Ogun, viva Ogun. Ogun que corta uma pessoa em pedaços mais ou menos grandes. Ire tem algo que as pessoas não podem conhecer. Ogun é chamado de ladrão por definição. Ogun é o dono da coroa que Onire usa.

Oxóssi

É o orixá que está associado à abundância, à fartura e ao alimento. Mas também está associado à cura, pois conviveu por muito tempo na floresta com Ossain (orixá das folhas) e com ele aprendeu seus segredos para a cura de várias doenças. É irmão de Ogum e com ele aprendeu a caçar. Também este orixá tem seu valor social, pois cada roça, cada terreiro de candomblé que é aberto é com a licença dele, que aponta o lugar perfeito para isso. É extremamente genioso, firme, de personalidade forte. É astucioso e capaz de esperar uma presa por meses e atira só quando tem certeza de que vai acertar. Possui uma grande beleza física, é veloz e usa trajes finos.

Provérbios

- 1- Aquele a quem se prende com a corda não morre de sujeira.
- 2- Olhar uma infelicidade não estraga o olho.
- 3- Não se vomita o sofrimento.
- 4- Quando ele dá as costas assemelha-se ainda mais ao nevoeiro.
- 5- Pequeno ou não, um caçador é mais forte do que um simples indivíduo.

Oriki

Ode, onija. Sese lehin aso. Ee kò po de. Oju l(i) o ri egbin kò fo. Ojo po iya má bi. A kere togbonsinon. Oe, kò to ku agbanli. O si (i)di bata leri ebe. Ode nwo mi eru nba mi. / Caçador que combate. Oxóssi corre atrás do malfeitor. Aquele a quem se prende com a corda não morre de sujeira. Olhar uma infelicidade não estraga o olho. Não se vomita o sofrimento. Ele não é vigoroso, mas é inteligente. O caçador não atira na corça morta. Ele se senta no campo de outro. O caçador olha-me e sinto medo.

Ossain



É o orixá que está associado às folhas medicinais e litúrgicas. Nenhuma cerimônia pode acontecer sem suas folhas que possuem a vitalidade e o poder.

Provérbio

- 1- Sem as folhas nada acontece.

Logun Ede



No Brasil, é conhecido como filho de Oxum e Oxóssi. Guarda em si a dualidade do masculino e feminino, por “ser homem durante seis meses, período em que vive no mato e come caça; durante os outros seis meses é mulher, vive na água e come peixe” (VERGER, 2000, p. 213). É considerado o orixá mais lindo do panteão africano: é lindo, esbelto, maternal, acolhedor.

Provérbios

- 1- Um orgulhoso não fica contente ao ver que um outro está contente.
- 2- É difícil fazer uma corda com as folhas espinhosas de esinsin.
- 3- Um gavião pega um frango com suas penas.
- 4- Sessenta contas não podem rodear o pescoço de quem tem papeira.

Oriki

Okansoso gudugu. Oda d(i) ohùn. O k(ò) ete pé l(i) aiya. Al(a) aiya re(re) f(i) owó kan. Ajoji d(e) órun idi agban. Ajongolo okunrin. Apari o kilo òkò timantiman. / Ee é muito só e muito belo. Belo até na voz. Não se põe a mão em seu peito. Ele tem um peito que atrai a

mão das pessoas. O estrangeiro vai dormir debaixo do coqueiro. Homem esbelto. O calvo presta atenção na pedrada muito próxima.

Oxumaré



É um orixá que ao mesmo tempo é macho e fêmea, também representado “como uma serpente que morde a própria cauda” (VERGER, 2000, p. 231). Representa nossos antepassados distantes e faz a ligação entre o céu e a terra por meio do arco-íris e faz a chuva cair na terra. Tem temperamento extremamente forte e é bastante temido.

Provérbio

1- O fogo não faz a criança calar-se.

Oriki

Osumare a gb(e) orun l(i) apa ira. Ile libi jin ojo. O pon iyun p(on) nana. O se l(i) oju oba (n)e. Oluwo l(i) awa (r)e se mesi eko ajaiya. / Oxumaré permanece no céu que ele atravessa com o braço. Ele faz a chuva cair na terra. Ele busca os corais, ele busca as contas nana. Ele fez isso perante seu rei. Chefe a quem adoramos.

Obaluaiyê



É o orixá associado à varíola e às doenças contagiosas e é considerado o dono da terra. Implacável em suas punições e impaciente.

Provérbios

- 1- A hiena saiu; pastores, amarrem bem seus carneiros.
- 2- Não se cavouca um campo com uma enxada de chumbo.
- 3- Não se pode cortar uma palmeira com uma faca de cobre.
- 4- Sem língua, a boca não serve.

Oriki

Enikeni a(wa) pe l(i) agba. Babanije, Alajogun, Iyalayewu, Ajogun apake. Awa kò fo (e)ni ki o mo pa (e) ni je. Roju nlo ni (i)le miran. Irawe oju omi wele ni se wele. Okoyiko o gb(a) ode eleran k(i) o m̀ m(u) eran so. Invocamos todos os grandes. (nomes de antigos sacerdotes). Não falamos de alguém que mata e come as pessoas. Paciência, ele parte para as terras de um outro. A folha de irawe balança na superfície da água. O lobo saiu pastor, amarre bem seus carneiros.

Nana Buruku

É tida como o orixá mais velho de todos e está associada à Obaluaiye, sendo ela sua mãe. Estão ligadas a ela características como paciência, sabedoria, calma, tranquilidade. “Nana é um termo respeitoso que os ashanti empregam para as pessoas de idade” (VERGER, 2000, p. 274).

Provérbio

- 1- Aquele que tem um frango não o depena vivo.

Oriki

Okiti kata, ekùn a p(a) eran má ni yan. Olu gbongbo ko sun (e) bi eje. Gosungosun on w(o) ewu eje. Ko pá (e) ni ko je (o) ka odun. A ni esin o ni kange. Odo bara otolu. Omi a dake je pa (e)ni. / Okiti kata, leopardo que mata um animal e o come sem assá-lo. Dono de uma bengala, não dorme e tem sede de sangue. Salpicado com osun, seu traje parece coberto de

sangue. Ele só poderá comer massa no dia de festa, se tiver matado alguém. Ele tem o cavalo, ele tem o guizo. Água adormecida que mata alguém sem preveni-lo.

Yemanjá



Iemanjá é considerada a rainha do mar, “é a divindade das águas doces e salgadas” (VERGER, 2000, p. 293). Tem natureza materna e acolhedora; é a protetora das mulheres grávidas ou daquelas que desejam engravidar. Todos os orixás também dependem dela, pois nada se pode fazer sem água. Gosta de boas companhias e de vida luxuosa.

Oriki

Yemoja atara magba. Yemoja a so i(gbe) d(i) oju ona. Yemoja on je oti pagogo oju akgba. A gbo ni se oba má kase. Yemoja a lobi iji wo (i)lú. A pekoro yi ilú ká. Yemoja ti binu ba(je) gade je. Awoyo awoyo je (i)le je l(i) odò. Iya olo oyon oruba. O ni run abe osiki. Abi obo fun ni òrun bi egbe isu. / Rainha que vive na profundidade das águas. Yemanjá que faz o mato tornar-se a superfície do caminho. Yemanjá que bebe álcool agachada na borda da cabaça. Diante do rei ela espera altivamente sentada. Yemanjá rodopia quando o vento forte sopra no país. Ela gira em torno da cidade. Yemanjá que, descontente, arruína as pontes. Yemanjá como em casa, como no rio. Mãe que tem os seios úmidos. Ela tem muitos pêlos na vagina. Que, por ocasião das relações sexuais, tem a vagina apertada como o inhame seco.

Xangô



É um orixá associado ao trovão tido como “viril e atrevido, violento e justiceiro” (VERGER, 2000, p. 307). Dizem que as pessoas que morrem atingidas por um raio estão

devendo a ele, assim como quando uma casa é igualmente atingida por um raio. Assim, é preciso acalmar este orixá, tentar saber o que ele está querendo lhe dizer. Foi esposo de Oyá.

Provérbios

- 1- Não existe osso que se assemelhe aos dentes.
- 2- A chuva molha o louco sem lavá-lo.
- 3- A criança é mais do que a riqueza no lar.
- 4- É difícil carregar nas costas um montículo de terra.

Oriki

Bí (e(tu) bá wò (im)le jejene ni m(ú) ewure. Bi Sango bá wò (i)le jejene ni m(ú) osa gbogbo. A ri ru ala oninanso Gangan ni (i)le n(i) igbo soro ibosi. A ji k(ùn) osun bi oge. Eniru oko lamu tata o gbe (i)le suru gbe omo si. Oko Ibeji ajá on polowo awo. Ora sera wa lowo Olodumare. O kò (e)yi olo (o)ro bawa. Kurukuru Ajanku bò (o)ke mole. / Se um antílope entrar na casa, a cabra sentirá medo. Se Xangô entra na casa, todos os orixás sentirão medo. O tambor pode falar em voz alta na casa do mato. Ao despertar, ele cobre de vermelho (osun) como uma moça. Eniru, marido de Lamutata (nome de Oyá). Ele cavouca a terra em círculo para pôr a criança dentro. Senhor dos gêmeos. O cachorro anuncia o preço da pele. O comprador se recusa a partilhá-lo na mão do Senhor. Ele recusou a desforra àquele que falava. Neblina, elefante que esconde no alto e embaixo.

Oyá



Ou Iansan ou Iansã, foi a mais querida esposa de Xangô. Também foi casada com Ogum. Orixá das tempestades e dos ventos. Tem um temperamento forte, é independente, vingadora, justiceira e extremamente feminina.

Oriki

Iya ojise obirin Sango aseperi. Doga mu won l(i) òrùn obirin Sango. Iya ojise ti Oya ni emi iyo se. Jaju mà (e)ni ki oto pá eni je. Gbe omo olomo bi gboro. A fi akaraba jà bi

idahome. Iro ni iahome npa won kò. Adeleye o run wara bi ina jó (o)ko. Bomibata Orisa ti gbo egbe re mo (i)le. Pon mi ki o má so mim obirin Sango. Iya ojise a gbe mi pon má so mi. Ki nrin orun ojo ale ni wo (i)le. Mãe mensageira mulher de Xangô. Doga agarre-os no pescoço, mulher de Xangô. Passado, farei o que Oya me disse. Assusta as pessoas antes de matá-las e comê-las. Ela se apodera do filho de um outro como uma armadilha. Ele luta com um talismã, como os daomeanos. Os daomeanos são mentirosos, não têm em casa um talismã como o de Oya. Adeleye extermina rapidamente, assim como o fogo queima o campo. Bomibata Orixá, que protege seus amigos na terra. Carregue-me nas costas e não me ponha no chão, mulher de Xangô. Carregue-me nas costas, não me ponha no chão. Não ande no sol, ao entardecer volte para casa.

Obá



É um orixá feminino associado aos rios de águas turvas. Deusa do Rio Ibu ou Obá. Uma das esposas de Xangô, dizem, a mais apaixonada por ele.

Provérbio

1- Não se podem sacrificar ao mesmo tempo Obá e Oxum.

Oxum



É um orixá feminino associado ao rio de água doce. Possui como características a vaidade, a beleza extremada, o charme, a graça e a elegância. Também está associada à

maternidade e aos peixes. Tem como elemento o ouro e também foi uma das esposas de Xangô.

Oriki

Iyalode agbagbagiri ti nla gede. A ki nla oro gbomi. A(wa)pe nse ogbon (i)lu l(i) Okiti Efon. A ba (e)ni se yi onisegun o m̀. Osa ti r(i) omi tutu ti fi nwo arun. B(i) o bá wo arun f(un) olo (o)mo tán má gba eje l(i) owo re. Awa to ba jaiye má jaya lolo. Iworo t(i) ohun l(i) edan ori re. Egún oni te gbe mi na se l(i) emi. Iyalode a wo omo ni o m̀ ba mi se. Obinrin a de gogori b(a) eying soro. A tun eri eni ti o sunwon se. / Iyalode (título), muito gorda, que fende as vagas. Ela, cuja grande palavra saúda a água. Nós a chamamos e ela responde com sabedoria na cidade de Okiti Efon. Ela faz por qualquer um aquilo que o médico não faz. Orixá que cura a doença com água fria. Se ela curar a criança, ela não apresenta a conta ao pai. Podemos permanecer no mundo sem temor. Iworo, pássaro que traz uma pluma brilhante na cabeça. Antepassado, dono da cama, ajude-me para que eu faça minha cama. Iyalode que cura as crianças ajude-me a ter um filho. Mulher que abaixa a cabeça para falar com o europeu sem ser ouvida pelos outros. Ela é testemunha da felicidade renovada de alguém.

Orisala



É dado a ele o poder criador. Forte, mas de temperamento acolhedor, é tido como o grande pai associado à paz e, por isso, sempre veste branco. Ele aparece idoso Oxalufan ou jovem Oxaguian que é guerreiro, forte, determinado e destemido.

Oriki

Obatala ogiri (o)ba Ejigbo. Obatala al(a) ase. Oba Tapa Iode Iranje. O fun eni ni o gba fun eni ti k̀ ni. A dake sirisiri da (e)ni l(i) ejo. O wo (e)ni pepepe bi eni (k̀) ri (e)ni. Obatala poderoso, rei de Ejigbo. Obatala, dono da coisa sagrada. Rei de Tapa na corte de Iranje (cidade antiga). Ele dá a quem tem e toma de quem nada tem. Ele permanece tranqüilo e julga tranqüilamente. Ele olha com o rabo do olho sem parecer.

Independentemente da nação e do cargo/função ocupados pelas pessoas, a música tocada pelos ogans tem o objetivo de atrair os orixás para a terra, por meio da incorporação, da possessão nos corpos de seus filhos, de seus escolhidos. “Este, é o grande momento dos candomblés, constitui seu momento mais dramático” (idem, ibidem, p. 31).

2.3 Cantando e dançando em louvor aos orixás

A música embala a dança que em variados ritmos agitam os corpos dos iniciados que tentam acompanhar os diferentes toques; adarrum, bravum, entre outros, dão o tom apropriado para que os pés e braços se movimentem, remontando cenas do cotidiano dos orixás africanos, revivendo seus gestuais, a partir de sua incorporação, de sua possessão, na grande festa, onde podem ser percebidos dois grandes momentos: o xirê e a dança dos orixás.

O xirê é o momento da grande festa aberta às pessoas que freqüentam aquele espaço sociocultural e religioso, mas não só. É uma festa que se amplia a todos os filhos do candomblé que freqüentam outros espaços religiosos e para os simpatizantes, convidados e interessados pela temática. Enfim, qualquer pessoa pode entrar para ver o que está acontecendo lá dentro, no salão principal, onde todos são bem-vindos. É o momento da grande roda, da brincadeira que é séria. O xirê é, portanto, “a grande festa pública em homenagem aos Orixás através de suas louvações em canto e dança pelas filhas(os)-de-santo, incluindo a chegada dos Orixás” (SIQUEIRA, 1998, p. 123). Do bom desempenho dos fiéis no xirê depende a harmonia do evento.

Ao adentrar o salão, o que se percebe de imediato é a beleza aliada à riqueza dos detalhes, além do perfume que se espalha pelo ar, afinal, o xirê é caracterizado “pelo rigor, pela beleza e pela elegância” (idem, ibidem, p. 139). A beleza e os detalhes da decoração estão associados ao orixá que está sendo exaltado na ocasião da festa; os motivos decorativos, vão ao encontro, portanto, dos símbolos, dos elementos associados àquela (e) orixá.

Para apresentar o que irá acontecer naquele salão, o babalorixá ou a ialorixá rompe o silêncio do salão, cumprimenta os convidados e faz o anúncio declarando qual a origem daquele acontecimento, qual orixá será homenageado e por qual motivo. Em seguida, se dirige aos ogans que ocupam seus lugares nos atabaques rum (o maior), o rumpi (o médio) e o lé (o menor) e ordena que os coros ressoem.

Em ritmo próprio, os ogans com seus aguidavis³⁰ em punhos tocam enquanto uma porta se abre e, de lá, sai uma fila com todos os iniciados da casa com o propósito inicial de saudar a porta que não é a física, mas a dos ancestrais, onde as mulheres vestem lindas saias rodadas e armadas, e os homens, calças e batas, tudo na cor branca. As roupas, além de belas, alvejadas e engomadas, levam uma camada de perfume sobre os tecidos, o que acrescenta um toque de cheiro no ar.

Ao mesmo tempo em que os iniciados cantam, também dançam, devendo prestar atenção às cantigas puxadas pelos ogans para que saibam respondê-las com precisão no momento adequado. Nesse momento, é formada uma grande roda onde cada orixá, a começar por Ogum, deverá ser saudado, e seus respectivos filhos e filhas deverão ficar atentos aos chamados para, no momento certo, cumprimentar seu próprio orixá, os orixás da casa, o babalorixá ou ialorixá da casa, os ogans, as ekedes e os irmãos da casa. Cada orixá poderá receber do ogan, no mínimo, três cantigas.

O público faz parte da festa e segue atentamente aos acontecimentos: canta e dança porque é formado por uma maioria que entende muito bem de tudo aquilo – são os convidados que freqüentam outras casas e vêm reforçar o axé, a energia vital daquela casa. O xirê pressupõe a comunidade presente no terreiro, porque “todas as celebrações são de caráter coletivo” (idem, ibidem, p. 123).

Num determinado momento, na roda para o orixá Xangô, onde todos os babalorixás, ialorixás, ogans e ekedes convidados podem participar, há a incorporação de todos aqueles iniciados por parte de seus orixás que, após algumas voltas no xirê, são retirados, ajudados pelas ekedes, passando todos os corpos pela mesma porta que entraram só que agora já como seres que carregam os homens e mulheres divinizados, os deuses orixás. Logo após a entrada dos iniciados de volta para os recintos internos, deixando o barracão vazio, há o primeiro intervalo, ocasião em que são servidos, aos convidados, petiscos e bebidas, a fim de acalantar a espera para o segundo momento da festa, em que os orixás retornarão paramentados, isto é, cada qual com suas vestes típicas, com suas cores apropriadas, além de suas ferramentas.

Os orixás retornam para dançar e reviver trechos de suas histórias de vida diante daquela grande família. O xirê é o momento da grande festa aberta a todas as pessoas que freqüentam aquele espaço sociocultural e religioso, mas não só. É uma festa que se amplia a todos os filhos do candomblé que freqüentam outros espaços religiosos e para os

³⁰São as baquetas que ficam nas mãos dos ogans e que tocam os couros dos atabaques.

simpatizantes, convidados e interessados pela temática. Enfim, qualquer pessoa pode entrar para ver o que está acontecendo lá dentro, no salão principal, onde todos são bem-vindos.

Ao adentrar o salão, o que se percebe de imediato é a beleza aliada à riqueza dos detalhes, além do perfume que se espalha pelo ar. A beleza e os detalhes da decoração estão associados ao orixá que está sendo exaltado na ocasião da festa; os motivos decorativos vão ao encontro, portanto, dos símbolos, dos elementos ligados àquele(a) orixá.

Os orixás retornam para dançar e reviver trechos de suas histórias de vida diante daquela grande família. Essa segunda entrada é marcada pela elegância das vestes que recobrem os corpos dos iniciados, por um motivo justo: naquele momento, os iniciados estão incorporados com seus respectivos orixás. É o momento tão aguardado: aquele em que os orixás se revelam de forma concreta a todos os presentes; é o momento em que o orixá vem brincar e compartilhar energias positivas de prosperidade, de cura, de amor e de equilíbrio de vida. Assim, os orixás, mulheres e homens divinizados, adentram o salão demonstrando toda a pompa que somente reis e rainhas portam em seus semblantes, em suas posturas corporais e em suas ferramentas de poder.

A cantiga cantada diz: “Agô, Agô Lonan... Licença, licença para entrar nesse caminho” e os orixás prosseguem dançando solenemente, um atrás do outro, num ritmo lento e imponente, marcado pela cadência dos pés e quadris. As pessoas se jogam aos pés dos seus orixás preferidos, entregam presentes, gritam, sorriem, aplaudem; enfim, querem estar juntos dos orixás. Enfim, é pura emoção, porque aquelas deusas e deuses não se negaram a estar próximos de pessoas comuns, pelo contrário: com humildade e satisfação, eles vêm compartilhar poder com todos os presentes. Dançam, abraçam, gesticulam, abençoam, aconselham; enfim, manifestam-se como partes integradas e integrantes do coletivo.

Por ordem preestabelecida no ritual, os orixás são chamados pelo babalorixá ou ialorixá para dançarem, isoladamente. É a hora de cada orixá revelar seu talento na dança que reconta suas histórias de vida. E outro momento de grande emoção toma conta do recinto. Ato que as pessoas reconhecem e valorizam desejando tocar nas vestes dos orixás. O público acredita que, ao tocar essas vestes, captarão um pouco da boa energia de cada um deles, podendo carregá-la consigo pelos dias subsequentes.

A dança dos orixás é fundamental no candomblé de ketu, porque ela reconta as histórias vividas por cada orixá quando ainda vivos e em solo africano. É uma dança dividida no que se costuma chamar de *atos* e eu costumo chamar de *atos coreográficos* de cada orixá. Cada ato coreográfico é composto por frases corpórea-gestuais capazes de remontar trechos

da história vivida por cada orixá, revelando, sutil ou vigorosamente, os ofícios exercidos por cada um, suas relações amorosas, seus objetos simbólicos de trabalho, suas brigas, enfim, revelam suas essências através de uma corporeidade interpretativa de um tempo ancestral. “O orixá homenageado é evocado, e com sua presença ele vive no presente o tempo primordial, na época em que o evento teve lugar pela primeira vez” (SANTOS, 1996, p. 130).

O momento da dança do orixá é recebido com euforia, uma vez que cada orixá revela sua destreza no manejo de suas ferramentas e se congratula com os ritmos tocados e cantados especialmente para Ela e para Ele. Assim, a história ancestral daquele pode ser revisitada e recontada por toques, expressões da face e do corpo, por gestos, por meio da harmonia dos movimentos, dos atos coreográficos cênicos que evocam “certos episódios da história dos deuses” (BASTIDE, 2001, p. 36).

Nesse momento, muitas pessoas presentes podem “virar no santo”, isto é, serem incorporados por seus orixás. Caso isto aconteça, as ekedes, mulheres cuja função é vestir e cuidar dos orixás que estão em terra, deverão se aproximar de cada um, retirar seus sapatos e amarrar adequadamente os tecidos em seus corpos, prestando atenção para saber se é um orixá masculino ou feminino. O sexo do orixá determinará a forma como o tecido deverá ser amarrado junto ao corpo daquela e daquele que agora se vê como um templo.

O ato de retirar os sapatos daquelas pessoas que incorporaram seus orixás é extremamente simbólico: para além de significar respeito aos orixás e receber diretamente a energia que brota da Terra, significa se despojarem de suas personalidades brasileiras para, agora, reviverem suas personalidades africanas. Os sapatos tiveram para o escravo alforriado, brasileiro ou americano, grande importância e estiveram atrelados ao poder do homem branco. O significado é forte, pois liga aquele corpo afro-brasileiro à sua ancestralidade africana ao colocar os pés nos chão, inclusive, em sinal de respeito à grande mãe Terra, a grande deusa da incubação e da procriação.

Por meio da dança dos orixás percebem-se as expressões faciais das pessoas que os incorporam, que variam de acordo com o orixá incorporado: algumas expressões mais carrancudas, outras mais suaves, outras que nem se sabe; o que não se pode negar é a marca constante em todas as expressões faciais: os rostos tornaram-se máscaras. Na incorporação, percebem-se crianças com expressões de velhos, velhos com expressões de jovens, mulheres cansadas com expressões rejuvenescidas. Ali, não existem mais estudantes, doutores, empregadas domésticas, prostitutas, auxiliares de escritório, o que existem são rainhas e reis que chegaram para compartilhar o axé, a energia vital, com todos ali presentes; o que

prevalece é a ligação entre o sagrado e o profano revelando, ainda que de forma muito delicada, que existe uma linha muito tênue entre deusas, deuses e pessoas comuns ou que, de fato, nosso corpo é um templo sagrado e guardamos, dentro dele, nossas divindades, expondo-as em momentos raros, porém coletivos, visando ao bem-estar do grupo.

Após todos os orixás apresentarem seus atos coreográficos, revivendo e compartilhando seus mitos originais, toca-se para que cada um vá embora. É um momento de grande euforia e tristeza, momento em que algumas pessoas tentarão fazer com que o orixá fique um pouco mais de tempo. Quando ele decide ir, caminha dançando na direção da porta e na soleira dela; o orixá dá um gingado no corpo cumprimentando todas as pessoas presentes e dá seu grito africano, sua marca revelando sua identidade e a essência da natureza à qual está ligado. As pessoas se despedem aplaudindo. Isso acontece com cada orixá presente na festa. A ialorixá ou o babalorixá agradece o público e convida para que todas as pessoas presentes se dirijam para a área externa da casa, para o grande jantar.

Fica então uma pergunta: qual a função do dançar dos orixás nos candomblés?

É possível que seja buscar o êxtase coletivo para revelar, a todos, que nossos corpos são habitats naturais em perfeita comunhão com a natureza e abrigam corporeidades africanas capazes de provocar uma grande revolução pessoal e social. Esses corpos são os grandes receptáculos e guardiões da nossa ancestralidade africana, conhecida por nós como orixás que, devidamente acordados, vêm a público para mostrar a possibilidade de seus mitos estarem sendo revividos por seus fiéis, o que possibilita a fácil resolução de qualquer problema. Os corpos expressam, a partir da dança dos orixás, fragmentos de suas vidas e possibilidades de cura dos mais variados aspectos da vida humana.

2.4 Relações de gênero no candomblé de ketu

Grant (1991) afirmou que as versões mais conhecidas do feminismo – radical, liberal e socialista – não conseguiram trazer respostas à opressão vivida pela mulher. São linhas que se mostram inconsistentes quando a questão é revelar o que une as mulheres e o que as separam. Falar em mulher coloca em discussão duas dimensões: a do sexo biológico e a do gênero, que é uma construção social e, desta maneira, estão implícitos os papéis de gênero e a dicotomia entre a divisão do trabalho entre mulheres e homens, ligada à natureza biológica de cada sexo.

Portanto, a opressão machista, por este prisma, é compreendida como fenômeno universal sem maiores explicações associando-a a fatores sociais, culturais e históricos.

Numa tentativa de encontrar explicações mais razoáveis para compreender a opressão sexista, grupos feministas entendem que o **ponto de vista feminista**³¹ (*feminist standpoint*) dá conta de entender a opressão feminina de uma forma holística, onde a opressão sexista é compreendida na intersecção de gênero, raça, cultura, classe social, geração, entre outros. Nesta visão, a mulher indígena, por exemplo, não é mais discriminada por ser mulher, indígena, pobre e idosa: ela apenas vive a experiência da opressão de um outro lugar que a leva sentir as desigualdades racial, sexista, de classe e geração, de outras formas, como num grande quebra-cabeça.

Essa linha de pensamento feminista possibilita a reflexão da questão do feminino voltada para as questões da mulher negra num país como o Brasil. Possibilita pensar em como é ser negro, a depender do gênero, e como é ser mulher, a depender da origem étnico-racial. E esse tem sido um exercício muito difícil para os povos do ocidente, que tem como característica fundamental pensar na individualidade de cada ser, não nas experiências coletivas onde o outro é colocado em evidência tanto quanto a mim mesma.

Raça³² e gênero, portanto, são categorias que não devem ser separadas; uma análise profunda das relações sociais no Brasil só se tornará completa quando houver o entendimento de que o cruzamento entre ambas as categorias (entre outras) é essencial para que políticas que atendam às necessidades do público mais necessitado sejam implementadas.

No Brasil, existe uma enorme dificuldade em se aceitar que fatores como gênero e raça levam pessoas à situação de pobreza e miséria, isto porque órgãos competentes resistem em incluir o item raça/cor da pele, a fim de produzirem dados estatísticos e análises consistentes. A partir de dados dessa natureza, hoje se sabe que, no Brasil, a diferença existente entre homens e mulheres produz desigualdades. Entre os pobres, a mulher representa um número muito grande, pois se dedica às atividades informais com baixa remuneração e são, em grande número, chefes de famílias, o que as deixa em situação de vulnerabilidade à pobreza.

Paralelo a isso, as taxas de desemprego são mais elevadas entre mulheres e homens negros. Em relação à distribuição ocupacional de mulheres e homens, negras(os) e brancas(os) é diferenciada no mercado de trabalho brasileiro e comprova a segmentação por

³¹Em inglês, *feminist standpoint*.

³²Raça aqui usada não no sentido genotípico (biológico), mas sim como construção sócio-histórica baseada nas características fenotípicas. Raça enquanto realidade social e política e que está pautada na história dos povos desde os grupos mais antigos. A raça é algo concreto que mulheres e homens negros precisam se defrontar no cotidiano.

raça/cor em determinadas ocupações onde a mulher negra ocupa, em grande parte, serviços sem carteira assinada e no setor público (entram via concurso público em funções mal remuneradas) e nos serviços domésticos. Contudo, a desigualdade não se encontra apenas entre categorias distintas como homens e mulheres: a desigualdade se encontra dentro das mesmas categorias. Mulheres brancas e negras têm oportunidades de acesso desiguais no mercado de trabalho, uma vez que os dados nos mostram que mulheres negras, ocupando a mesma função que as mulheres brancas, recebem remuneração menor. Há um argumento de destaque com a finalidade de justificar as más colocações e salários das mulheres e homens negros: o baixo nível de escolaridade. Tal argumento, a partir dos dados estatísticos, não se sustenta e revela que, mesmo tendo mais estudos, ganham cerca de 30% a menos que as pessoas brancas, nas mesmas faixas de escolaridade (OIT, 2005).

Esta contextualização foi necessária para que seja compreendido que tratar das relações de gênero no candomblé será possível, ora recorrendo à comparação do que ocorre no modelo ocidental de sociedade em relação à mulher, ora pelo resgate dos valores pertencentes à cosmovisão africana e como eles permeiam o candomblé de ketu no tocante às questões de gênero, onde “o sujeito não é individuado (...) mas faz parte de um todo integrado, isto é, o sujeito é visto como parte do todo” (OLIVEIRA, 2003, p. 37) e onde os chefes das regiões africanas são escolhidos de acordo com as linhagens que se organizam em sociedades matrilineares cujo “exercício do poder administrativo do Rei ou Imperador é controlado socialmente pela comunidade, através de seus conselhos e sociedades secretas, como as Geledés [sociedade secreta feminina]” (idem, ibidem, p. 39). É evidente que os homens governam, mas as mulheres legitimam tais governos.

Quando a sociedade capitalista, através das relações sociais de produção que estabelece, reifica o indivíduo, desumanizando suas relações; quando propõe uma visão individualizante de mundo, destituindo núcleos comunitários remanescentes de outros momentos históricos; quando fundamenta uma ciência que tem como função a dessacralização da cultura, forjando seu reino na terra, parece significativo o fato do candomblé se expandir vertiginosamente, levando-nos a crer que este se coloca como uma forma de resistência à fragmentação da existência do homem brasileiro, seja no plano concreto, seja no plano ideal da explicação ontológica (CARNEIRO & CURY, s/d, p. 176)

Neste sentido, o candomblé de ketu, como recriação religiosa afro-brasileira, que tem como fundamento a cosmovisão africana de linhagem iorubana, tenta manter princípios de inclusão entre os gêneros, a partir do princípio de complementaridade “e tudo aponta a um bem a ser conquistado e isso se realiza num processo de reciprocidade e de dons” (SIQUEIRA, 1998, p. 426), extremamente importante porque esse princípio reorganiza a vida social e as formas de trabalho.

O candomblé de ketu não nega a tensão existente entre homens e mulheres. Existe esta tensão como a mesma existiu entre os orixás quando vivos na Terra. Há atividades que podem tão-somente ser desenvolvidas pelos homens, como outras que podem ser desenvolvidas tão-somente pelas mulheres. Isto se justifica por conta das próprias histórias dos orixás que deixaram, como legado, as ações que uma mulher tem poder para executar; o mesmo para o homem. O importante desta tensão entre o masculino e o feminino é que, num determinado momento, ambos se complementam: a função que só deve ser exercida pelas mulheres e a função que só deve ser exercida pelos homens, num determinado momento do processo sócio-educativo e religioso, se conectam.

Para compreender melhor tal complementaridade, é importante recorrer à noção de pessoa na estrutura africana. Ribeiro (1996, p. 44) afirma que “a pessoa é tida como resultante da articulação de elementos estritamente individuais herdados e simbólicos. Os elementos herdados a situam na linhagem familiar e clânica enquanto os simbólicos a posicionam no ambiente cósmico, mítico e social”.

A pessoa tem seu aspecto individual que não pode ser considerado fora do contexto da organização social e das instituições às quais pertence. Vale dizer, portanto, que a pessoa tem seu lado individualizado, único, que é construído nas relações sociais, no coletivo, por conta do que constitui a pessoa: ará (corpo físico), ojiji (sombra), okan (coração), emi (respiração, princípio vital) e orí, que vem a ser a cabeça, essência real do ser que carrega a coroa (idem, *ibidem*, p. 109). Assim, podemos inferir que a pessoa, na cosmovisão africana, é constituída por aspectos naturais e divinos, harmoniosamente articulados e complementares.

O princípio da complementaridade vem a se somar ao princípio da bipolaridade: não existe uma pessoa que seja somente boa e outra que seja somente má. Uma pessoa pode ser boa e má ao mesmo tempo e esta visão é levada até as últimas conseqüências no candomblé de ketu, inclusive se o assunto for sexualidade. Aqui, as pessoas convivem perfeitamente com a noção de homossexualidade entre os orixás, reafirmada por meio dos próprios mitos. Alguns orixás se revelam homossexuais, outros bissexuais e outros heterossexuais, e todos são respeitados e amados pelas suas filhas e pelos seus filhos. O mesmo respeito deve ser transplantado nas relações entre os sujeitos que freqüentam o candomblé – independentemente de sua opção sexual, todos são integrados na estrutura social e religiosa.

O gênero e a orientação sexual organizam o trabalho naquele espaço, mas não pela dominação do sexo mais forte em relação ao sexo frágil, “mas pelo controle mítico-social dos elementos diacríticos de cada sexo” (OLIVEIRA, 2003, p. 93). Há funções que só podem ser executadas por mulheres; outras que as mulheres, por estarem menstruadas, não poderão

executar; há funções que poderão ser executadas só pelos homens, outras que deverão ser executadas apenas por iniciados com mais de sete anos. Mas é fundamental compreender que, apesar de tantas divisões do trabalho, num determinado momento eles se encontram e se complementam.

Na sociedade ocidental, se a mulher convive com o desprestígio por ser mulher e por conta disso tem de enfrentar o machismo, no candomblé de ketu sua figura é extremamente valorizada por ser a mulher que carrega, dentro de si, a cabaça (o útero) da criação. São as grandes mães, conselheiras, rígidas nas ações, cérebros ativos em prol do bem-estar de sua comunidade. E seu valor vem da própria história que rejeitou, após a abolição, os homens negros que foram marginalizados, o que proporcionou maior espaço às mulheres negras, que puderam trabalhar como domésticas nas casas das patroas brancas, mas também puderam vender nos mercados seus quitutes ou manter seus filhos-de-santo, nos candomblés. Tudo com o propósito de criar seus próprios filhos e sustentar a família.

De acordo com Siqueira (1995, p. 443), no candomblé de ketu,

[...] esse sentimento de intimidade da mulher negra com a mitologia e a ritualidade religiosa afro-brasileiras abre caminhos que ela vai conhecendo, ampliando, recriando e transformando, numa forma de poder socialmente construída, assumindo papéis que vão-se redefinindo a cada passo: ora mãe, ora educadora, ora curadora, estabelecendo relações sociais, políticas e mesmo diplomáticas.

Esta valorização da mulher dentro do candomblé de ketu não implica na desvalorização do homem ou de pessoas com outras orientações sexuais; ao contrário. Ainda que sejam enfrentadas as tensões das relações de gênero, presentes nas sociedades ocidentais, podem compartilhar de conhecimentos que fundamentam a importância da complementaridade e da bipolaridade, que valoriza a inclusão e amplia a visão com relação ao diferente. Desta forma, não existe a tentativa de eliminar o outro que é diferente, andrógino ou ambivalente. O que existe é a tentativa de conviver com respeito, aceitando a diversidade.

O candomblé de ketu apresenta valores civilizatórios coletivos, inclusivos e mais humanistas que os valores ocidentais, em relação à mulher e às demais escolhas sexuais. É possível, aqui, nos perguntarmos: Quais são os outros referenciais que o candomblé de ketu pode revelar a fim de dar novas respostas à crise de valores das sociedades ocidentais? O candomblé de ketu pode trazer contribuições para o campo da Educação?

Capítulo 3

Eguígún

aráokú

currículo,

identidades

e

Empoderamento

Aqui – ela dizia -, neste lugar, somos carne; carne que chora, que ri; carne que dança descalça no capim. Amem essa carne. Amem muito. Lá fora eles não amam nossa carne. Eles a desprezam. Não amam nossos olhos; preferem arrancá-los. Também não amam a pele em nossas costas. Lá fora eles a açoitam. E, meu povo, eles não amam nossas mãos. Essas eles apenas usam, amarram, prendem, cortam fora e deixam vazias. Amem suas mãos! Amem! Levantem suas mãos e beijem-nas. Toquem-se uns aos outros com elas, batam palmas, acariciem com elas seu rosto, que este eles não amam também. Vocês têm de amar seu rosto. Vocês [...] É de carne que estou falando aqui. Carne que precisa ser amada. (TONI MORRISON, BELOVED, 1987)

Eguigun aráókú, em iorubá, significa esqueleto. O esqueleto é a base de toda estrutura corporal, é aquilo que sustenta o corpo, que dá o alicerce a ele.

Assim como a educação: base de todas as relações sociais, à ela é dado valor inestimável porque traz a possibilidade de um futuro melhor.

O corpo e sua estrutura é fundamental para o candomblé, isto porque, as ações, os aprendizados e o trabalho dependem dele. Um corpo saudável, com uma estrutura óssea perfeita traz, em si, a possibilidade do movimento em prol da comunidade sócio-religiosa.

O osso, também é uma parte do corpo considerada sagrada., assim como a construção de um currículo vivo, que dê sentido e significado a todos os grupos de pessoas que compõem nosso país e retrate nossa realidade, sem mentiras, sem ocultamentos; um currículo que considere as histórias diversas das vidas dos sujeitos e suas culturas; um currículo que parta da realidade local para compreender o mundo, enfim, um currículo que seja o esqueleto, o alicerce e a estrutura de todo ser humano.

Para ser válida, a educação deve considerar a vocação ontológica do homem – vocação de ser sujeito – e as condições em que ele vive: em tal lugar exato, em tal momento, em tal contexto. Mais exatamente, para ser instrumento válido, a educação deve ajudar o homem, a partir de tudo o que constitui sua vida, a chegar a ser sujeito. A educação não é um instrumento válido se não estabelece uma relação dialética com o contexto da sociedade na qual o homem está radicado. (FREIRE, 1980, p. 34)

A Educação brasileira tem testemunhado, de forma dramática nos últimos vinte anos, as conseqüências desastrosas provocadas por seu olhar restrito sobre si mesma, não incorporando na pauta das discussões as mudanças drásticas que ocorreram (e continuam a ocorrer) no mundo inteiro, nos mais variados setores das sociedades. A violência manifestada por meio do racismo, sexismo, lutas religiosas, xenofobia, homofobia, trabalho escravo, tráfico de crianças e de órgãos, assassinato de jovens em situações de risco, exploração sexual de meninas e meninos, o aumento da população de rua, violência contra a mulher, têm se proliferado pelo mundo; contudo, continuam a ser encarados pelos educadores como assuntos tabus.

Este olhar ensimesmado da Educação, bem como a presença de muitos assuntos ainda considerados tabus pelos educadores, tem impossibilitado uma ação pedagógica necessária que fundamente e possibilite a busca por estratégias capazes de levar os educadores ao

enfrentamento dos perigos que nos têm cercado a todos, em relação às ameaças ao pleno exercício da cidadania e do acesso à democracia³³. Tal olhar da Educação e tal postura dos educadores dificultam novas formas de enxergar o mundo, porque ficam restritos a uma perspectiva teórica de cunho tradicional e behaviorista, desconsiderando as contribuições importantes que outros campos do conhecimento podem oferecer à Educação. Novos paradigmas, em momentos de tensão, podem apontar novas formas de se olhar para antigos problemas, revelando a possibilidade de fazer novas alianças para além da Educação.

A Lei 10.639/03 é um destes casos que apontam para a necessidade de se buscar novos paradigmas. Ela, que teve a força de modificar a Lei 9.394/96 de Diretrizes e Bases da Educação Nacional, implementada por conta das reivindicações do Movimento Negro ao longo do século XX, se justifica pelo Brasil ser um país multiétnico e pluricultural. Dessa forma, é injustificável valorizar uma cultura em detrimento de outras, no caso do Brasil, valorizar a cultura imposta pelo homem branco em detrimento das demais.

Nesse sentido, essa lei estabelece a obrigatoriedade do ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana na Educação Básica, em consonância com a Constituição Federal nos seus Art. 5º, I, 210, 206, 242, 215 e 216, “que asseguram o direito à igualdade de condições de vida e de cidadania e igual direito às histórias e culturas que compõem a nação brasileira, além do direito de acesso às diferentes fontes da cultura nacional a todos os brasileiros” (Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana, Brasília/DF, 2004, p. 9).

E assim, a Lei 10.639/03 tem colocado novos termos lingüísticos no cotidiano dos educadores brasileiros: política de reparações, ações afirmativas, educação das relações étnico-raciais, cultura afro-brasileira, diversidade, identidades, identidades negras, branquitude ou branquidade, idiosincrasias, ações educativas, combate ao racismo, anemia falciforme, empoderamento, entre outros mais divulgados, como racismo, preconceito, discriminação e estigma.

Nessa ampliação do olhar como forma de encontrar estratégias capazes de resolver antigos problemas da Educação, tem havido uma procura pelos movimentos que trabalham e pesquisam arte, cultura popular, movimentos sociais, como o de mulheres, mulheres negras, homens e a paternidade responsável, lésbicas, gays, favelados, prostitutas, literatura, pessoas com deficiência, pessoas idosas, estudos culturais e violência. Esta tem sido uma postura defendida pelos diversos grupos sociais, porque estão mais avançados nas discussões articuladas entre Educação e Cultura.

³³No sentido proposto por Dewey, como um modo e vida que precisa ser construído e reconstruído de geração em geração.

Rockwell e Ezpeleta (1989) concluíram que a realidade escolar não se constituía como o centro da produção teórica. A partir daí, empreenderam uma busca teórica capaz de colocá-las diante de estudos sobre temas como “o folclore, a história popular, a vida cotidiana, a política, que questionavam os conceitos dominantes e sugeriam-nos formas novas de abordar a escola” (ROCKWELL e EZPELETA, 1989, p. 10). Tais estudos lhes ofereceram subsídios fundamentais para a promoção de novas formas de entender o espaço escolar e, assim, chegaram à idéia da *construção social da escola*, onde a construção de cada escola, “mesmo imersa num movimento histórico de amplo alcance, é sempre uma versão local e particular” (idem, ibidem, p. 11). Esse caráter local e particular presentes em cada escola que está situada num contexto social mais amplo, implica os conhecimentos locais que variam de acordo com a localização regional do município em que a escola está inserida, as diferenças locais, o grupo de professores, as diferenças étnico-raciais e culturais tanto dos professores quanto dos alunos, as identidades que cada pessoa carrega, enfim, todas essas variantes influenciam os projetos políticos identificáveis do Estado, dos gestores de educação, dos professores e da própria comunidade, afinal criam culturas e, para Freire (1980), “a revolução é sempre cultural” (p. 94).

Além disso, a cultura é também:

[...] aquisição sistemática da experiência humana, mas uma aquisição crítica e criadora, e não uma justaposição de informações armazenadas na inteligência ou na memória e não “incorporadas” no ser total e na vida plena do homem. Neste sentido, é lícito dizer que o homem se cultiva e cria a cultura no ato de estabelecer relações, no ato de responder aos desafios que lhe apresenta a natureza, como também, ao mesmo tempo, de criticar, de incorporar a seu próprio ser e de traduzir por uma ação criadora a aquisição da experiência humana feita pelos homens que o rodeia, ou que o precederam. (idem, ibidem, p. 38)

Teóricos dos Estudos Culturais, como Silva (1995;2000), Giroux (1995, 1999), Santomé (1995), McLaren (1997) e Bhabha (1998), podem contribuir com esse tipo de reflexão, provocando nos educadores o desejo de articular outros estudos à educação, como esta aliada à cultura, capazes de revelar a escola como verdadeiras “fronteiras culturais” (GIROUX, 1999, p. 25), entendendo fronteiras como o ponto onde algo começa a se fazer presente.

3.1. Currículo e Poder

O campo da educação tem se constituído em terreno fértil para a reflexão combativa das desigualdades na sociedade brasileira e nas relações de poder que se estabelecem neste espaço, numa proposta de ação multidisciplinar. Inúmeras pesquisas têm sido produzidas com

relação à política e prática educacionais³⁴, bem como as últimas décadas têm buscado dar um sentido politizado a ela, numa visão libertadora (FREIRE, 1980 e 1996; VIEIRA, 2003). Isto porque, por muitos anos, a educação manteve-se estruturada em paradigmas conservadores utilizados tanto pela Pedagogia Tecnicista³⁵ imposta no regime militar como pela Nova Escola.³⁶

A aquiescência dessas discussões começara, no Brasil, por volta de 1960, e os temas das reflexões propostas pela Nova Escola eram desigualdade social, luta de classes, opressão social, mais valia, educação bancária e a repressão do aluno numa escola que tenta domesticá-lo. Tinha-se como problema central a desigualdade social e econômica. De acordo com esse raciocínio, acreditava-se que, se houvesse desenvolvimento econômico, haveria menos desigualdades sociais. Tais reflexões geraram espaços para o surgimento da “Pedagogia do Oprimido” e da “Pedagogia do Conflito” (GADOTTI, 1991, p. 53) que impulsionaram o aprofundamento das questões voltadas à educação, definindo “o ensino como um ato político, propondo assim uma pedagogia voltada à politização do ensino” (VIEIRA, 2003, p. 84).

Ainda hoje percebe-se o interesse pelo político na educação; contudo, o discurso permanece centrado nas desigualdades social e econômica, e apesar das tentativas de politização da educação proposta pelas pedagogias progressistas, ainda deixam de lado a questão racial – reforçam a igualdade de todos garantida pela constituição e “tudo se passa como se o Brasil fosse uma sociedade racialmente homogênea ou igualitária, onde os grandes vilões da história, em termos de acesso diferencial à educação, são as desigualdades de classe e status socioeconômico” (HASENBALG, SILVA, 1990, p. 6).

A questão racial, especificamente do negro brasileiro, não deve ser desconsiderada pelo campo educacional. Isto se justifica pelo fato de que os indicadores sociais de saúde, educação, política, renda, expectativa de vida, taxas de ocupação e desocupação, condições de saneamento e tipo de trabalho, produzidos por pesquisadores acadêmicos, órgãos do governo ou sindicatos - IBGE³⁷, PNAD³⁸, DIEESE³⁹, SEADE⁴⁰, IPEA⁴¹, INSPIR⁴² “apontam enormes

³⁴Ver Brandão (1982) traz um levantamento sobre evasão e repetência no ensino do 1º grau no Brasil.

³⁵Voltada para a rápida formação de profissionais, mão-de-obra barata, revelando o desejo de distanciar os estudantes de debates politizados que revelassem o sistema de exploração no qual estavam inseridos.

³⁶Nova Escola se opunha ao projeto conservador da educação propondo uma maior democratização do ensino a partir de uma relação mais igual entre professores e alunos, sem que se pautasse na igualdade de oportunidade para todos. A competição era reforçada através das qualidades individuais de cada um. Para maiores informações, ver Meksenas, 1993 e Saviani, 1993.

³⁷IBGE-Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística.

³⁸PNAD-Pesquisa Nacional por Amostra e Domicílios.

³⁹DIEESE-Departamento Intersindical de Estatísticas e Estudos Sócio-Econômicos.

⁴⁰SEADE-Fundação Sistema Estadual de Análise de Dados.

⁴¹IPEA-Instituto de Pesquisas Econômicas Aplicadas.

⁴²INSPIR-Instituto Sindical Interamericano pela Igualdade Racial.

disparidades nas condições de vida dos afrodescendentes” (OLIVEIRA, 2001, p. 15). Tais disparidades tornam-se relevantes porque incidem diretamente na vida dos estudantes negros, trazendo desvantagens e falta de oportunidades.⁴³

A partir dos indicadores sociais, é possível detectar que aqueles favoráveis ao discurso produzido pela Nova Escola, da diminuição das desigualdades sociais a partir do crescimento econômico, estavam errados. O quadro fica cada vez mais grave ao se analisarem as dificuldades maiores para se conseguir um emprego ou mesmo para se conseguir terminar os estudos sem interrupções, ou mesmo para se ter uma educação de qualidade.

Na educação, o jovem afrodescendente vê-se prejudicado pela necessidade de inserção no mercado de trabalho mais cedo que o jovem branco. Ao ser inserido precocemente no mercado de trabalho, tem reduzido o tempo a ser dedicado aos estudos, assim como a qualidade dos mesmos, uma vez que a qualidade de ensino oferecido não só pela rede pública como a privada noturnas é reconhecidamente inferior à oferecida nos períodos matutino e vespertino. Também é nessa faixa de horário que a evasão escolar apresenta índices mais alarmantes. O cansaço físico, o desinteresse causado principalmente pela baixa qualidade dos cursos, a falta de tempo para aprofundar conhecimentos em consultas à biblioteca, leituras e até na elaboração de tarefas escolares, também são fatores negativos. O jovem acaba optando pelo trabalho, pela sobrevivência pessoal e da família, exigindo mais dele. Optando pelo trabalho garante seu sustento, todavia, acaba se prejudicando em termos de qualificação profissional. O mercado de trabalho atual exige cursos de especialização, de atualização, conhecimentos capazes de acompanhar toda a dinâmica da tecnologia. A falta de qualificação e a desatualização fatalmente provocarão a substituição dele na função por outro profissional mais preparado ou estará limitado a permanência nas tarefas menos especializadas e conseqüentemente sua remuneração será mais baixa (OLIVEIRA, 2001, p. 18).

Complementando, “a população pobre frequenta a escola pobre, os negros pobres frequentam escolas ainda mais pobres (...) toda vez que o sistema de ensino propicia uma diferenciação de qualidade, nas piores soluções, encontramos uma maior proporção de alunos negros” (ROSENBERG, 1990, p. 103).

Há aproximadamente vinte anos, inúmeras pesquisas têm se dedicado à revelação da faceta racial na educação, desde a existência do preconceito escolar (FIGUEIRA, 1991; BORGES PEREIRA, 1987; GONÇALVES, 1985; HASENBALG, SILVA, 1990; ROSENBERG, 1990), vivências racistas na creche (OLIVEIRA, 1994) e na educação infantil (CAVALLEIRO, 2000), à discriminação racial existente no livro didático (SILVA, 1995), à trajetória de famílias de mulheres negras que possuem filhos negros nas escolas brasileiras (CAVALLEIRO, 2003), aos processos de socialização e construção de identidade (MUNANGA, 1988; OLIVEIRA, 2001; CHAGAS, 1996), e currículos que excluem a história da África da cultura afro-brasileira (BOTELHO, 2005; SANTOS, 1997; SIQUEIRA, 2006a e

⁴³Para conhecer os dados detalhados sobre os indicadores sociais ver o Plano Nacional de Qualificação dos Trabalhadores; o Mapa da População Negra no Mercado de Trabalho; Diário Oficial: Cadernos do Fórum São Paulo Século XXI.

2006b).

O que essas pesquisas têm em comum é o desnudamento da realidade brasileira que é racista e sexista, levando crianças e jovens negros a abandonarem os bancos escolares por não se perceberem parte do todo e agentes capazes de transformar seus cotidianos pela educação. São pesquisas que consideram a voz dos sujeitos negros, bem como de pesquisadores negros. Tudo isso mostra, em primeira instância, a necessidade de se pensar, fazer e implementar o currículo como forma de responsabilidade social, a fim de enfrentar as questões cruciais nos tempos atuais; em segunda instância, mostra a necessidade de pesquisadores negros se engajarem cada vez mais em temas que sejam capazes de trazer à luz informações a partir de vivência pertinentes a esse grupo étnico-racial.

Desde o movimento progressista e libertador da educação, seu propósito filosófico tem sido o de revelar que “os homens são capazes de agir conscientemente sobre a realidade objetivada (...), a 'práxis humana', a unidade indissolúvel entre minha ação e minha reflexão sobre o mundo” (FREIRE, 1980, p. 26). Tal propósito filosófico voltado para a educação busca conscientizar, isto é, disponibilizar subsídios para que os alunos tomem posse de suas realidades e desenvolvam o senso crítico.

Independentemente da apropriação feita pelos governos federal, estadual e municipal dos discursos elaborados e defendidos por professores críticos, na vanguarda dos pensamentos educacionais, a fim de que tal propósito seja atingido, lançam mão de uma tecnologia fundamental: o currículo.

Também tem um propósito, o currículo, independentemente dos governos que estão à frente das políticas educacionais:

[...] o de formular formas de melhor organizar experiências de conhecimento dirigidas à produção de formas particulares de subjetividade: seja o sujeito conformista e essencializado das pedagogias tradicionais, seja o sujeito 'emancipado' e 'libertado' das pedagogias progressistas. (SILVA, 1995, p. 192)

Isso nos leva a pensar o quanto estamos sujeitos a um currículo e o quanto ele nos tem sujeitoado; o quanto construímos um currículo e como ele nos constrói. Vale então pensar: Que tipo de currículo me formou como aluna e como profissional da Educação? Que tipo de currículo estou construindo como profissional da Educação? Será preciso desconstruir uma proposta curricular para depois reconstruí-la novamente?

Elaborar tais questões e tentar respondê-las, por si só, já pressupõe uma postura reflexiva, crítica e politizada dos educadores. Tal postura certamente influenciará na ação educativa do dia-a-dia. Aqui se estabelece uma mudança de paradigma importante ao educador: do educador que se apropria de um currículo com uma lista de conteúdos tidos

como essenciais para qualquer grupo de estudantes e do que se sente capaz de se apropriar desse tipo de currículo, refletir, questionar e transformar o que nele está contido, em prol de uma comunidade com compromisso político. Há, aqui, a mudança de paradigma de um professor conteudista, que executa o que foi previamente estabelecido, e o educador que não professa conceitos e dados históricos, mas que compartilha conhecimentos que vão sendo construídos no e com o coletivo. Esses educadores podem ser chamados de radicais ou críticos⁴⁴.

A diferença está no olhar. Um educador crítico olhará para um currículo e contestará a listagem de conteúdos revelando coisas que se devem fazer; perceberá a desconexão com os assuntos atuais que atingem a todos; enxergará um currículo como algo que produz efeitos nas pessoas e que as afeta diretamente. Um currículo é causa e efeito. Afeta quem o elabora, quem é obrigado a executá-lo, mas afeta, também, quem é obrigado a recebê-lo. E se há um afetação das ações diretamente em quem o faz, em quem o transmite e em quem o recebe, já o coloca numa dimensão política totalmente ligada às relações de poder.

Um currículo está estritamente ligado à dimensão política porque, além de ser uma tecnologia dos governos, pode ser pacificamente aceito, criticado, modificado, contestado e reconstruído de diferentes formas, a fim de atender a diversos interesses e objetivos. Eis, aqui, a segunda mudança de paradigma em relação à neutralidade do currículo que, para o educador crítico, não existe. A neutralidade do currículo de quem o elabora, de quem o aplica e de quem o recebe não existe. Mesmo com o silêncio, há sempre opiniões sendo gestadas, esperando talvez, apenas, o momento adequado para serem expressadas, expostas, colocadas para a coletividade. Um currículo é constituído por textos que informam os educadores críticos sobre os conhecimentos necessários que os alunos devem atingir, apontando o que é legítimo ou não.

Uma outra mudança de paradigma necessária ao educador crítico é encarar o currículo como um material repleto de narrativas que:

[...] trazem embutidas noções sobre quais grupos sociais podem representar a si e aos outros e quais grupos sociais podem apenas ser representados ou até mesmo serem totalmente excluídos de qualquer representação. Elas, além disso, representam os diferentes grupos sociais de forma diferente: enquanto as formas de vida e de cultura de alguns grupos são valorizadas e instituídas como cânon, as de outros são desvalorizadas e proscritas. Assim, as narrativas do currículo contam histórias que fixam noções particulares sobre gênero, raça, classe – noções que acabam também nos fixando em posições muito particulares ao longo desses eixos (SILVA, 1995, p. 195).

Encarar o currículo como um material que contém narrativas, inclusive tendenciosas

⁴⁴Ver entrevista de Henry A. Giroux (1999).

porque este deve estar de acordo com os interesses políticos vigentes, possibilita ao educador crítico perceber que não existem apenas diferenças físicas entre os estudantes, mas, inclusive, diferenças culturais. E se existem diferenças culturais, está pressuposto a existência de vivências diferentes, o que provocará a produção de diferentes histórias de vidas, conhecimentos, saberes, modos de ação, subjetividades, idiossincrasias que apontam para a particularidade de cada um, que também é construída na coletividade.

Considerar o currículo como uma forma de narrativa coloca no centro da questão a linguagem, essa mesma linguagem que necessita ser devidamente re-inventada (MCLAREN, 1997) a fim de definir, numa forma mais radical, o que é e qual o papel da educação, escola, currículo, sociedade, resistência, solidariedade, professor, aluno. A re-invenção da linguagem é uma possibilidade radical porque vai ao encontro da necessidade de dar voz àqueles grupos e pessoas que têm sido vistos à margem dos processos históricos, mas que são fundamentais para a análise social se compreendidos de forma sincrônica; isto é, na relação e não na disjunção entre particular e coletivo, privado e público, nacional e internacional, minha história de vida com as demais, psíquico e social, passado e presente considerando devidamente o espaço, o tempo e a história, local e transcontinental.

Dessa forma, pensar nas diversas disciplinas – Matemática, Estatística, Ciências, Biologia, Língua Portuguesa, Literatura, História, ou Geografia – como narrativas construídas historicamente, por determinados grupos sociais, geopoliticamente legitimadas, é uma forma que pode incidir na compreensão do poder existente nos conteúdos validados como legítimos e na exclusão de conhecimentos de diversos grupos étnicos, como já pesquisado por Silva (1995), por exemplo, em relação à presença do negro nos livros didáticos.

Ao compreender o currículo como narrativas comprometidas com a política vigente, acabaremos concluindo que o educador, então, é o narrador de tais narrativas. Esta vem a ser outra mudança de paradigma necessária ao educador. Mas, que tipo de narrador: alienado ou crítico? A serviço de quem está este narrador? Quais são as bases ideológicas deste narrador? De que forma o narrador narra as histórias contidas no currículo? Todas estas questões incidem na qualidade tanto do narrador quanto da narrativa e na legitimidade dada a ambos pelos estudantes.

Sabe-se que, como narrador crítico, o educador estará eticamente comprometido não só com o aspecto pedagógico, mas também com o aspecto político da educação, assumindo, assim, a responsabilidade pelas fissuras históricas presentes nos livros didáticos, pelas incongruências de um currículo, pelo silêncio imposto a alguns grupos sociais, pelo desvelamento das relações de poder e pelo resgate da humanidade de grupos marginalizados.

Verá a sala de aula como um território a ser contestado (idem, ibidem) tanto pelos estudantes quanto por eles próprios, educadores. Terá consciência de que os estudantes, pertencentes a diferentes realidades sociais, culturais, religiosas, geracionais, econômicas, orientação sexual, entre outras, estarão acompanhando, sempre atentos, o posicionamento do educador, apesar de terem seus corpos dispostos, ainda, como numa linha de produção no modelo fordista – fixos, estáticos e emudecidos – em suas sensações e ações. De qualquer forma, interagem; interagem sempre e de alguma forma.

Para Foucault (1984), a escola impõe, pelo seu currículo, o poder sobre o corpo humano por meio de mecanismos disciplinadores que têm o propósito de fabricar “corpos dóceis” (p. 127) que não contestem, que não desvelem os propósitos escusos dos governos em relação à educação da população mais pobre. De acordo com o autor, algumas técnicas para atender a esses propósitos são reforçadas pela escola, como a da *cerca*, que consiste num local heterogêneo a todos, mas fechado em si mesmo, como os colégios, quartéis, conventos; ou a técnica da *clausura*, que é utilizada a partir do *quadriculamento* do estudante em sala de aula, “cada indivíduo no seu lugar; e em cada lugar, um indivíduo” (idem, ibidem, p. 131); a técnica das *localizações funcionais*, que são lugares vagos utilizados para melhor vigiar estudantes que fogem dos padrões de convívio; ou *elementos intercambiáveis*, mudanças na posição da fila de acordo com premiações ou punições, fileiras para alunos fortes ou fracos.

O currículo, em suas narrativas, tece, a partir dos educadores-narradores, imagens representativas das experiências, os diversos grupos e pessoas presentes na sociedade. É deflagrada, assim, pelos educadores críticos, a relação de poder entre quem o cria (técnicos dos governos), quem o aplica (educadores) e quem o recebe (alunos), legitimando ou excluindo o que acha importante para atingir os seus objetivos enquanto educadores. Repensa as diferenças apresentadas de forma binária, por exemplo, “eu” x “eles”, “brancos” x “negros”, “jovens” x “idosos”, “heterossexuais” x “homossexuais”, também critica que a “educação padece da doença da narração” (FREIRE, 1980, p. 78), quando estas são estáticas, cristalização em fatos presumíveis, estranhas à experiência dos alunos. Mas não só: considera os alunos como sujeitos culturais e atua com eles, a partir de suas experiências, considerando a escola como um “entre-lugar” (BHABHA, 1998) que abriga múltiplas identidades que não devem ser vistas dentro da lógica binária, mas sim dentro de um princípio de complementaridade que favorece o respeito e a solidariedade, apesar das diferenças; mas não se deve perder jamais o foco de que “A diferença é dependente da representação e do poder” (SILVA, 1995, p. 200).

Diante de tudo o que até aqui foi exposto, conclui-se a importância de se desenvolver

medidas que coloquem em lugar de destaque as discussões sobre currículo e a constituição das identidades de estudantes negros. Tais medidas fazem parte das ações afirmativas que têm ocupado espaço no debate sobre as questões raciais como formas de promover a população negra. Ações afirmativas voltadas para a educação, além das cotas, apontam a necessidade de se construir um referencial que privilegie as histórias de vida das crianças, jovens e adultos negros. Suas narrativas dinâmicas, flexíveis, condizentes à realidade de cada um e que partam de suas experiências, que os vejam como seres históricos em processo de construção de suas histórias. Esta postura pode fornecer material rico para se compreender o impacto causado por enfrentar, cotidianamente, a violência por meio de situações racistas, bem como coletivizar as estratégias de superação destes impactos.

3.2. Identidades, Narrativas e Ação Afirmativa

Sendo o currículo composto por narrativas retransmitidas pelos educadores aos seus alunos, é possível pensar que tanto alunos quanto educadores são capazes de criar narrativas diferentes das narradas (ou daquelas contidas no currículo), com o propósito de repensar as práticas e teorizar as ações, isto porque as narrativas retratam eventos capazes de ser contados e transformados, o que denota sua intencionalidade, revelando subjetividades e formas peculiares de vidas humanas.

Nesse sentido, Conquergood, citado por McLaren (1997, p. 168-169) afirma:

Narrativa é uma forma de saber, uma procura por significado, que privilegia experiência, processo, ação e perigo. O conhecimento não é tão armazenado na narração de histórias como o é na medida em que é encenado, reconfigurado, testado e relacionado por solicitações imaginativas e revisões de eventos passados sob a luz de conflitos e situações presentes. Ativo e emergente, ao invés de abstrato e inerte, o saber narrativo relembra e redefine a experiência em informações significativas e incentivos para ações correntes. O ato de recontar é sempre um encontro, geralmente cheio de risco.

A sala de aula, repleta de alunos, é um território que propicia o contato com diversas experiências pessoais que revelam desde possibilidades de encontros com o belo até mesmo com os conflitos e situações de perigo. Alunos e professores acumulam experiências que podem ser tomadas como ferramentas no processo de planejamento das ações educativas no cotidiano escolar. Alunos e educadores possuem identidades subjetivas que aguardam o momento certo para serem expostas, decifradas e re-significadas.

A compreensão da constituição, estrutura e transformação das identidades no contemporâneo, entendendo esse referencial temporal dentro do conceito de pós-modernidade, se faz necessária a partir da compreensão de que o fenômeno esportivo é dinâmico e acompanha proximamente os movimentos sociais. Raça, gênero e origem social, substratos da formação das identidades, são também

referências para a análise do fenômeno esportivo que tem na figura do atleta, o protagonista de todo esse movimento, a razão de sua própria existência. (RÚBIO, 2006, p. 28)

Ainda que a autora busque compreender o fenômeno esportivo tomando como referência os atletas brasileiros, não se pode desconsiderar a adequação de seus pensamentos em relação ao universo escolar. Parafraseando a autora, seria perfeitamente possível ser dito que para se compreender o processo de construção das identidades dos alunos na contemporaneidade, se faz necessário adotar o paradigma educacional que compreenda o fenômeno educativo enquanto dinâmico, associado aos diversos movimentos sociais. Mas não só: questões como raça, gênero, orientação sexual, origem social, condições socioeconômicas, idade e acesso aos bens culturais constituem as identidades e são referências para a pesquisa e análise do fenômeno educativo que tem como aspecto central o aluno submerso em suas realidades, sendo ele o protagonista da existência escolar.

Na busca do que fundamenta o trabalho intelectual crítico que rompa as velhas correntes de pensamento, Hall (2000) aloca os Estudos Culturais (que têm como ponto de partida a cultura) nesse campo de ruptura em meados de 1950, a partir da publicação de dois livros – *As utilizações da cultura*, de Richard Hoggart, e *Cultura e Sociedade 1780-1950*, de Raymond Willians. Deu-se, então, a criação do Center for Contemporary Cultural Studies, fundado em 1964, na Universidade de Birmingham, na Inglaterra.

Desde a sua criação, Os Estudos Culturais são “constituídos em um terreno problemático de disputas e contestações, influenciados por diferenças teóricas e políticas no modo pelo qual são definidos” (RÚBIO, 2006, p. 29). Ainda que tais disputas ocorram, é inegável a contribuição dos Estudos Culturais para o campo teórico-metodológico capaz de romper as fronteiras de seu tempo e que demandou e demanda a (re)adequação da linguagem, permanência ou superação de alguns de seus aspectos.

O próprio conceito de cultura é expandido a partir dos Estudos Culturais, considerando toda produção de sentido, desde textos, documentários, filmes, literatura até a representação das práticas vividas de acordo com cada cultura, às expressões culturais não tradicionais manifestadas no cotidiano, o que implica atentar para as relações de poder, produção e recepção culturais. Cultura é tida como “condição constitutiva da vida social” (idem, ibidem, p. 31).

A cultura é uma descrição de uma determinada maneira de viver, que expressa certos sentidos e valores não apenas na arte e na aprendizagem, mas também nas instituições e no comportamento usual, ordinário. A análise da cultura a partir de tal definição é a clarificação de sentidos e de valores implícitos em um determinado modo de vida, em uma determinada cultura (WILLIANS apud RÚBIO, 2006, p. 30).

Assim, a cultura é o conceito articulador dos Estudos Culturais, e a questão da identidade é, por sua vez, seu grande eixo temático; identidade não vista como algo estático, “fixas e sólidas apenas quando vistas de relance, de fora” (BAULMAN, 2004). A identidade considerada dentro da experiência, da trajetória das diversas vidas humanas e do tempo em que os eventos ocorreram. São vistas como “pontos de apego temporário às posições-de-sujeito que as práticas discursivas constroem para nós” (HALL, 2000, p. 112).

A identidade nos Estudos Culturais é analisada junto com a categoria diferença, pois “não são criaturas de um mundo natural ou transcendental, mas do mundo cultural e social” (RÚBIO, 2006, p. 35), e de acordo com Silva (2002), precisa ser constantemente produzida a partir da criação da linguagem. Definimo-nos para os outros e para nós mesmos a partir da linguagem, numa relação com o outro, onde há semelhanças e diferenças, mesmo concordando com Derrida quando afirma que a linguagem vacila.

Hall (2000) propõe “identidades” como um conceito estratégico e posicional, construídas ao longo dos discursos e em práticas e posições que podem se cruzar ou ser antagônicas. As identidades nunca são unificadas: estão cada vez mais fragmentadas e multiplamente constituídas e em constante processo de mudança. Elas podem funcionar como pontos de identificação que liga uma pessoa à outra ou a um grupo específico, o que dá um sentido de unidade. Mas também podem funcionar como pontos de distanciamento que pode afastar uma pessoa de um grupo específico. As identidades são construídas nas relações de poder, através da linguagem, porque elas se constituem “por meio da diferença e não fora dela” (Hall, 2004, p. 110).

Isso significa que a percepção de uma pessoa sobre a outra é extremamente importante no processo de construção das identidades, pois tal construção depende do retorno, das informações que o outro dá, seja o retorno por um olhar ou por um toque de mão. Se não se conseguir perceber a aprovação no corpo do outro, é possível que sejam desenvolvidas identidades saudáveis. Mas não só a percepção é importante: a linguagem utilizada, seja verbal ou corporal, afeta os sujeitos.

Esse aspecto do processo de construção das identidades é particularmente importante ao se pensar no currículo, porque não é possível que a educação continue a considerar um grupo de alunos homogêneo, constituído de pessoas que vivem as mesmas experiências.

No Brasil, por exemplo, alunos negros não vivem as mesmas experiências que alunos brancos, seja na escola ou fora dela, tendo como pressuposto a inexistência de uma democracia racial no país. Essa falta de democracia racial pressupõe a existência do racismo,

da discriminação racial e de maneiras estereotipadas de encarar o outro. Esta forma estereotipada de perceber o outro pode ser detectada na falta de materiais didáticos que contemplem informações ou imagens positivas sobre as pessoas negras. Estes estão envolvidos em uma invisibilidade histórica, e incentivar a invisibilidade do corpo negro nas escolas é retirar dele sua parcela de humanidade e ser co-responsável pela sua morte, ainda que simbólica.

Santomé (1995) afirma que o currículo deixa de fora algumas culturas presentes na escola, tais como: as culturas infantis, juvenis, terceira idade, mulheres, etnias minoritárias, sexualidades lésbica e homossexual, classe trabalhadora, deficientes físicos e/ou psíquicos, entre outros. Dessas culturas citadas pelo autor, me deterei a analisar como o currículo tem tratado, no Brasil, os negros enquanto etnia minoritária⁴³.

Tratar das diferentes culturas que envolvem o *nacional*, voltadas para raças ou etnias e gênero, tem sido a grande lacuna da educação brasileira. Contudo, esse é um momento em que questões sobre o racismo e sexismo têm ficado em evidência. Pessoas são espancadas por serem homossexuais, negros, nordestinos, crianças ou mulheres (AMARO, s/d) e a escola não está conseguindo dar respostas eficazes, por meio de uma educação anti-racista, à formação de seus alunos, tendo em vista a diversidade étnico-cultural existente no país.

As ações educativas organizadas pelos educadores, a partir de um currículo, têm a meta de formar cidadãos críticos, conscientes de suas responsabilidades, direitos e deveres, preparando os alunos a viverem harmoniosamente em comunidade. Tais ações estarão pautadas em crenças, valores, conceitos, símbolos que devem ajudar o educador a atingir sua meta. O trabalho vai sendo desenvolvido pelo educador e, rapidamente, os alunos são capazes de perceber que vivem em grupo, mas que cada um possui suas características próprias: sotaques, aparências, jeitos de ser e modos de pensar. Pela diferença, os alunos vão se constituindo enquanto seres humanos com identidades próprias, pertencentes a determinados grupos; tal diferença não deve estar associada à desigualdade, às ideologias raciais nem aos discursos e às práticas racistas.

A Educação não tem levado em consideração as relações étnico-raciais como possibilidades narrativas. A auto-imagem que os educadores têm feito de si é que são pessoas idôneas, neutras e sem preconceitos. Também há a idéia de que a criança não é preconceituosa e que tratar dessas questões despertaria sua atenção para esse tipo de problema, que, no

⁴³Etnia minoritária não está associada ao número de pessoas dentro da categoria raça; está associada ao poder, que não possui.

pensamento de muitos educadores, não existe. Contudo, quando se faz análise etnográfica de uma sala de aula, dentro dessa temática, observam-se as posturas racistas e preconceituosas tanto de alunos quanto de educadores⁴⁵.

As manifestações racistas ocorrem de diversas formas no sistema educacional. Uma das formas mais frequentes é em relação ao material didático (SILVA, 1995) e a ausência de imagens utilizando personagens negros, indígenas ou orientais. Quando o negro aparece numa imagem, está quase sempre representado de forma pejorativa ou associado a um animal, isto é, de forma estereotipada. A História da África não é contada, e quando é retratada, surge como um continente constituído de primitivos. É muito difícil encontrar construções textuais que façam alusões à exploração de um povo sobre o outro, ou que revelem uma história contada sob o ponto de vista daquele que foi oprimido. Nem mesmo é possível verificar a diversidade nos cartazes que costumam decorar as escolas. Levar em consideração que “as narrativas emergem em simbiose com o corpo através da corporificação” (MCLAREN, 1997, p. 174) é fundamental.

O fato de a educação não privilegiar discussões acerca das diferenças étnico-raciais tem favorecido o aumento de mentalidades etnocêntricas e impossibilitado a análise de narrativas que podem contribuir com o processo de reflexão capaz de reduzir as práticas racistas. Pelo contrário, não discutir tais questões tem servido para acirrar as desvantagens dos negros, estabelecer fronteiras raciais e hierarquização entre seres humanos, que já dura mais de 500 anos.

Caso o educador tenha a consciência e o desejo de diminuir a distância entre negros e brancos, por exemplo, imposta pelo racismo existente no país, é preciso, por meio de um currículo crítico, desenvolver uma metodologia pautada na Ação Afirmativa e que parta da *discriminação positiva*⁴⁶, intensificando a ajuda aos grupos marginalizados pela sociedade como um todo e pela instituição escolar, a fim de diminuir os impactos do racismo na vida dos estudantes. Isso impõe a necessidade de se incluírem no currículo a história e a cultura dos grupos sub-representados, que estão à margem dos processos históricos tentando compreender como surgiu o racismo, porque e como ele se mantém ativo por tanto tempo, como que uma identidade é construída, por que mulheres negras são mais exploradas que as mulheres brancas, por que a criança negra descobre o que é racismo ao chegar aos bancos

⁴⁵Ver Cavalleiro (s/d); Oliveira (1994); Oliveira (1994); Oliveira (1992); Pinto (1987).

⁴⁶Nos Estados Unidos é expressão sinônima é affirmative action (ação afirmativa) e na Europa é utilizada a expressão discrimination positive (discriminação positiva) ou action positive (ação positiva). Ação afirmativa enquanto teoria, no Brasil, é praticamente desconhecida, mas a sua prática, no entanto, não é de todo estranha principalmente no tocante a políticas públicas.

escolares, como o preconceito se manifesta no dia-a-dia em uma sociedade.

Ação Afirmativa é objeto de controvérsias e críticas contundentes em setores do pensamento liberal e neoliberal onde os (as) críticos (as), representantes desses setores entram em atrito com as práticas postas pela AA, pois estas entram em atrito com os aspectos filosóficos destes setores cuja idéia central está na universalidade da natureza humana. Além disso, afirmam ser esta uma nova forma de racismo às avessas, uma vez que promovem tratamento desigual para membros pertencentes a diferentes grupos pautados na raça, gênero, condição socioeconômica, geracional ou religião. Apegam-se as justificativas de que a ação afirmativa num processo seletivo, por exemplo, rebaixa o nível dos testes ou mesmo de profissionais selecionados. Contudo, dados os indicadores atuais que retratam as condições de vida de pessoas pertencentes aos grupos vulneráveis, parece inegável a importância de tratamento diferenciado a grupos que são tratados com desigualdades, a fim de que sejam capazes de superar tamanhas injustiças sociais. Dessa forma, torna-se relevante a adoção de políticas de ação afirmativa ou discriminação positiva para grupos tradicionalmente discriminados, como negros, mulheres, deficientes, idosos, entre outros.

Por outro lado, os(as) defensores(as) da ação afirmativa apontam para sua legitimidade, uma vez que suas bases filosóficas visam a reparar as desvantagens históricas e sociais sofridas pelos grupos vulneráveis ou sub-representados (os mesmos citados acima). Também alegam que, no trabalho, a diversidade racial e cultural só traz vantagens às empresas, diversificando os produtos e até mesmo os serviços com o propósito de atender clientes de raças diversas. Em suma, defendem o ponto de vista de que ação afirmativa promove o equilíbrio das desigualdades sociais, no tocante à raça e etnia, pois “reflete uma preocupação com a obtenção de melhorias no status e na participação de grupos discriminados no emprego e na ocupação” (TOMEI, 2005, p. 13).

Nesse sentido, ação afirmativa pode ser entendida como:

[...] um conjunto de políticas, ações e orientações públicas ou privadas, de caráter compulsório, facultativo ou voluntário que têm como objetivo corrigir as desigualdades historicamente impostas a determinados grupos sociais e/ou étnico/raciais com um histórico comprovado de discriminação e exclusão. Elas possuem um caráter emergencial e transitório. Sua continuidade dependerá sempre da avaliação constante e da comprovada mudança do quadro de discriminação que as originou (GOMES, 2003, p. 222).

Conforme exigência feita pela comunidade negra no Relatório do Comitê Nacional para a Reparação da Participação Brasileira na III Conferência Mundial das Nações Unidas contra o Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Intolerância Correlata, realizada em

Durban, África do Sul, de 31 de agosto a 7 de setembro de 2001:

[...] a adoção de medidas reparatórias às vítimas do racismo, da discriminação racial e de formas conexas de intolerância, por meio de políticas públicas específicas para a superação da desigualdade. Tais medidas reparatórias, fundamentadas nas regras de discriminação positiva, prescritas na Constituição de 1988, deverão contemplar medidas legislativas e administrativas destinadas a garantir a regulamentação dos direitos de igualdade racial previstos na Constituição de 1988, com especial ênfase nas áreas da educação, trabalho, titulação de terras e estabelecimentos de uma política agrícola e de desenvolvimento das comunidades remanescentes dos quilombos, - adoção de cotas ou outras medidas afirmativas que promovam o acesso de negros às universidades públicas (BRASIL, 2001, pp. 28-30)

Discriminação positiva é, portanto,

[...] um conjunto de políticas públicas e privadas de caráter compulsório, facultativo ou voluntário, concebidas com vistas ao combate à discriminação racial, de gênero, por deficiência física e de origem nacional, bem como para corrigir ou mitigar os efeitos presentes da discriminação praticada no passado, tendo por objetivo a concretização do ideal de efetiva igualdade de acesso a bens fundamentais como a educação e emprego. (GOMES, 2003, p. 27)

A discriminação positiva parte da idéia de que não é preciso continuar a despir as pessoas de suas identidades étnico-raciais e culturais. De qualquer forma, entende que, pelo longo tempo em que alguns grupos tiveram que se submeter à discriminação, é necessário um trabalho voltado para ajudá-los a conquistar o poder.

Dada nessa base, a discriminação positiva na educação tem a função de proporcionar o empoderamento dos grupos oprimidos e a solidariedade entre os(as) alunos(as), a partir de um trabalho intencional voltado para a divulgação da história africana e dos(as) afro-brasileiros(as), onde estes terão oportunidade de entrar em contato com as:

[...] realizações culturais, intelectuais, morais, artísticas, religiosas etc. de outras culturas, principalmente das culturas não dominantes. As crianças que não aprenderem a estudar outras culturas perderão uma grande oportunidade de entrar em contato com outros mundos e terão mais dificuldades de entender as diferenças; fechando-se para a riqueza cultural da humanidade, elas perderão também um pouco da capacidade de aprender e de se humanizar (GADOTTI, 1996, p. 16).

A discriminação positiva na educação tem como objetivos:

[...] promover, tornando rotineira a observância dos princípios da diversidade e do pluralismo, de tal sorte que se opere uma transformação no comportamento e na mentalidade coletiva, que são, como se sabe, moldados pela tradição, pelos costumes, em suma, pela história. Além disso, a concretização da igualdade de oportunidades (...), induzir transformações de ordem cultural, pedagógica e psicológica, aptas a subtrair do imaginário coletivo a idéia de supremacia e de subordinação de uma raça em relação à outra, do homem em relação à mulher (...), coibir a discriminação do presente, mas, sobretudo, eliminar os efeitos persistentes (psicológicos, culturais e comportamentais) da discriminação do passado, que

tendem a se perpetuar (idem, ibidem, pp. 29-30).

Ação afirmativa é, portanto, um conceito que precisa ser mais bem compreendido pelos(as) educadores(as). Entender que alguns povos foram e são rebaixados sistematicamente, o que atinge diretamente as condições emocionais e psicológicas, é fundamental para que um trabalho sério seja desenvolvido a partir do currículo, com metas, estratégias e prazos bem definidos, visando ao empoderamento dos(as) alunos(as) em geral, e das alunas negras, em específico, pois será a ação afirmativa que procurará unificar e desenvolver reflexão entre identidades e narrativas, que intermediará a relação dialógica entre professores(as) e alunos(as).

3.3. Empoderamento na Educação e a Promoção do Comunitarismo

“Sabe qual é o negro mais bonito do mundo? É aquele que tem consciência de suas raízes, de suas origens culturais. É aquele que tem atitude de quem sabe que é ele mesmo e não um outro determinado pelo poder branco. Nasci em Belo Horizonte, sou a penúltima de 18 irmãos, filhos de mãe descendente de índios e pai negro. Imagina como eu me sentia na infância quando ouvia as pessoas dizerem que o índio era indolente e o negro pouco confiável. E ainda dizem que no Brasil não existe racismo. Nos mudamos para o Rio de Janeiro em 1940. Me graduei em História e Filosofia; fiz mestrado em Comunicação e doutorado em Antropologia. Nada mal para um ex babá. Me casei com um branco para o desgosto da família dele. O choque entre estes dois mundos me despertou para a questão racial. O combate ao racismo se tornou minha tarefa principal. Fui uma das fundadoras do Movimento Negro Unificado (MNU). Dediquei minha carreira acadêmica aos estudos das relações raciais no Brasil e me candidatei a cargos eletivos. Sou negra e mulher: isso não significa que sou a mulata gostosa, a doméstica escrava ou a mãe preta de bom coração. A cultura negra não é só o samba, o pagode, o funk – ela está no pretuguês que falamos, que transformou a língua e toda a nossa cultura. Sou Lélia Gonzales, sou uma cidadã negra brasileira. O negro tem que ter nome e sobrenome, disse Lélia. E eu digo: sou Sueli Carneiro, sou uma cidadã negra brasileira”.⁴⁷

⁴⁷Projeto A Cor da Cultura, da Fundação Roberto Marinho, Rio de Janeiro (2006), no caderno “Saberes e fazeres, v. 3: modos de interagir, projeto coordenado por Ana Paula Brandão, com coordenação pedagógica de Azoilda Loretto da Trindade.

Quando se pensa em questões voltadas às africanidades, o comunitarismo e a cooperação estão presentes como valores ancestrais africanos que pautam as condutas de todos os seres pertencentes a estes grupos. Não é possível pensar em mulheres e homens negros levando uma vida isolada, fora de um grupo, às margens de um coletivo. O coletivo, tem sido o princípio que marca, fundamenta e justifica a vida com qualidade, a intensa busca pela saúde e pelo bem comum a todos. Mulheres e homens negros, por natureza e determinação dos fatores socioculturais, históricos e econômicos, são malungos! São companheiros!

A Educação, em sua linha progressista de pensar o aluno em sala de aula, tem se pautado em trabalhos grupais como forma de ajudar o aluno a obter sucesso com enfoque no cooperativismo, onde se pensa não se separar alunos por idade ou por nível de conhecimentos: alunos que detêm um certo conhecimento deverão compartilhá-los com quem ainda não atingiu tal estágio.

Todo um arcabouço teórico tem sido pensado em se tratando de construir processos educativos mais salutar e inclusivos, onde prevaleça a formação de alunos *malungos*. Nesse sentido, a categoria “empoderamento” tem sido revisitada nas áreas da Saúde, Psicologia e Educação. Aqui nos interessa o que esta categoria tem a dizer à Educação.

Carvalho (2004) afirma que empoderamento:

[...] é um conceito complexo que toma emprestado noções de distintos campos de conhecimento. É uma idéia que tem raízes nas lutas pelos direitos civis, no movimento feminista e na ideologia da 'ação social' presentes nas sociedades dos países desenvolvidos na segunda metade do século XX (p. 1).

Continua, afirmando que o termo passou por mudanças de sentido nas décadas de 70 e 80, muito voltadas para a auto-ajuda pela psicologia comunitária para, na década de 1990, entrar na esfera social pela busca do direito à cidadania. Para ele, no Brasil, a grande dificuldade no uso dessa categoria está em não se ter uma palavra que possa traduzir, exatamente, o significado de “empowerment”, a tradução mais utilizada é empoderamento. Aqui, há pessoas que a traduzem como apoderamento, outras como emancipação e outras que optam por usar a palavra em sua forma original, em inglês (idem, ibidem, p. 1). Apoderar quer dizer apossar-se, assenhorear-se, o que difere do significado de emancipação que significa tornar livre. Empoderamento é um termo inexistente na Língua Portuguesa, contudo, forma muito utilizada no cotidiano dos grupos sociais e educativos. Por essas razões, optamos por utilizar nessa pesquisa o termo empoderamento.

De acordo com a OIT (2005),

“Empoderamento” é um neologismo que vem da palavra inglesa *empowerment* e significa uma ampliação da liberdade de escolher e agir, ou seja, o aumento da autoridade e do poder dos indivíduos sobre os recursos e decisões que afetam sua vida. Fala-se, então, do empoderamento das pessoas em situação de pobreza, das mulheres, dos negros, dos indígenas e de todos aqueles que vivem em relações de subordinação ou são excluídos socialmente (p. 81).

Há duas noções distintas de empoderamento – a psicológica e a comunitária. Parte da idéia do empoderamento psicológico está ligada ao sentimento de maior controle sobre a vida, que algumas pessoas são capazes de experimentar por fazerem parte de determinados espaços e grupos sociais. Tal sentimento de controle pode ser sentido sem que essas pessoas façam parte de ações políticas coletivas.

Qual o pressuposto filosófico que está por trás dessa postura? Um pressuposto individualista que desconsidera “os fatores sociais e estruturais” (CARVALHO, 2004, p. 1) que constituem os sujeitos. Busca apoiar a desconexão do sujeito aos aspectos sociais, políticos, culturais e econômicos presentes no cotidiano de qualquer sociedade. Forma-se, assim, a imagem do sujeito empoderado, isto é, que pensa ter um poder real, um indivíduo “comedido, independente e autoconfiante, capaz de comportar-se de uma determinada maneira e de influenciar o seu meio e atuar de acordo com abstratos princípios de justiça e de equilíbrio” (RIGER apud CARVALHO, 2004, p. 1).

Dessa forma de se posicionar na sociedade, surgem as estratégias que visam a recuperar o “fortalecimento da auto-estima e a capacidade de adaptação ao meio e o desenvolvimento de mecanismos de auto-ajuda e de solidariedade” (CARVALHO, 2004, p. 1), tudo voltado para técnicas de marketing pessoal, onde a imagem é tudo e ser individualista torna-se fundamental. A busca aqui é pelo indivíduo que assimile a sociedade tal como está disposta, sem criticá-la, adaptando-se a ela da melhor forma possível, em prol da harmonia social. Posicionando-se dessa forma e por muito tempo, cria-se no indivíduo a sensação de que tem poder e de que é capaz de controlá-lo, sem que perceba que está sendo controlado por práticas macrossociais altamente reguladoras.

Empoderamento está associado ao aumento do poder real, não fictício. Mas para se atingir o poder real, não é possível ao sujeito desconectar-se do grupo, do coletivo. É impossível reduzir o poder que têm os contextos histórico e político em que todas as pessoas atuam. Aceitar tal redução seria o mesmo que atestar a falta de importância do grupo nos processos de formação individual de um sujeito ao longo de sua vida. Um sujeito pode ter a

habilidade de controlar a sua própria vida, sabendo o que deve ou não fazer; daí a acreditar que tem o controle de sua vida porque está empoderado individualmente é inocência. Neste sentido, governos podem fazer uso de um falso discurso que busca legitimar a necessidade de empoderamento do ser humano em prol de uma vida digna, utilizando-se de mecanismos reguladores porque incide no valor de tal empoderamento em aspectos psicológicos individuais voltados para a auto-ajuda dos sujeitos. Nesse sentido, grupos que lutam por uma vida social com dignidade estarão jogando as palavras em vão, no momento em que não associam esta luta aos fatos históricos que compõem a realidade social de onde estão situados.

A noção do *empoderamento comunitário* proposta por autores como Paulo Freire, Julian Rappaport e Saul Alinsky traz como elemento-chave a “politização das estratégias da Nova Promoção de Saúde” (CARVALHO, 2004, p. 1). Traz o empoderamento como “uma noção de poder enquanto um recurso, material e não-material, distribuído de forma desigual na sociedade, como uma categoria conflitiva na qual convivem dimensões produtivas, potencialmente criativas e instituintes, com elementos de conservação do status quo” (idem, ibidem, p. 1).

Isso significa dizer que a sociedade é composta por diferentes grupos que possuem interesses próprios e diferentes níveis de poder e que tem acessos diferentes aos recursos diversos, o que faz com que tais grupos defendam seus interesses em busca da redistribuição do poder e do acesso aos recursos disponíveis na sociedade. Tal resistência faz com que os grupos saiam de defesas vazias contra as iniquidades do mundo e centralizem reflexões e ações em projetos que demandam mudanças reais e concretas nas sociedades, para além dos discursos, a partir do reconhecimento histórico-cultural imposto pelas determinações macrosociais como pano de fundo, colocando em evidência as relações desiguais de poder entre mulheres e homens, pobres e ricos, negros e brancos, mulheres negras e homens negros, mulheres negras e mulheres brancas, homossexuais e heterossexuais, entre outros. Tal resistência tem no empoderamento comunitário “um processo e um resultado de ações que afetam a distribuição do poder levando a um acúmulo, ou desacúmulo de poder no âmbito das esferas pessoais, intersubjetivas e políticas” (idem, ibidem, p. 1).

O empoderamento comunitário, segundo Carvalho, engloba as esferas psicológicas, a participação ativa na política e a conquista dos recursos materiais ou de poder. Engloba processos individuais de resgate da auto-estima e autoconfiança, processos que envolvem a mesosfera social a partir de situações onde sujeitos compartilham seus conhecimentos a fim de ampliarem a consciência crítica, no nível macro se consideram as estruturas de poder do

estado e economia. É possível, então, dizer que não se pode pensar em empoderamento comunitário desconsiderando a intersubjetividade dos sujeitos, relações étnico-raciais, diferentes culturas, hábitos familiares, aspectos intrapsíquicos, orientação sexual, fator geracional, entre outros, porque é uma categoria que “ocorre desde o nível do individual ao macro, passando pela intermediação de coletivos e grupamentos sociais” (idem, ibidem, p. 1), incluindo elementos subjetivos do empoderamento psicológico e da realidade concreta do empoderamento comunitário.

As pessoas são capazes de se empoderar a partir do momento em que há, de fato, a redistribuição de recursos, materiais ou não materiais, mas não só: a partir do momento em que passam a investir na autoconfiança e no resgate à auto-estima, enquanto recursos não materiais individuais, o que levará as pessoas à compartilharem tais ensinamentos a partir da compreensão das relações desumanas e desiguais existentes numa sociedade capitalista, contribuindo para que mudanças sócio-culturais-históricas ocorram em resposta à falta de poder, objetivando a busca pelo poder para que mudanças sociais ocorram de fato e de direito, o que interferirá na promoção da saúde dos sujeitos. Assim,

[...] o “empowerment” pode dar-se tanto em nível do coletivo quanto da relação intersubjetiva, podendo ocorrer em distintos espaços da ação sanitária, sejam eles o de promoção, de prevenção, de cura e/ou de reabilitação (...) Considero que um aspecto central do “empowerment” comunitário seja a possibilidade de que indivíduos e coletivos venham a desenvolver competências para participar da vida em sociedade, o que inclui habilidades, mas também um pensamento reflexivo que qualifique a ação política.” (idem, ibidem, p. 1).

Mas não só nos espaços da ação sanitária, isto é, da saúde, também nos espaços educacionais. Dessa forma, o que está em jogo é a promoção da capacidade de analisar criticamente a sociedade na qual os sujeitos estão inseridos, intervindo sempre que necessário a fim de remover as barreiras impostas e presentes pela e na sociedade, a partir de processos coletivos de aprendizagens, reflexões e tomadas de decisões, o que possibilita o aumento real de controle da própria vida e de sua comunidade, o que certamente trará melhoras no nível de qualidade de vida e da promoção da saúde. É a busca pelo sujeito solidário, com visão ampla de todos os aspectos que compõem a sociedade e que interferem na vida dos sujeitos de uma forma ou de outra.

Voltando-nos para a educação, Paulo Freire é reconhecido como o precursor no Brasil do “empowerment education”, isto é, do “empoderamento na educação”, que vem a ser a construção de um modelo pedagógico fundamentado na “educação como uma prática da liberdade” ou “educação popular” ou “educação para a transformação”, a partir de uma

metodologia dialógica, onde reflexões, diálogos, conceitos, discussões e análises coletivas com vistas a encontrar soluções coletivas, procurando substituir a visão escolar de desenvolver o “poder sobre o outro”, mas construindo a noção de “poder com o outro”.

São mudanças de paradigmas que parecem simples, mas implicam numa postura aberta e democrática do profissional da educação à frente da sala de aula, pois visam à emancipação de todo o ser humano, por direito.

Carvalho (2004) afirma, portanto, que tal perspectiva pedagógica:

[...] toma os indivíduos e grupos socialmente excluídos como cidadãos portadores de direitos e do "direito a ter direitos", distanciando-se do projeto behaviorista que tende a representar os marginalizados como pessoas dependentes que devem ser ajudadas, socializadas e treinadas. O "empowerment" transforma-se, neste contexto, em um ato político libertador que se contrapõe à concepção bancária de educação (p.1).

Se a noção do empoderamento comunitário está associada à saúde, não se pode desconsiderar que:

[...] falar de saúde é dar expressão ao corpo. É escutá-lo como corpo expressivo, sensível, vulnerável, transcendente. Falar da saúde da mulher negra é também falar do corpo estético-político, pois, é do corpo – marcado por experiências pessoais singulares de *exclusão*, pelos poderes sociais hostis – de onde parte o poder e a ética da mulher negra. Designar a diferença racial como direito afirmado nas lutas das mulheres por acesso a atendimento digno à saúde, integridade corporal, autonomia e respeito a valores e crenças é apontar formas diversas e criativas de *inclusão* (Carneiro, 2000, p. 22).

E se o empoderamento na educação tem fundamentos no empoderamento comunitário, não se pode desconsiderar, então, a realidade na qual o corpo da mulher negra está mergulhado na sociedade brasileira que é excludente e enxerga, neste corpo, somente o que é negativo; corpos estes de meninas, jovens e idosas negras que freqüentam os bancos escolares e apresentam uma diversidade infinita de condutas posturais e corporais, marcas da personalidade de cada uma, registro de suas culturas familiares onde estão fincadas as suas raízes ancestrais, afinal “não há idade para afirmar a dignidade e a capacidade de autonomia” (idem, *ibidem*, p. 36).

Olhar para estes corpos femininos e negros reconhecendo as diversas possibilidades históricas que certamente estão registradas neles é, sem dúvida, lutar pela busca de proteção à liberdade humana movida pelo respeito às diferenças; é o início do desenvolvimento de um trabalho que favoreça o empoderamento real dessas mulheres que possuem várias faces e idiosincrasias. É o empoderamento das mulheres negras, via educação, que vem através do resgate ao corpo e à corporeidade, a partir da aceitação de sua condição de serem mulheres e

negras, posto que “a negritude é humanidade” (idem, *ibidem*, p. 41).

O empoderamento na educação proposto por Paulo Freire aponta para a “futuridade revolucionária” da educação crítica, considerando a natureza histórica do homem, afirmando que eles:

[...] são seres que se superam, que vão para a frente e olham para o futuro, seres para os quais a imobilidade representa uma ameaça fatal, para os quais ver o passado não deve ser mais que um meio para compreender claramente quem são e o que são, a fim de construir o futuro com mais sabedoria. Ela se identifica, portanto, com o movimento que compromete os homens como seres conscientes de sua limitação, movimento que é histórico e que tem o seu ponto de partida, o seu sujeito, o seu objetivo (FREIRE, 1980, p. 81-82).

Tal proposta de empoderamento do aluno e da aluna na educação proposta por esse autor parece-nos bastante adequada para se pensar, uma vez que é mediada pelo diálogo entre professor e aluno, um caminho possível de busca real do poder por parte de professores e das alunas negras, reconhecendo que é uma luta, uma ação política que deve ser desenvolvida em conjunto com as alunas negras, aquelas que historicamente estão em situação de vulnerabilidade e que precisam encontrar formas para conquistar suas próprias libertações a partir de processos humanizantes de vida.

Um professor só conseguirá tal intento se mostrar a todos os alunos que tentaram e tentam destruir a belíssima história dos negros, por meio de versões simplificadas da história da escravidão brasileira e do material reduzido sobre a história do continente africano. É exercendo uma liderança positiva que professores terão maiores possibilidades de colocarem seus alunos na posição de protagonistas, porque o segredo estará no método consciente adotado por eles, “que se manifesta por atos, que adquire a propriedade fundamental da consciência: sua intencionalidade” (idem, *ibidem*, p. 86), em busca da revolução que se dará pela via cultural, considerando as origens étnico-raciais e culturais dos seres humanos, inclusive das mulheres negras que ocupam os bancos escolares, em busca da saúde física, mental e espiritual, afinal, retomando as palavras que iniciaram esse capítulo de Toni Morrison, “Afinal, é de carne que eu estou falando aqui. Carne que precisa ser amada” (BELOVED, 1987).

Capítulo 4

Aiyá: Análise e construção da informação

Quando eu descobri que orixá, que as mulheres, as iabás eram mulheres negras, principalmente Iemanjá, eu pensei assim: “Nossa, que interessante, quer dizer, eu represento isso... eu represento uma deusa negra, a minha energia está ligada a ela porque ELA é uma deusa negra”.
(Ebomi Eliana)

No candomblé de Ketu, peito da mulher é sagrado e a ele, em iorubá, dá-se o nome de *aiyá*. Penso ser apropriado esta parte da tese estar associada aos peitos femininos porque, nessa parte, procurarei sugar todos os conhecimentos que a mim foram transmitidos pelas duas entrevistadas. Sugarei como um bebê o faz com as tetas, com os *aiyás* que lhe dão leite, sorver a todas a informações que me foram repassadas, com toda a sabedoria, por essas mulheres negras contemporâneas que foram, para mim meu alimento. Esta é a parte criativa da pesquisa, onde aliando teoria às práticas e saberes das entrevistadas, juntarei meus conhecimentos pessoais tentando encontrar caminhos possíveis para a compreensão dos sentidos subjetivos das falas das entrevistadas.

4.1. As Subjetividades de Eliana e Vera e seus Impactos em Relação ao Candomblé

Os seres humanos se utilizam da palavra escrita ou falada para manifestarem suas opiniões e/ou desejos. Mesmo com a intenção de esconder algo (ou sem que se tenha a noção disto), a linguagem se manifesta carregada de intenções, impressões e expressões que sempre revelam, isto porque ela vem carregada de símbolos.

Segundo Jung (1964), símbolo é um termo associado a uma imagem ou idéia presente no nosso dia-a-dia, mas que possui conotações que vão além do seu significado convencional. Um exemplo disso é como a palavra *preto*, no Brasil, pode adquirir sentidos diferenciados a depender de quem a profere ou mesmo de quem a escuta. Normalmente associada ao que é ruim, feio, sujo, inferior, a palavra preto como cor dificilmente é sentida em seu aspecto positivo e a palavra preto associada à cor da pele acarreta em quem possui esta cor um certo descrédito; torna-se uma pessoa “desacreditada” porque carrega na cor da pele o estigma tribal de raça, nação ou religião (GOFFMAN, 1988), consequência do processo de escravidão (crime contra a humanidade) pelo qual os africanos e seus descendentes passaram por meio de ataques etnocentristas à cultura e tradições de matriz africana.

Jung (1964, p. 40) diz que

Cada palavra tem um sentido ligeiramente diferente para cada pessoa, mesmo para os de um mesmo nível cultural. O motivo destas variações é que uma noção geral é recebida num contexto individual, particular e, portanto, é também compreendida e aplicada de um modo individual particular. As diferenças de sentido são maiores, naturalmente quando as pessoas têm experiências sociais, políticas, religiosas ou psicológicas de nível desigual.

Ser negro, então, é um estigma que é focalizado em situações sociais, pois causa um

efeito primário nas pessoas que ocupam um determinado ambiente, ameaçando, assim, seu prazer, podendo provocar reações diversas nas interações face a face, acarretando conseqüências tanto para quem não pertence a este grupo étnico-racial quanto para quem pertence, pois são as experiências de cada pessoa em relação ao pertencimento ou não a este grupo étnico-racial que irão determinar as diversas reações: de repulsa, de acolhimento, de confiança, de descrédito etc.

Neste sentido, entende-se como linguagem simbólica uma palavra ou imagem que implica em algo além do seu significado dado, manifestado, imediato e que carrega em si um aspecto daquilo que é “inconsciente” e nunca completamente explicado. Podemos tentar lançar idéias sobre possíveis significados sem nunca fechar a questão: será sempre apenas um aspecto da questão, pois muito do que é manifestado nos escapa à compreensão e é por isso que recorremos aos termos simbólicos como forma de tentar explicar o que objetivamente não conseguimos fazê-lo.

A mente humana funciona de forma peculiar até mesmo por intermédio dos sonhos onde os aspectos inconscientes em relação à percepção da realidade vivida e experienciada se manifestam de forma que a nossa percepção ainda não compreende. Por assim dizer, “toda experiência contém um número indefinido de fatores desconhecidos, sem considerar o fato de que toda realidade concreta sempre tem aspectos que ignoramos desde que não conhecemos a natureza extrema da matéria em si” (idem, *ibidem*, p. 23).

É por esse caminho que a subjetividade floresce; esta implica a compreensão do psicológico humano como o processo de construção de sentido e de significação tratando de apontar para a complexidade, para o caráter multidimensional, recursivo e contraditório com que os sentidos são concebidos. A subjetividade é complexa, pois não se trata apenas de reagir a um determinado ambiente a depender da situação, mas de uma complexa interligação entre histórias de vidas que organizam e estruturam o aspecto simbólico-emocional que está além do manifesto, do aparente ou do consciente das pessoas.

Sendo assim, para Dobránszky (2007, p. 32), “o sentido subjetivo não é construído, mas produzido pelo sujeito, e constitui uma 'carga' emocional, que perpassada de processos simbólicos de diferentes ordens que constitui o sentido subjetivo”. Assim, “apesar de Fanon, é ainda necessário trabalhar muito sobre a questão de como o outro 'racializado' é constituído no domínio psíquico. Como se deve analisar a subjetividade pós-colonial em sua relação com o gênero e com a raça?” (BRAH apud HALL, 2000, p. 111).

Com a intenção de tentar encontrar sentido nos aspectos que ignoramos em relação às vivências e subjetividades de mulheres negras contemporâneas pertencentes ao Candomblé de

Ketu, é que buscaremos lançar mão de alguns indicadores de sentido subjetivo importantes que surgem quando Eliana e Vera expressam seus sentimentos em relação ao Candomblé de Ketu.

*Eu me chamo Eliana Maria das Graças Custódio, tenho 40 anos de idade. Nasci no Vale do Paraíba numa cidadezinha chamada Cruzeiro, moro em São Paulo, capital, há 6 anos. A primeira vez que eu tomei contato com o candomblé foi há muito tempo atrás, **na década de 1980**, mas **eu fiquei com medo e dúvida** se de fato era meu momento de me iniciar no candomblé. **Aí eu fui conhecendo aos poucos**, fui me aproximando, entendendo como é que funcionava aquela energia tomando mais contato com as pessoas, conhecendo mais a religião. **Aí me afastei** por motivos bem pessoais; eu era muito nova, eu queria ir para baile e eu me afastei um pouco do candomblé e **eu retorno para ele na década de 1990** e eu retorno de uma maneira muito interessante **porque eu reencontro um amigo** que há muitos anos eu não via e que era do candomblé. **Aí ele me convida** para ir à casa dele tomar um café e eu concordei. Na casa dele, papo vai, papo vem, ele me fala que era pai-de-santo, que tinha casado e montado uma casa de candomblé. Achei interessante e **ele me convidou para aparecer lá a qualquer momento**. Ele me deu um calendário das festividades de lá e **eu disse que seria um prazer**. (Ebomi Eliana d'Oxum)*

*Meu nome é Vera Lúcia Conceição da Silva, mais conhecida como Verinha da Oxum. Eu vou começar por **explicar o nome que carrego – Conceição** – por conta de que meu nascimento foi através de muita dificuldade e **minha avó me entregou para Nossa Senhora da Conceição**, que seria, **no candomblé, Oxum**. Há quarenta anos atrás tinha essa mistura Nossa Senhora da Conceição com Oxum, tinha essas coisas para dar continuidade às religiões de matrizes africanas. Minha avó então me deu esse nome por conta da promessa que ela fez para Nossa Senhora da Conceição. De lá para cá, **sei que minha bisavó era do santo, a minha avó foi feita em Cachoeira de São Félix**, na Bahia, as filhas dela, nenhuma seguiu, e **eu sou a primeira neta dela e a única no momento que sigo a religião dela**. Ela tem hoje 87 anos, tem o seu espaço, cultua seu orixá, ela é de Ogum e **ela passou todos os conhecimentos que ela teve para a minha pessoa**. **Passou com amor, eu aprendi a gostar***

dos orixás no dia-a-dia da minha avó. Só que o costume das religiões de matrizes africanas cultuadas aqui no Brasil tem como negativo parentes carnis colocarem a mão em netas e filhas, e eu tive que sair à procura de um(a) zelador(a) de santo. A minha mãe não queria que eu participasse, ela achava que eu ia carregar o sofrimento de minha avó, porque minha avó deixou marido, toda uma vida para seguir a religião dela, e a minha mãe não queria, queria que eu fosse estudar, ter minha vida.(sic Ebomi Vera d'Oxum)

Na fala de Eliana, queremos destacar primeiramente as seguintes expressões: *na década de 1980, eu fiquei com medo e dúvida e Aí me afastei... e eu retorno para ele na década de 1990... porque eu reencontro um amigo...*

A palavra “medo” designa uma perturbação angustiosa do ânimo em consequência de um risco ou mal, real ou imaginário. O medo de Eliana associado ao candomblé se justifica por ela não ter tradição religiosa de matriz africana em sua família e estar, como todos estão, sujeitos às influências das informações negativas elaboradas no Brasil em relação a esta religião, afinal “o pobre não só é órfão do mundo da política, mas também da religião” (JOAQUIM, 2001, p. 38).

O processo histórico nos mostra que o candomblé é uma religião que, desde o período da escravidão no Brasil, estava associada às pessoas negras (consideradas inferiores), e seus adeptos foram perseguidos e acusados de feitiçaria e culpados de todos os males, postura marcada por eurocentrismos, racismos e preconceitos. Expressões como “macumbeiro/a” ou “neguinho/a do saravá” eram e podem ser ouvidas até hoje nos pátios escolares, o que pode acarretar, em quem ouve, a necessidade de tentar esconder suas origens afrodescendentes, o que pode perdurar por toda a vida. Tais posturas dificultam o acesso às informações importantes sobre tal religião, como, por exemplo, que ela só existe no Brasil, ou como na cosmovisão africana a vida é sacralizada: mitos e ritos não se separam; ou mesmo como no Brasil, as religiões de matriz africana (re)significam o sentido de família e comunidade.

Para Oliveira (2003, p. 65-66):

As religiões africanas são eminentemente comunitárias. A dimensão comunitária dessas religiões expressa sua concepção da vida e do universo. O importante é o bem-estar de todos os membros da comunidade. Não existe divisão de classes ou privilégios sociais. Os benefícios da religião e da religiosidade são universais (para o grupo, família, clã, ou cidade). As religiões africanas são pragmáticas. Os cultos visam harmonia social e espiritual. As concepções presentes nestas religiões estão orientadas para a satisfação das necessidades imanentes e transcendentais de seus membros.

Consideramos que a palavra medo associada à palavra dúvida constitui um indicador

de sentido subjetivo, pois o sentimento de medo de Eliana em relação ao candomblé facilitou a subjetivação de uma avaliação elaborada de forma lenta, desconfiada e receosa. Isso nos é revelado por meio da forma com que ela interpreta sua entrada naquele novo espaço, tudo feito de forma ponderada, aos poucos, como ela mesma nos diz. Contudo, o medo revelado por ela, aliado à “dúvida”, à indecisão, fez com que ela avaliasse aquela religião, de alguma forma, como negativa, o que a fez se afastar, provavelmente entendendo que ela, ao fazer parte daquela religião, deveria se privar das diversões, “do baile”, como ela mesma afirma. A questão que se levanta a partir desse indicador é: como este aspecto do medo e da dúvida interfere nos sentidos subjetivos voltados para a religião de cada pessoa?

A cronologia estabelecida por Eliana nos revela que, talvez, tenha permanecido com o medo e dúvida por 10 anos, pois abandonou tudo em 1980, e só em 1990, retornou ao candomblé por intermédio de um amigo da mesma religião.

*Aí ele me convida para ir à casa dele tomar um café e eu concordei. Na casa dele, **papo vai, papo vem, ele me fala que era pai-de-santo, que tinha casado e montado uma casa de candomblé.** Achei interessante e **ele me convidou para aparecer lá a qualquer momento. Ele me deu um calendário das festividades de lá e eu disse que seria um prazer.***

Esse amigo a convidou para fazer uma visita à casa dele, e somente lá, ele revelou que havia se tornado um pai-de-santo e montado a sua casa de santo, seu ilê axé. A seqüência dos fatos apresentada por Eliana nos mostra um indicador de sentido subjetivo do amigo ao utilizar a estratégia de não revelar o tamanho de seu comprometimento com a religião no primeiro momento do encontro com ela, fazendo-o apenas quando ela foi visitá-lo em sua casa, em ambiente protegido. Segundo ela, depois de “*papo vai, papo vem*”, ele revelou seu sacerdócio e a convidou para participar de uma festa na casa. Ao que ela respondeu que “*seria um prazer*”.

Esse aspecto nos indica que o amigo poderia ter noção das dúvidas de Eliana sobre o candomblé e agiu cautelosamente levando-a ao espaço dele para que ela pudesse perceber o ambiente harmonioso e não fizesse idéias erradas sobre o que ele veio a revelar mais tarde. É um indicador subjetivo de como sacerdotes e sacerdotisas podem se utilizar de estratégias diversas voltadas para aglutinar as pessoas na sua comunidade, tendo consciência da imagem deturpada que tal religião tem. Também indica o sentido subjetivo de se ter um amigo de confiança que faça a introdução de alguém a este espaço religioso, porque um amigo está

ligado ao companheirismo, à afeição, à lealdade e existe a idéia de que um amigo é incapaz de desejar ou de levar o mal a outro amigo. E, assim, comparecer a uma festa de candomblé na casa do amigo, tornou-se, para Eliana, um prazer.

Tal estratégia não foi preciso ser utilizada com Vera, que descreve sua entrada no candomblé a partir da escolha de seu nome pela sua avó, e gostaríamos de destacar:

Eu vou começar por explicar o nome que carrego – Conceição – por conta de que meu nascimento foi através de muita dificuldade, e minha avó me entregou para Nossa Senhora da Conceição, que seria, no candomblé, Oxum.

Em sua narração, Vera nos leva a refletir sobre o sincretismo religioso utilizado como estratégia de mulheres e homens negros escravizados para forjarem seu próprio jeito de viver na presença dos orixás no período da escravidão, longe dos olhares críticos dos seus senhores, mas dentro das religiões negras que “construíram o espaço da liberdade negro-escrava no Brasil” (idem, ibidem, p. 77).

Tendo seus conhecimentos religiosos conduzidos pela avó, Vera aprendeu sobre sua tradição familiar, sobre sua bisavó, que também pertencia à mesma religião; aprendeu a amar os orixás por meio de sua avó em seu cotidiano familiar. Nesse sentido, nos parece apropriado apontar como a família negro-africana está tipicamente estruturada em suas linhagens matrilinear ou patrilinear. No casa de Vera, percebe-se que sua família estava organizada numa linhagem matrilinear, onde a avó, que é a grande mãe da família, exercia papel fundamental, pois “é através de sua linhagem que os postos de poder e responsabilidade são transmitidos” (idem, ibidem, p. 56). A avó escolheu o nome próprio da neta, definindo, assim, sua identidade: a avó a entregou para a santa Nossa Senhora da Conceição, que no candomblé é a própria Oxum, orixá de Vera, o que demonstra que a avó já sabia antes de Vera nascer quem regeria a sua cabeça, quem seria o orixá que a protegeria durante a sua vida. O poder de sua avó, na qualidade de pivô da organização familiar de Vera, é confirmado na passagem que destacaremos a seguir:

A minha mãe não queria que eu participasse [do candomblé], ela achava que eu ia carregar o sofrimento de minha avó, porque minha avó deixou marido, toda uma vida para seguir a religião dela, e a minha mãe não queria; queria que eu fosse estudar, ter minha vida.

Apesar de a mãe de Vera não ter seguido os fundamentos religiosos ensinados pela própria mãe, não conseguiu fazer com que Vera se desviasse do caminho religioso escolhido pela avó; a força da avó e a de seus conhecimentos sobre o antepassado fizeram muito mais sentido para a jovem Vera. Podemos inferir, neste momento, que a visão individualizada da mãe de Vera em querer que a filha “*tivesse sua própria vida*” entrou em conflito com os princípios coletivos que imperam no candomblé, ensinados pela avó. Em resumo, podemos dizer que a mãe estava voltada para o princípio central da sociedade capitalista: o individualismo; a avó estava voltada para o princípio central das sociedades africanas e do candomblé: o comunitarismo. O que nos mostra a subjetividade da mãe de Vera é que ela desumanizou as relações entre as pessoas, talvez se sentindo prejudicada pelas escolhas feitas pela própria mãe ao se separar do marido e deixar, a seu ver, “*toda uma vida de lado*”, aderindo, assim, a uma vida de sofrimento, segundo sua avaliação.

Carneiro e Cury apud Oliveira (2003, p. 90) declaram que

Quando a sociedade capitalista, através das relações sociais de produção que estabelece, reifica o indivíduo, desumanizando suas relações; quando propõe uma visão individualizante de mundo, destituindo núcleos comunitários remanescentes de outros momentos históricos; quando fundamenta uma ciência que tem como função a dessacralização da cultura, forjando seu reino na terra, parece significativo o fato do candomblé se expandir vertiginosamente, levando-nos a crer que este se coloca como uma forma de resistência à fragmentação da existência do homem brasileiro, seja no plano concreto, seja no plano ideal da explicação ontológica.

A experiência de Vera, se comparada com a de Eliana, além de nos revelar a diferença básica entre o pensamento ocidental e africano, isto é, individualismo e comunitarismo, nos revela também que a presença de uma pessoa amiga, de confiança e que pertença à religião pode ser fator primordial para que a outra se sinta mais tranqüila ao aderir a este espaço religioso, tão vilipendiado pelos neófitos. A tradição religiosa familiar preservada pela avó de Vera remonta o conceito africano de família que vem a significar “o *locus* privilegiado do africano vivenciar sua cultura. Dela nascem suas divindades, bem como sua subsistência (...) A família é sua unidade mais importante” (idem, ibidem, p. 57).

Recorrendo a um símbolo, poderíamos dizer que o sentido subjetivo da fala de Vera nos revela que a avó foi para ela a *cabaça*, o *útero* que gestou sua própria mãe, sua vida identitária (nome) que “é evidentemente um elemento-chave da realidade subjetiva, e tal como toda realidade subjetiva, acha-se em relação dialética com a sociedade” (BERGER, 1985, p. 228), e sua produção religiosa pautada em sua vida espiritual, no mundo sagrado e na ancestralidade, que vem a ser o princípio norteador da vida humana, de acordo com os princípios da cosmovisão africana. O útero-cabaça da avó favoreceu o renascimento de Vera

com suas outras partes femininas: ancestral, bisavó, avó, mãe e filha. Nesse renascimento com a outra, Vera desenvolveu um desejo, ainda antes de ingressar na religião:

... se eu entrar nessa religião, eu quero chegar ao máximo, ao topo”.

Chegar “ao máximo, ao topo” pode adquirir o sentido subjetivo de se tornar, dentro do candomblé de ketu, uma mãe-de-santo – sacerdotisa cujo corpo é colocado à disposição dos orixás, servindo de instrumento de comunicação entre o orum (céu) e o aiê (terra). É o topo da hierarquia dentro desse espaço religioso, onde somente as boas cabeças são escolhidas pelos orixás para exercerem função de tamanha responsabilidade, sendo ela a autoridade suprema de um terreiro, “responsável não só pela guarda de templos, altares, ornamentos e todos os objetos sagrados, como também deverá, sobretudo, zelar pela preservação do àse que manterá ativa a vida do 'terreiro” (SANTOS, 1986, p. 43). “Chegar ao máximo, ao topo” pode adquirir o sentido subjetivo de Vera se tornar a liderança máxima em sua própria casa de santo (ilê axé), ocupando posição de destaque e sendo referência para a comunidade que formará a partir de seu exemplo de vida após tantos anos de iniciação, como afirma:

Hoje eu sou reconhecida, vou para muitos lugares sendo reconhecida como Verinha d'Oxum, porque eu luto pela religião, eu luto pela cultura do negro, pela cultura da mulher negra.

Isto para seguir o que revela Joaquim (2001, p. 135) quando conclui que:

[...] o exercício da liderança da mãe-de-santo implica abnegação, superação da particularidade imediata; e envolve também a função de conservar as raízes da cultura negra e preservar a identidade negra. De modo que a mãe, como liderança, deverá preservar as tradições, o culto e a cultura afro-brasileiros para que seja garantida a formação dos membros e a decorrente continuidade do candomblé.

Atingir o topo na religião, tornar-se sacerdotisa, é se dispor à abnegação e ao despojamento de toda e qualquer visão individualizante da vida; é oportunizar momentos concretos de ampliar a visão e de desenvolver ações mais comunitárias capazes de abranger todas as pessoas que procurem pela sua ajuda, garantindo, assim, a perpetuação dos princípios deixados pelos ancestrais africanos.

Eliana, no momento em que ingressa na religião como simpatizante, isto é, freqüentando o espaço religioso sem compromisso, nos descreve seu comportamento:

Quando eu comecei a ir para o candomblé, eu tinha o hábito de me encostar num canto, eu

ficava na parede e não saía da parede; uma parede que tinha um espaço para eu ficar, era lá que eu ficava e eu não saía dali, ficava olhando de longe, assistindo àquilo de longe com um certo receio, pensando se podia dançar, mas ao mesmo tempo lembrava que não sabia dançar candomblé, como fazer isso; também pensava que não podia fazer aquilo porque não era feita e existe algumas questões que você deve saber até onde pode chegar e aí ficava naquele canto com medo de dançar, com vontade de dançar, assustada, envergonhada.

Surge aqui outra informação importante: mesmo tendo o amigo como referência, o medo e a dúvida continuaram a fazer parte da vida de Eliana em relação ao candomblé. Tomemos o símbolo da parede – série de tijolos ligados e revestidos por argamassa com que se vedam as partes externas de uma construção e dividem os aposentos internos. Refletindo mais a fundo sobre a parede, poderíamos aqui transportar seu conceito para o sentido simbólico, pensando que a parede foi utilizada subjetivamente por Eliana para isolá-la de tudo “aquilo” que era desconhecido para ela. Quando ela afirmou que assistia a tudo “aquilo de longe”, mesmo que seu corpo estivesse lá, do lado de dentro, o indicador de sentido subjetivo dado à parede adquire o sentido de colocá-la a distância, talvez, até mesmo em cima do muro, alheia a toda movimentação que acontecia ao seu redor. A parede, aqui, pode ser entendida de duas formas: a parede real de concreto que isola e a parede emocional e imaginária que não só isola, mas também paralisa, onde ela se fixou a fim de se preservar um pouco mais de todo o “receio” e “medo de dançar, com vontade de dançar, assustada, envergonhada”.

É importante ressaltar aqui que ela compreendia algumas regras existentes no candomblé, e sua dúvida em dançar também tinha ligação com alguns limites impostos a quem é de fora da religião, a quem não é feito no santo.⁴⁸ Desta forma, a dúvida em saber até onde ela, enquanto simpatizante, poderia ir também aumentou a confusão mental de Eliana e a imobilizou. O que não perdurou para sempre.

Aí um dia eu estava no salão de candomblé e um orixá fez um gesto assim para eu dançar e eu falei que não sabia dançar e ele balançou a cabeça tipo quem diz “você pode aprender”, aí eu dancei um pouquinho e achei ótimo. Aí eu pensei: “eu sou poderosa”. Já me achei assim PODEROSA, eu me achei a própria. Aí eu mudei de cidade, fui para Salvador e fiquei seis meses

⁴⁸Pessoa que passou por todos os preceitos de iniciados/as no candomblé. Iniciados/as podem fazer coisas que simpatizantes, que aqueles que apenas olham não podem fazer.

lá...

O fato de ter sido convidada a dançar pelo próprio orixá a fez eliminar as barreiras simbólicas impostas pela *parede* que ela mesma levantou em relação àquele espaço, o que a ajudou a superar a idéia de não compreender tudo “*aquilo*” que via e ouvia nos primeiros momentos. Superados o medo e a dúvida, pôde dançar com o orixá e sentir seu potencial para a dança dos orixás e seu poder; afinal, um orixá não deve ser contrariado em sua própria festa, uma vez que ele aparece em culto público para celebrar a comunhão, “nas cerimônias rituais, no ato de uma cerimônia particular, ou durante uma festa do Terreiro” (SIQUEIRA, 1998, p. 44); também por ser ele “a razão de ser do Terreiro” (idem, ibidem, p. 54). Podemos perceber o orgulho sentido por Eliana ao ser tratada com carinho pelo orixá, quando este “*balançou a cabeça tipo quem diz 'você pode aprender'*”, e não é para menos, se levamos em consideração que para aqueles que nele acredita reconhecem que:

[...] os Orixás transpuseram as fronteiras territoriais e culturais, e se tornaram o patrimônio de todo o povo, que atualmente neles se reencontra na diáspora africana. Isto quer dizer que os Orixás acompanharam a história, assumiram sua dimensão de referência para os escravos libertos como divindades de uma grande maioria de pessoas que buscaram uma expressão de identidade cultural e religiosa (idem, ibidem, p. 43).

Além disso, no momento em que afirma “*eu sou poderosa*” traz o indicador de sentido subjetivo do que considera importante e que pode ser generalizado. Podemos nessa passagem inferir que a dança dos orixás é capaz de tornar poderosa uma mulher; o fato de dominar o corpo por meio de um estilo de dança dentro de uma concepção de corporeidade afro-brasileira, pode ser uma forma de empoderamento feminino que busca o fio da ancestralidade africana como fonte de poder e prazer, que passa pelo domínio do corpo, pois a dança significa no espaço religioso, de acordo com Conrado (2006, p. 23)

[...] um dos traços corporais que mais representam a ancestralidade dentro da cultura negra (...) a qual mostra na movimentação dos orixás uma rica linguagem e simbologia. Nas danças do Terreiro de Candomblé observamos uma tradição viva, e na reelaboração destas danças a nível didático-metodológico podemos ver a continuidade de uma tradição invadindo o espaço tempo-histórico que vivenciamos.

Apesar de ter feito importante descoberta, houve nova interrupção por parte de Eliana em seu processo de iniciação ao se mudar para Salvador.

... em Salvador (...) eu morei dentro de uma casa de candomblé por seis meses e era Candomblé Angola e eu achava difícil dançar Candomblé Angola porque lá se usa muito os ombros e eu não tenho coordenação motora porque eu não consigo mexer o corpo, os pés e os ombros ao

mesmo tempo. Mas fiquei muito tempo lá, aprendi muita coisa no Candomblé Angola e eu volto de novo para Santos.

O que fica evidente é que existem outros tipos de candomblé porque agora Eliana nos fala de suas dificuldades em relação ao Candomblé Angola⁴⁹. O indicador de sentido subjetivo importante que aqui surge é do sentido negativo dado a tudo o que ela diz em relação ao Candomblé Angola. Em sua fala, fica evidente tudo o que ela não conseguia fazer dentro dele, em relação à dança. Também fica evidente, de forma contraditória, a importância do dançar para Eliana. Em relação ao Candomblé Angola, ela revela a falta de coordenação motora para dançar mexendo o corpo e coordenando os pés e ombros ao mesmo tempo, dificuldades estas não expostas por ela no momento em que aceitou o convite do orixá para dançar no Candomblé de Ketu; pelo contrário: ao ter sido convidada a dançar com o orixá por ele mesmo, se sentiu poderosa, o que deu a ela outra motivação. Entende-se aqui, portanto, que é uma honra para alguém ser convidada pelo próprio orixá para desenvolver uma atividade; ela reconhecia o valor de ser escolhida por um orixá para desenvolver certas ações, do privilégio que é um orixá escolher alguém para desempenhar algo com e por ele – é sinal de poder em relação às outras pessoas e, talvez, esta seja a grande busca de Eliana.

Mas as idas e vindas de Eliana não param por aqui. Analisemos mais um trecho de sua história.

Quando eu volto para Santos, eu encontrei de novo aquele meu amigo e ele me achou diferente e me perguntou o que tinha acontecido. Ele me disse que meu corpo estava retraído, inseguro e quis saber se eu estava sentindo alguma coisa. Eu respondi que não podia dizer que era um problema, mas eu disse que achava que ele podia me ajudar. Ele trabalhava num salão, pois era cabeleireiro e me disse que à noite estaria na casa dele e que teria uma comida de Ogum lá e que depois da comida a gente conversaria. Quando eu cheguei na casa dele estavam lá as ekedis, os ogans preparando umas coisa para fazer a comida de Ogum. Eu estava sentada na sala e ele falou que tomaria banho. Após o banho, quando ele estava chegando perto de mim, Ogum pegou a cabeça

⁴⁹“Estes rótulos diferenciadores são as 'nações', que aludem às possíveis ligações com partes do continente africano. Assim, encontram-se terreiros ketu, angola, jeje, efam, ijejá etc., e ainda alguns que somam estas classificações nomeando-se jeje-nagô, ketu-efam, angola-congo etc., todos, porém, aludindo a 'raízes' ou tradições africanas que consideram importantes para suas respectivas identificações” (BARROS e TEIXEIRA, 2000, p. 105).

dele, me chamou e falou assim: ‘A senhora vai receber um cargo nessa casa’. Eu falei: ‘Como assim Ogum? Eu não entendo o que o senhor está falando’. Eu sei que Ogum foi lá dentro, pegou umas coisas, tomei um ebó, ele me disse que aquilo me daria caminho e que eu conseguiria um emprego; me deu umas folhas e eu não estava entendendo nada, mas pensei, ‘vamos embora’. Um belo dia, numa festa de Ogum, eu sou suspensa ekedi. Aí Ogum me chamou para dançar com ele no salão, foi a primeira sensação de dança mesmo de candomblé, de energia, que é você estar dentro daquela roda, porque só as mulheres dançam e os orixás, que eu tomei a dimensão do que era aquilo na vida de uma mulher e eu fiquei extremamente encantada, e aí eu pensei: ‘agora só quero dançar candomblé’.

Novamente, Eliana recebe o reforço positivo do orixá Ogum, Senhor da Guerra, sendo apresentada como ekedi, um cargo hierárquico dos mais importantes, introduzindo-a publicamente na religião e que a convida novamente para dançar no salão, em comemoração. Ela afirma ter podido sentir a primeira sensação de dança do candomblé e de toda a energia que esta é capaz de emanar na roda, no xirê. Aqui, nenhuma dificuldade foi citada, nenhum problema de coordenação motora foi apresentado, ao contrário. Afinal, o que é energia senão a capacidade que os corpos têm de desenvolver uma força e produzir um trabalho? E esse trabalho pode perfeitamente ser o corpóreo-espiritual, aquele que tem a função exata de despertar o sagrado e o ancestral no campo corporal das pessoas que participam ativamente do evento ou apenas assistem a ele, pois a energia se movimenta e se propaga.

Um indicador de sentido subjetivo do que considera importante foi reconhecer a força maior de um deus que sabia dançar e tratar das coisas do corpo por intermédio da dança e, assim, colocar tudo em seu devido lugar, da mesma forma quando F. Nietzsche afirmou “eu só poderia crer num Deus que soubesse dançar”. “*Estar dentro da roda*” e “*só as mulheres dançam e os orixás*” adquirem o sentido subjetivo que pode ser generalizado. Mulheres que dançam para os orixás na roda do candomblé detêm o poder compartilhado pelos próprios orixás, e isso é capaz de torná-las poderosa por ser um ato de total doação e descentralização do poder. Mulheres e orixás, dança e roda fazem parte de valores estimados e valorizados dentro da religião.

O importante aqui é perceber, também, que mais de uma década se passou e o orixá Ogum não desistiu de levar Eliana para o espaço sagrado da roda, daquilo que gera a circularidade de nossas vidas, o encontro com o antepassado, com a ancestralidade, a volta ao

tempo, o início e o fim, o céu e a terra. A circularidade da roda que gera todo o movimento do corpo capaz de levar mulheres a (re)significá-lo dentro de valores ancestrais afro-brasileiros, onde o passado faz parte do presente e o constitui, traça a máxima de que “O *tempo atual* é constituído, portanto, de eventos presentes e passados. A esteira do tempo *move-se* para trás mais do que *para frente*” (RIBEIRO, 1996, p. 50).

Corporeidade, ancestralidade, circularidade e energia vital (axé) são valores ancestrais afro-brasileiros que precisam ser mais bem compreendidos e inseridos no contexto da religiosidade de matriz africana. Enquanto isto não for feito, construir tais categorias será impossível. De qualquer forma, nos leva a pensar: qual o impacto do aprofundamento dos estudos nesses valores para o processo de construção das identidades de crianças, jovens e adultos negros e não-negros, por exemplo, nas escolas?

Eliana complementa:

Depois disso, eu ficava em casa ensaiando passos, como será que dança para cada orixá, comecei a pesquisar e comecei a pensar: “se essa energia é capaz de me dominar dessa forma, de me dar esse poder, ela pode fazer muito mais”. (...) E a dança mexe com todas as partes de seu corpo, você dança e está naquele contato, dançando para Oxum você está lá fazendo todas as reverências para aquela mulher e ela logicamente acaba mexendo com o nosso corpo, porque não é só você que mexe com o seu corpo. Mesmo eu sendo ekedi, tenho certeza de que Oxum está lá comigo, tá dançando comigo e eu tô dançando para ela.

Dessa forma, Eliana traz outro indicador de sentido subjetivo fundamental: quando o(a) mestre(a) mostra o caminho, é nosso dever, na condição aprendiz, continuar a trilhá-lo de forma independente. Isso quer dizer que nossos(as) mestres(as) podem nos ensinar a caçar uma vez e o aperfeiçoamento e criação das técnicas e armadilhas ficarão por conta do(a) próprio(a) aprendiz. Ogum, orixá dos caminhos, abriu uma clareira no meio da mata em que Eliana estava e, assim, ela pôde enxergar um pouco mais do que troncos e cipós: pôde enxergar com os olhos do espírito a potência da energia com que estava lidando, energia esta que estava dentro dela mesma e que só naquele momento, ela foi capaz de sentir em seu tamanho e proporção. Ogum revelou para ela, por meio da dança, via corporeidade, apenas um pouco da possibilidade de mobilização quando se tem noção da energia que cada um carrega dentro de si e que essa energia, esse axé, está associado à noção de poder. Quando

Eliana se deu conta disso, não se importou com as tarefas que iria desempenhar: lavar, cozinhar, passar, limpar (função); fez de tudo para aprender a dançar e cantar.

Aí eu comecei a freqüentar candomblé mesmo: ia nas festas, ia para lá quando tinha função, ia limpar o barracão, eu fazia de tudo na roça de candomblé e fui aprendendo a dançar e a cantar.

“Função”, isto é, trabalho, é um instrumento da produção que se desenvolve no coletivo; “encontra-se também o trabalho em mutirão, baseado na reciprocidade” (OLIVEIRA, 2003, p. 58). O princípio da reciprocidade reside no fato de os mais jovens trabalharem mais que os idosos, e tudo é organizado de forma que as pessoas mais jovens sejam capazes de ajudar as mais velhas. Esse é um princípio essencial da produção nos moldes africanos, assim como o é nos terreiros de candomblé. O princípio da reciprocidade também está no fato da troca: se a pessoa participa, trabalha e produz no candomblé, vai recebendo a confiança dos mais velhos que, paulatinamente, vão transmitindo os conhecimentos, os segredos da religião. É isso que Eliana quis dizer quando afirmou que trabalhava no ilê e, assim, foi aprendendo a dançar e a cantar. É o exercício de poder exercido pelos mais velhos de um terreiro e que obedece à “duradoura tradição africana” e que “emana dos antepassados” (idem, ibidem, p. 59-60), pautado na tradição ancestral que pretende manter a ordem sagrada no aiê (terra). A partir do princípio da reciprocidade existente no candomblé, por meio de Ogum, Eliana aprendeu de fato a dançar e a cantar. Contudo, avançou: tomou nas mãos a responsabilidade pelo seu aprendizado, confiando incondicionalmente em seus amigos, pai-de-santo e Ogum.

Vera também explicita a importância do dançar na religião e em sua vida:

A dança é uma das coisas mais importantes no candomblé porque dança é movimento. Uma vez eu ouvi Mãe Bia de Iemanjá, do Rio de Janeiro, ela falou: “a pessoa quando tem orixá tem que se movimentar, porque quem não se movimenta é a morte e quem é vivo tem que se movimentar a todo momento”. Só não se movimenta quem está morto e não é só a morte morrida, a depressão é uma forma de morte, desistiu da vida e a pessoa que vai para nossa religião tem que se movimentar muito, a todo o momento, e o significado da dança, como essa pessoa me passou, é o movimento da vida. A partir do momento que você faz o gesto daquele orixá que há mais de 5.000 anos dançou daquele jeito, você está reafirmando aquele momento. Quando se pega uma pesquisa de um povo de Oxum

que nunca viu uma pessoa daqui, do Brasil, dançando, e você pega o povo de Oxum que dança lá na África, sem nunca ter contato um com o outro e as danças são parecidas, eu acho um movimento muito importante e bonito. É a vida e a gente vê a vida diferente da água morta e da água viva; quando a pessoa está manifestada em seu orixá, a dança é diferente. Quando a pessoa está no xirê, é um tipo de dança, é a dança da vida, do movimento, da energia do momento, quando vem seu orixá, é um outro tipo de dança.

Para Vera, da forma como aprendeu Mãe Bia de Iemanjá, dança é o mesmo que o movimento pela vida; estar viva é a possibilidade de se movimentar, de dançar com e para seu orixá. A possibilidade de se movimentar da mesma forma como seu orixá se movimentou há 5.000 anos a.C., remontando, assim, a história de vida do próprio orixá, é algo que lhe traz a dimensão do sagrado. Aponta que a dança da pessoa no xirê é diferente da dança quando a pessoa está dominada pelo poder da manifestação do orixá.

Verger (2000, p. 118) afirma:

Bate-se o tam-tam. A dança começa, mas as danças da festa de Schango não são, de modo algum, um divertimento banal. Trata-se de operações de caráter altamente sagrado, com certo objetivo e um sentido profundo. Todos aguardam e se perguntam se o “grandioso”, aquilo que é “essencial”, irá ou não acontecer naquele dia. O “grandioso” em questão é uma inspiração direta de um dos dançarinos de Schango. Esse acontecimento que ocorre sem que se possa prevê-lo, é um impulso, um fato súbito. [...] Essa pessoa começa então a cantar diante dos outros. No entanto, alguém possuído por Schango ou por outro Orischa dança de modo inteiramente diverso das outras pessoas.

Nas visões de Eliana e Vera, a dança do candomblé, a dança sagrada ou mítica, é o movimento da vida, talvez porque, tal qual Conrado (2006, p. 28):

[...] esta toca pelo ritmo do atabaque e do corpo, o som dos batimentos do coração, das pulsações mais profundas, organicidade que gera força interior e exterior, abertura, expansão e beleza, traduzida pela coreografia e vozes dos deuses da natureza, dos homens lutando, amando e se colocando no mundo em que vive. [...] é Odara em seu princípio maior. A beleza estética é o que projeta sua performance tanto na dimensão estética educacional como na dimensão corporal, isto nos deixa atento em perceber a superação de conceitos que separaram o Corpo da Mente.

A dança no candomblé é sinônimo de vida, vista de qualquer dimensão: política, social, religiosa, lúdica, organizacional e popular, não só por trazer respostas aos preconceitos, discriminações, estigmas e rótulos que reduzem mulheres e homens negros e toda contribuição africana à cultura afro-brasileira, mas também do ponto de vista pedagógico, em busca de processos educativos anti-racistas e menos excludentes, que visa dar sentido à construção de uma identidade negra. É a recolocação da dimensão do sagrado na

vida cotidiana, tal qual a base de vida africana, e “nesse processo de construção, o corpo tem um papel essencial, é uma síntese do retorno à ancestralidade” (idem, ibidem, p. 43).

Nesse sentido, Eliana e Vera nos apontam para indicadores subjetivos de que a energia emanada por meio da dança mítica dos orixás no candomblé fez com que elas refletissem a respeito de suas relações com seus próprios corpos, ressaltando a percepção de que “a ideologia hegemônica dos brancos escora-se sobretudo na degradação do corpo dos negros, com o intuito de controlá-los” (WEST, 1994, p. 103).

Vejamos:

*Quando eu **cheguei no axé** eu estava **muito deprimida**, eu estava num processo onde eu estava desempregada, eu estava parada com o esporte e fazia anos que eu não corria, não jogava basquete, então eu estava deprimida e **eu sempre fui grande**. (...) **Eu tenho 1,82 m**. E eu tinha uma tendência a não ficar com os ombros levantados; **eu mantinha os ombros caídos que era uma maneira até de eu esconder meu tamanho e passar despercebida pelas pessoas**. Eu estava nesse processo, **corpo encolhido**. Meu corpo estava **duro, assustado e encolhido**. **Hoje, meu corpo está leve, mais tranqüilo, mais relaxado, com mais energia para levar o dia-a-dia, o cotidiano que a gente tem, suave, bonito, sexy, ardente, liberto**. (Ebomi Eliana d'Oxum)*

(...) *quando eu cheguei ao ilê axé **eu era muito tímida**, tinha uma timidez fora do comum, **corpo duro, não gostava de me movimentar**. (...) **A dança muda o corpo e dá um movimento melhor, eu sou uma negra de 1,80 m e gosto de dançar para meu orixá, é a ligação**. **Mudei meu comportamento, meu jeito de ser, orixá mudou: eu não bebo, não fumo, nunca usei drogas em respeito ao meu orixá e isso é importante; eu acho que se eu fosse Oxum, não gostaria de um filho que bebesse, que chegasse drogado, que fumasse seu cigarro e fosse me receber, não seria legal**. (...) **Eu tenho meu corpo como um templo e eu tenho o meu corpo como a casa de Oxum, eu entreguei meu corpo para Oxum, eu tenho marcas... eu tenho uma marca no meu corpo que a minha bisavó tinha e eu nunca a conheci** e minha avó sabia disso porque viu e ela era da mesma Oxum que eu sou, **são as marcas dos orixás no corpo das pessoas**. Eu tenho essa marca que minha bisavó tinha, ela morreu no mesmo dia em que eu nasci e eu sou do mesmo jeito, arquétipo de minha bisavó: o físico, sou da minha bisavó, e o meu corpo eu coloco à disposição do meu orixá como um templo. (Ebomi Vera*

d'Oxum)

As entrevistadas, a partir do candomblé, foram capazes de re-significar seus corpos e expressar-se com maior liberdade, talvez porque, no candomblé, segundo Oliveira (1999, p. 38)

[...] a complexidade feminina jamais foi vista como impedimento para que uma mulher guerreira ou sensual, jovem ou velha, feia ou bonita se transformasse em forças da natureza. Jamais uma mulher negra foi santificada como prêmio por sua castidade ou por fazer o bem sem olhar a quem. São mulheres negras que tornaram-se formas de energia como conseqüência de viver intensamente seus amores, desamores, encantos ou desencantos buscando, ardentemente, formas de viver melhor e em plena harmonia com a consciência divina.

Eliana demonstra ter conquistado a tranqüilidade em relação ao seu próprio corpo, após sua entrada no candomblé, sendo capaz de isentá-lo de qualquer culpa pela sua altura, sendo capaz de recarregá-lo de energia vital (axé), e assim, pôde descobrir o significado da suavidade, da beleza, da sexualidade, da ardência e da libertação de seu próprio corpo. Antes de seu ingresso no candomblé de ketu pode-se perceber que ela havia assimilado o medo em relação ao seu corpo, que lhe foi por anos incutido – afinal, na sociedade em que vivemos existe a crença de que “para sustentar esse medo o melhor é convencê-las [as mulheres] de que seu corpo é feio, seu intelecto é inerentemente subdesenvolvido, sua cultura menos civilizada, e seu futuro menos digno de consideração do que o das outras pessoas” (idem, *ibidem*, p. 103).

O indicador de sentido subjetivo aqui presente nos mostra que o corpo da mulher negra pode conquistar a tranqüilidade e libertação dos pré-conceitos e pré-julgamentos que são impostos pelas pessoas numa sociedade racista como a brasileira, a partir da plenitude que dá em encontrar novos caminhos que possibilitem o resgate de uma história fundamentada na linhagem familiar ancestral de matriz africana capaz de reestruturar a identidade já deteriorada por anos de exclusão. Tanto Vera quanto Eliana citam suas alturas (1,80 m e 1,82 m respectivamente); uma afirma que tinha depressão, o corpo grande e encolhido; a outra afirma que antes de ingressar no candomblé era tímida, tinha o corpo duro e não gostava de se movimentar. O fato de elas terem destacado suas alturas reforça o complexo que, enquanto sujeitos, incorporaram da sociedade maior, deixando-as suscetíveis “ao que os outros vêem como seu defeito, levando-o inevitavelmente, mesmo que em alguns poucos momentos, a concordar que, na verdade, ele ficou abaixo do que realmente deveria ser” (GOFFMAN, 1988, p. 17). É a imagem que as pessoas estigmatizadas acabam fazendo de si, a partir das diversas negações vindas do olhar e do jeito de se manifestar do outro.

Então, ficam evidentes os motivos pelos quais Eliana adotou a parede como refúgio, e Vera não gostava de movimentar seu corpo. Estavam com a auto-estima rebaixada pela vergonha que sentiam por possuírem um atributo considerado, por elas, negativo. O indicador de sentido subjetivo aqui presente reforça a idéia de como é importante desenvolver um trabalho sério em relação à auto-imagem que cada pessoa faz de seu próprio corpo, procurando eliminar dela as características posturais de rebaixamento assumidas pelos sujeitos estigmatizados; afinal, “o corpo tem funcionado como o significante da condensação das subjetividades no indivíduo e essa função não pode ser descartada apenas porque, como Foucault tão bem mostra, ela não é 'verdadeira'” (HALL, 2000, p. 121).

Parece-nos que um forte indicador de sentido subjetivo na elaboração dos pensamentos das entrevistadas é que a re-significação, a reconstrução do corpo negro passa, necessariamente, pela questão do encontro com a religiosidade de matriz africana, o que pode levar o corpo ao encontro da saúde, seja ela espiritual, corporal, mental, emocional ou religiosa. É como se ambas nos dissessem que a saúde física, mental e emocional da mulher negra, exposta o tempo todo às experiências de exclusão, está ligada, essencialmente, em reconsiderar este corpo como instrumento expressivo, sensível e transcendente, isto porque o corpo no candomblé é tido como um receptáculo daquilo que é sagrado, sendo ele mesmo o sacro.

Em relação a isso, Carneiro (2000, p. 26) nos fala:

A fé, diferente da convicção, está arraigada nos processos biológicos profundos do corpo e a sua perda é a chave dos problemas da vida moderna. A fé pertence a um tipo de experiência diferente do conhecimento. [...] Teria ainda a maioria dos negros no Brasil essa chave guardada sob segredos? A sensualidade e a devoção podem ser consideradas modos particulares de vivência corporal que marcam uma diferença estética e ética entre negros e brancos. São formas culturais que permitem sair da existência anônima imposta aos excluídos e incapaz de justiça. São formas de tocar o mundo e, sinceramente, dar sua própria resposta. Brincando e dançando vive-se a experiência de plena liberdade em seus cultos e suas ressonâncias sociais.

Podemos, assim, inferir que o indicador de sentido subjetivo aqui presente é de que a fé alimentada num corpo considerado transcendental, preparado em seus detalhes para receber a energia da ancestralidade a qualquer momento, deu à Eliana e Vera a certeza de que o ato corporal feminino proposto no candomblé de ketu foi fundante de uma forma de se questionar a respeito do ser e estar numa sociedade racista, na condição de mulheres possuidoras de corpos negros. No candomblé de ketu, o corpo é fundamental para que tudo aconteça: o desejo de separar a mente do corpo não existe. O corpo não é um tabu, não é considerado pecado ou sujeito a ele, afinal,

[...] o corpo é aberto ao mundo e, por isso, vulnerável a ele. O sagrado não é algo exterior ao corpo imprimindo-lhe uma negatividade, não se reduz a objetos e não é

alcançado pela renúncia ao corpo e às coisas do mundo. O corpo transa e entra em transe. Relaciona-se e luta (idem, ibidem, p. 28).

O indicador de sentido subjetivo da fala de Eliana e Vera é exatamente este: de um corpo que transa, de um corpo que é “*suave, bonito, sexy, ardente, liberto*”, como afirma Eliana. Um corpo que se joga no mundo, não foge dele nem das tentações, porque tudo isso o alimenta, tudo isso é o transe da transa ou mesmo a transa do transe, tal como fez Iansã, na fala de Vera:

Iansã é a mulher que conseguiu todos os poderes dela pelo corpo, mas não é aquela amor... tinha que ter aquela troca, dos dois terem o orgasmo, não só o homem, e ela conquistou muito porque ela também tinha o orgasmo.

É a condução do corpo por meio do amor, da paixão, do tesão, dos orgasmos, da ampliação da rede de afetos que promove encontros e fecunda os amores através de ciclos, sem castigos e sem pecados originais.

Após o ingresso no candomblé de ketu, Eliana e Vera complementam:

Minha corporeidade atual foi possível porque eu entrei em contato com um mundo que eu tive uma identificação muito forte, eu entrei em contato com uma energia que passou a fazer parte de minha vida e me fortalecer no meu cotidiano. Então, esse contato com essa energia me traz uma outra pessoa de dentro de mim, uma pessoa guerreira, determinada, uma pessoa que não tem medo, cheia de coragem, e isso é a transformação e que só através do candomblé que eu consegui. (Ebomi Eliana d'Oxum)

Mudei meu comportamento, meu jeito de ser, orixá mudou: eu não bebo, não fumo, nunca usei drogas em respeito ao meu orixá e isso é importante; eu acho que se eu fosse Oxum, não gostaria de um filho que bebesse, que chegasse drogado, que fumasse seu cigarro e fosse me receber, não seria legal. (...) Eu tenho meu corpo como um templo e eu tenho o meu corpo como a casa de Oxum; eu entreguei meu corpo para Oxum, eu tenho marcas... (Ebomi Vera d'Oxum)

O reconhecimento explícito de que o candomblé provocou uma grande transformação no corpo de Eliana e o descobrimento de uma corporeidade ancestral africana que desconhecia está estruturado no pilar da *identificação*.

Esta descoberta é fundamental, pois “a rejeição do corpo negro pelo negro condiciona até mesmo a esfera da afetividade. Toca em questões existenciais profundas: a escolha da parceira, a aparência dos filhos que se deseja ter” (GOMES, 2006, p. 140), e tem provocado tensão entre aceitar o próprio corpo, ao mesmo tempo que o rejeita. Contudo, “a inserção e a circulação do negro e da negra em outros espaços sociais podem contribuir para o repensar dessa situação, para a problematização e o enfrentamento desse conflito” (idem, ibidem, p. 141). Sendo assim, o indicador de sentido subjetivo aqui nos leva a crer que a identificação com um espaço, uma pessoa ou situação é chave nos processos educativos, inclusive aqueles propostos no candomblé de ketu, especificamente no caso de Eliana, proposto por Ogum a partir da abertura de caminhos através da dança: o resgate de corporeidade africana.

O orixá Ogum foi o grande mestre de Eliana, foi aquele homem que mostrou para ela a necessidade de despertar sua energia feminina pautada nos valores ancestrais africanos e afro-brasileiros, (re)significando seu corpo, descobrindo uma outra corporeidade possível. Ogum é o orixá que retira do caminho os perigos, “Ogun ko ni je o si ewu lona wa – Com a proteção de Ogum não haverá nenhum perigo em nosso caminho”. É Ogum quem abre as clareiras na selva com o seu facão. Está ele ligado à modernidade e à tecnologia, sendo o responsável pela criação das ferramentas agrícolas como pá, enxada, ancinho etc.

Outro indicador de sentido subjetivo que pode ser generalizado aqui é em relação aos orixás masculinos: estes compreendem a energia feminina e são capazes de orientar quaisquer pessoas na direção do empoderamento pessoal, independente de raça, origem, orientação sexual, gênero, condição social etc. O orixá, independentemente de seu sexo, tem o conhecimento dos mistérios que cada corpo abriga e tem a função de fazer com que as pessoas descubram suas graças e seus poderes. Isto porque “há uma complementaridade entre o masculino e o feminino que garante a estabilidade política da comunidade. Como vemos, o princípio da complementaridade cunhado no candomblé é um princípio que administra o bem-estar social de toda a comunidade” (OLIVEIRA, 2003, p. 90).

Mas também porque, segundo Ford (1999, p. 101)

[...] o papel mitológico da mulher é render-se às energias da natureza que constituem a vida e se manifestam por meio de seu corpo e de sua existência (...). O problema mitológico do homem, no entanto, é adquirir conhecimento e experiência dessas energias básicas da vida, sobre as quais ele não exerce um comando natural pelo corpo.

O orixá Ogum possibilitou que Eliana conhecesse o candomblé a partir do lúdico, da

brincadeira, da roda, da soltura do corpo que só a dança africana pode proporcionar, revelando a ela a alegria de estar na presença de corpos ancestrais, além de seu próprio corpo.

A alegria não é alienação. Pode ocultar uma verdade que vem à tona pela inversão lúdica. A vivacidade e a graça estão originalmente ligadas às formas mais ancestrais do jogo. É neste que a beleza do corpo humano em movimento atinge seu apogeu. Em suas formas mais complexas, o ritmo e a harmonia impregnam o movimento negro. É saúde negra. É instante de luta vitoriosa. São os segredos que envolvem os ritos e surpreendem pela originalidade ontológica onde se situa. O corpo é fato. É celebração do mundo (idem, *ibidem*, p. 40-41).

Vera afirma não fumar, não usar drogas e não beber, tudo para que o corpo esteja preparado para a chegada do orixá, tudo porque o corpo precisa estar saudável, em homenagem ao orixá. O corpo é um templo, como ela mesma diz. É assim que o corpo no candomblé de ketu é visto, um templo habitado pelo orixá. Isto porque no corpo humano existem partes que estão impregnadas de axé, de força do orixá, como “o coração, o fígado, os pulmões, os órgãos genitais” (SANTOS, 1986, p. 42), mas não só, pois “recebe-se axé das mãos e do hálito dos mais antigos, de pessoa a pessoa numa relação interpessoal dinâmica e viva. Recebe-se através do corpo e em todos os níveis da personalidade, atingindo os planos mais profundos pelo sangue, os frutos, as ervas, as oferendas rituais e pelas palavras pronunciadas” (idem, *ibidem*, p. 46). Assim sendo, o axé é plantado no corpo daqueles que se iniciam. E disso depende o equilíbrio da saúde corporal das pessoas, da renovação de tempos em tempos do axé, da energia vital.

No candomblé de ketu, o axé, a força, a energia vital plantada no corpo das pessoas iniciadas têm tudo a ver com os elementos da natureza, base que constitui a essência de cada orixá. Dessa forma, o mito associado à criação do corpo humano está relacionado com um elemento da natureza, no caso, o barro, segundo Santos (1986, p. 204), quando afirma que:

O corpo é um pedaço de barro modelado; uma forma rudimentar, uma cabaça ou uma vasilha de barro, o representa. [...] A relação entre o corpo e a lama aparece em vários contextos. [...] Depois da morte, o corpo deve ser posto na terra para que sua matéria-prima volte à massa de onde ela foi separada para ser modelada. [...] O corpo é constituído de duas partes inseparáveis, o orí, a cabeça, e seu suporte, o àpéré. [...] Para que um corpo adquira existência, deve receber e conter o èmí, princípio da existência genérica, elemento original soprado por Olórun, o dispensador de existência, Elèémi, o ar-massa, a protomateria do universo.

Mas não só o barro é capaz de constituir o corpo humano; outros elementos da natureza contribuem para esta formação, por exemplo:

O Òrìsà pega uma porção de palmeira para criar alguém. As pessoas dessa espécie criadas a partir da palmeira, quando nascem (lit. Quando vêm para a terra) deverão venerar Ifá. O Òrìsà pega um fragmento de pedra para criar uma outra espécie de pessoas. Quando a pessoas dessa espécie nascem (vêm para a terra), e deverão venerar Ògún, a tal ponto que Ògún será seu Olúwaré, seu Senhor no mundo. Ele (o òrìsà) pega uma porção de lama para criar ma outra espécie de pessoas. Essas

peças não devem ser mentirosas, porque Ògbóni, Ìuáa wa Òró Malè são seus progenitores e serão seus protetores no àiyé. Ele (o Òrisá) pega uma porção de água para criar uma outra espécie de gente. Ósun, Yemanjá, Erinlè, Oya, Ajé, Olókun etc., constituirão seu Òké Ìpòrí. Ele (o Òrisà) serve-se de brisa para criam uma outra espécie de gente. Isso quer dizer que Òranfè, Oya, Sàngó ou outras entidades semelhantes constituirão o Òké Ìporí dessa espécie de gente (idem, ibidem, p. 206).

Assim, Eliana exprime sua compreensão em relação ao corpo e aos elementos da natureza, apontando para o indicador de sentido subjetivo do direito de exprimir o corpo negro de acordo com sua herança ancestral, com aquilo que ele se identifica, com o sagrado, com os elementos da natureza.

... no Candomblé a gente tá muito ligada à água, à terra e à folha, a gente não pega uma folha a mais do que precisa, a gente trabalha com a terra porque é lá que plantamos o que nós vamos comer e na água está a fertilidade dos peixes; a gente se alimenta, dá a fertilidade às plantas, você rega as plantas. Trabalhar com esses elementos da natureza fazendo a transversalidade com as religiões de matriz africana, porque na realidade a nossa religião é a única que respeita todos os processos da natureza; a gente alimenta a terra antes de tirar dela o que comer, então isso é uma das maiores representações de força, a gente só tira da terra o que a gente vai precisar, a gente não tira a mais. (Ebomi Eliana d'Oxum)

O indicador de sentido subjetivo também presente é o de que as pessoas estão visceralmente ligadas aos elementos da natureza, um constitui o outro. O sentido de alimentar a terra antes de tirar o alimento dela traz à tona o profundo respeito à natureza e a necessidade de repô-la. Faz-nos lembrar dos caçadores africanos que, ao caçar a sua presa, procuram dar flechadas certas para que o animal não sofra e, enquanto o animal morre e logo após fazê-lo, os caçadores fazem orações e rendem homenagens àquele animal que servirá de alimento para a comunidade local. O mesmo com a terra: antes de retirar um alimento da Grande Mãe, rende-se-lhe homenagens por meio do canto, da dança, das orações, da oferta de outra árvore com votos de que cresça e dê belos frutos. O relacionamento dos africanos com a natureza dá-se pelos rituais; afinal, a vida, em todos os seus aspectos, é sacralizada se considerar a visão africana e afro-brasileira. O respeito à natureza não é por questão de modismo ou por perceber que a natureza está dando sinais de fúria acarretados pelo tratamento dispensado das civilizações ocidentais a ela, mas sim por se compreender que a essência de cada ser humano é composta de elementos relativos à natureza e de que se carrega o sagrado dentro de cada ser.

Aí está, então, outro indicador de sentido subjetivo que podemos retirar do que nos fala Eliana, e revela a grande irmandade entre os seres e, assim, chegamos à Botelho (2007, p. 3), quando aponta para a necessidade de se

[...] privilegiar os conhecimentos dos quilombolas, do povo de santo, das comunidades da floresta, de grupos que carregam o respeito à natureza como princípio de vida será benéfico para a nossa sociedade competitiva e destruidora que na preeminência do lucro, devasta grandiosas áreas e desrespeitam a irmã-árvore, o irmão-céu, a irmã-terra, o irmão-rio, enfim, uma comunidade infinita que sustenta a existência dos seres humanos nomeados como racionais.

Para sair da alienação e considerar o corpo negro como um fato e para aceitar o candomblé como religião para sua vida, foi preciso, por parte de Eliana, recorrer a algumas estratégias.

Eu acho que me abri para aquilo totalmente, foi um dos momentos que eu mais me abri na vida, eu falei “se aqui é o local e eu me identifico com isso, eu vou abrir meu coração, minha cabeça, abrir meu corpo para que toda essa energia, esse processo de mudança que vai ocorrer em minha vida, ocorra com todos os meus sentidos abertos para que tudo aconteça no momento certo e da maneira certa”. Essa é uma estratégia que eu adotei que é abrir meu coração, cabeça e corpo para receber toda a gama de informação, toda a energia, toda a prosperidade, a fertilidade que estavam circulando em minha volta e que eu entendia que aquilo era um processo de fortalecimento e de crescimento, e que, se eu não tivesse com meu coração, minha cabeça e meu corpo aberto, eu não iria absorver todos aqueles ensinamentos do candomblé, e eu não conseguiria passar pelo processo de crescimento e de transformação. Então o candomblé me proporcionou isso, me abrir de coração, de mente, de corpo, me entregar a essa energia; se a gente não se entrega a essa energia dessa forma, a gente não consegue absorver tudo o que tem para receber.

Eliana afirmou que, a partir da identificação sentida de corpo inteiro no candomblé, usou como estratégia se entregar: abriu seu coração, a cabeça, o corpo inteiro para deixar a energia, a prosperidade, a fertilidade e a informação entrarem. Percebeu que tudo aquilo fazia parte do processo de fortalecimento pelo qual estava passando. O indicador de sentido subjetivo desta informação está associado à entrega necessária ao novo. O novo deve invadir os sentidos. O novo vem sempre em forma de energia que toca o sensível das pessoas que se deixam tocar. Uma postura positiva diante do novo tem o poder de, apesar de toda resistência,

se espalhar e mobilizar uma pessoa. E quando a pessoa se permite, tudo pode acontecer, porque o candomblé pode dar o poder a alguém, talvez por estar ligado às poderosas forças da natureza, ou por acreditar que seres humanos e da natureza constituem partes de um mesmo ser, interligados em suas essências.

Vera explicita claramente quais são as estratégias utilizadas no candomblé para possibilitar transformações positivas na vida de uma pessoa.

A iniciação é uma das estratégias dos orixás. Outra é a partir do momento que você respira o ar que você não vê, não pega, e esse ar é consagrado a um orixá, eu acho que é uma outra estratégia dos orixás. A partir do momento que você sente sede e precisa da água, eu acho que é uma estratégia do orixá, do ar, do sol, que a gente precisa muito do sol, da chuva, da lua. Não tem coisa mais linda que a mudança que a lua dá em determinados momentos da Terra; a maré em determinada lua; então isso é uma estratégia dos elementos, da força da natureza. E onde colocamos essa força? Para mim essa força é chamada orixá, para outros pode ser Jesus; para outros, demônios; para mim, orixá; é uma estratégia, é o jeito do orixá estar falando: “Você não acredita, mas eu estou aqui”. A estratégia então é mostrar as transformações. A partir do momento que você tem um orixá para depositar sua fé e que eu me identifico com ele, que eu me consagrei para ele, transforma, transforma tudo, o jeito de ver o mundo; até para você sujar a água que a gente bebe... precisa ter essa forma de pensar diferente esse conceito de o que você dá retorna. Os ebós são estratégias.

O candomblé é uma religião pragmática que se revela pelo seu poder de ação, de movimentação, de transformação e “a religião não é uma esfera desvinculada da política e da economia (...) ela sacraliza estas esferas e com elas formam um todo” (OLIVEIRA, 2003, p. 66). Além disso, “trabalha com o reencantamento do mundo” (JOAQUIM, 2001, p. 38). Quem orchestra tal reencantamento e iniciação é a mãe ou pai-de-santo; são eles que têm a responsabilidade de aplicar as estratégias de reencontro com o próprio eu impostas pelos orixás. São eles que têm a incumbência de revelar os conhecimentos capazes de transformar a vida da pessoa iniciada. É tudo muito prático e prescritivo, porque a vida da pessoa iniciada está pautada na vida de seu orixá e dentro, portanto, da cosmovisão africana.

Nesse sentido, os mitos ocupam o lugar de destaque, pois são muito utilizados para

levar a cura às pessoas que procuram tais espaços religiosos, uma vez que “quando enfrentamos um trauma, individual ou coletivamente, as lendas e os mitos são uma maneira de restabelecer a harmonia à beira do caos” (FORD, 1999, p. 9). E foi beirando o caos em relação às suas identidades que Eliana e Vera adentraram esse espaço religioso.

Eliana e Vera afirmam que tanta certeza, tanta coragem, tanta fé, tanto conhecimento, tanta sacralidade vêm do próprio candomblé.

O Candomblé te dá muito este poder de segurança: o poder de você se impor e falar “eu sou uma mulher de Oxum”. (Ebomi Eliana d'Oxum)

É a única religião em que a mulher, em geral, é muito valorizada dentro dos cultos afros (...). (...) é a única religião que a liderança é de mulher. (...) O candomblé oferece oportunidades de construir uma identidade mais positiva. Essa oportunidade desse conhecimento de total intimidade com o seu orixá, a gente tem no exato momento em que somos consagrados para o seu orixá. (Ebomi Vera d'Oxum)

Pensemos um pouco nas palavras que as entrevistadas nos trazem nestes trechos: *poder e liderança*. A palavra poder novamente nos chega por intermédio da fala de Eliana; Vera novamente traz à tona a questão da hierarquia, o topo na religião do candomblé que é ser líder, que é ser uma mãe-de-santo, a sacerdotisa suprema de um espaço religioso e que foi escolhida por um orixá para ocupar o patamar que ocupa. Tanto o poder de que nos fala Eliana revelado a uma mulher negra que ingressa na religião que tem a força de reestruturar sua identidade quanto a liderança da mulher negra ocupando posição de prestígio no candomblé de ketu são compromissos que podem adquirir o indicativo subjetivo de uma aliança assumida entre as pessoas e os seus orixás no momento da consagração, da iniciação. Isso implica na mudança de identidade das pessoas iniciadas, como afirma Joaquim (2001, p. 112):

[...] transformando-se em nova pessoa, com comportamento diferente devido à identificação com o Orixá. Sua identidade será forjada pelo Orixá, ou seja, moldada, transformada, ele mudará de nome e será nova pessoa, para ser ele mesmo.

Um indicador de sentido de subjetividade presente aqui é de que o orixá, ser divinizado que foi rei, rainha, príncipe ou princesa, deseja que seus escolhidos na atualidade “carreguem a coroa”, como se diz no meio religioso; isto é, que descubram a nobreza

ancestral e tenham orgulho dela; que seus gestos e atitudes reflitam a transparência de caráter e a consciência do pertencimento a uma linhagem real africana. A máxima é o sentido de que, se o corpo é um templo, portanto tratado como tal, o sagrado não está fora das pessoas, e sim dentro delas o tempo todo – o orixá, o ancestral, habita este corpo.

A necessidade de tanto aprendizado, de adquirir novos comportamentos e atitudes ou mesmo de se ter a identidade transformada está associada ao fato de vivermos numa sociedade ocidental cristã, onde os valores africanos ou afro-brasileiros são completamente desconsiderados, e a mulher negra é tida como objeto. Sendo assim, como é possível promover o reencontro com o elo ancestral africano, sem que se aprenda como ele pensava, como ele agia, o que ele comia e bebia, que roupa usava, por qual nome atendia, enfim, sem que se saiba tudo sobre a vida dele?

O candomblé de ketu, enquanto instituição religiosa, se representado por uma imagem simbólica, talvez não fosse exagero representá-lo por uma grande cabaça, o grande útero da mãe onde em seu interior abriga sacerdotes e sacerdotisas e demais interessados dotados dos conhecimentos ancestrais africanos e que são capazes de transferi-los àqueles e àquelas que se iniciam no resgate da própria identidade. O útero-cabaça é a grande mãe África – berço da civilização –, que guarda os conhecimentos dos diversos povos africanos, dos orixás, dos elementos da natureza para forjar corpos e mentes e que compartilha com cada pessoa do sexo feminino uma cabaça instalada dentro da própria barriga – o útero. Este útero compartilhado, doado pelo grande útero-cabaça, dá à mulher o seu devido valor: é ela quem carrega dentro de si o poder da gestação e da criação; tem o poder de recriar corpos, comportamentos e atitudes, tendo o poder de restabelecer a integridade física, moral e emocional.

Acreditamos, portanto, que vem a ser o espaço do candomblé de ketu um recurso comunitário importante para ajudar a mulher negra a lidar com a invisibilidade que lhe é imposta pela sociedade brasileira, para enfrentar o racismo, a discriminação de gênero e, até mesmo, as situações de conflito (e combate) com o homem negro, porque exerce uma influência positiva fundamentada na liderança capacitada que, segundo West (1994, p. 53)

[...] não é produto de um indivíduo excepcional, nem consequência de acidentes históricos fortuitos. Ela provém de tradições e comunidades cuidadosamente desenvolvidas, que moldam e aprimoram pessoas talentosas dotadas. Sem uma vibrante tradição de resistência legada às novas gerações, não se pode acalentar uma consciência coletiva e crítica – sobrevive apenas a consciência profissional. Onde não existe uma comunidade vigorosa para sustentar preciosos ideais éticos e religiosos, não se pode alcançar um comprometimento moral somente o sucesso pessoal é aplaudido.

4.2. A Identidade Negra como Aspecto do Sentido Subjetivo Desconhecido dos Brasileiros

Hall (2000, p. 112) utiliza o termo identidade para significar o ponto de encontro entre os discursos e práticas que tentam nos *interpelar* para que

[...] assumamos nossos lugares como os sujeitos sociais de discursos particulares e, por outro lado, os processos que produzem subjetividades, que nos constroem como sujeitos aos quais se pode 'falar'. As identidades são, pois, pontos de apego temporário às posições-de-sujeito que as práticas discursivas constroem para nós.

Nesse sentido, vale a pena trazer à reflexão as condições subjetivas para as práticas sociais desenvolvidas por aquelas pessoas que têm suas identidades construídas apesar de seus estigmas corporais.

Estigma foi uma palavra criada pelos gregos com referência aos “sinais corporais com os quais se procurava evidenciar alguma coisa de extraordinário ou mau sobre o *status* moral de quem os apresentava” (GOFFMAN, 1988, p. 11). O autor ainda nos fala dos tipos de estigma, a saber: abominações do corpo (deformidades físicas), culpas de caráter individual (paixões tirânicas, vontade fraca) e tribais de raça, nação ou religião, sempre associados a atributos depreciativos e estereótipos, levando a pessoa que o possui ao descrédito. O estigma surgiu da necessidade que a sociedade sentia em classificar as pessoas de acordo com seus atributos naturais, a fim de indicar a probabilidade de inclusão ou exclusão delas em certos grupos, ou mesmo as possibilidades de sucesso ou fracasso de cada pessoa, indicando, assim, o valor da identidade social. No estigmatizado, a vergonha torna-se possibilidade central “que surge quando o indivíduo percebe que um de seus próprios atributos é impuro” (idem, *ibidem*, p. 17).

Assim, o indivíduo estigmatizado passa a ter de lidar com a *aceitação* do próprio ser, e é difícil, uma vez que poucas pessoas de suas relações conseguem exercer o poder de fazer com que o estigmatizado reconheça, de fato, suas qualidades e desenvolva respeito próprio, ou mesmo explorar ao máximo “os aspectos não contaminados de sua identidade” (idem, *ibidem*, p. 18).

São várias as possibilidades, de acordo com o autor, que a pessoa estigmatizada responde à estigmatização de seus atributos. Uma delas seria tentar corrigir a marca que o estigmatiza por meio de procedimentos radicais, como cirurgias plásticas, terapias, clareamento da cor da pele, técnicas para alongar o corpo enfim, tratamentos de diversas espécies. Aqui, a pessoa se coloca como vítima das contingências da vida. O ser estigmatizado pode, também, concentrar-se, individualmente, em obter sucesso e ser o

melhor em áreas de atividades em que aparentemente seriam impossíveis para ele estar, talvez por limitações físicas, como, por exemplo, um paraplégico que aprende a pilotar aviões ou mesmo dirigir automóveis, um cego que aprende a jogar tênis. Também pode tentar conseguir tirar vantagens de situações jogando seu estigma nas relações face a face com as pessoas; assim, aquele que detém o estigma pode também, por consequência, se perceber como um ser divino, como receptor de uma grande bênção.

O importante é saber que uma pessoa pode fazer diversos usos de sua identidade social real e de sua identidade virtual. A pessoa estigmatizada, aquela que não tem como esconder o atributo tido como negativo perante a sociedade e revela a sua diferença, é colocada em situação de desvantagem diante de outra pessoa e se torna desacreditada, precisando aprender a lidar com as situações de tensão e ambigüidade que pode acarretar. Por outro lado, quando a diferença não está aparente e o estigmatizado pode tentar escondê-la, torna-se uma pessoa desacreditável, não precisando lidar com as situações de tensão e ambigüidade nas relações, mas aprende rapidamente a lidar com a manipulação de informação sobre aquilo que marca a sua diferença, “onde quer que ele vá, seu comportamento confirmará, falsamente, para as outras pessoas o fato de que eles estão em companhia do que eles na verdade esperam” (idem, *ibidem*, p. 52).

Uma outra forma com que a identidade social se manifesta é por intermédio da identidade étnica, que possibilita a compreensão da etnicidade, constituindo-se das noções voltadas para seu próprio grupo étnico.

No caso da sociedade brasileira, a mulher negra não tem como esconder seus estigmas: o de ser mulher e o de ser negra. São duas condições de pessoa tipicamente desacreditada numa sociedade machista e racista tal qual a em que vivemos. Nesse sentido, a mulher negra precisa o tempo todo aprender a lidar com as situações tensas criadas com a sua presença em certos lugares sociais, outrora ocupados somente por homens ou por mulheres não negras, porque a cor da pele é uma diferença visível e não pode ser manipulada (sem que se faça uso de procedimentos radicais, como injeções para clarear a pele), isto é, escondida das demais pessoas. A exposição cotidiana da mulher negra a estes olhares de crítica diante daquilo que não é socialmente aceito pode provocar reações diversas em quem recebe estas mensagens, podendo procurar esconder-se atrás de maquilagens e técnicas para disfarçar possíveis “defeitos”, buscando ser a melhor possível no que faz, rompendo com as barreiras sócio-raciais ou mesmo tentando manipular as pessoas a fim de obter vantagens atirando, na relação face a face com as outras, a história da escravidão e de como ela é vítima da própria cor que não pediu para ter, enfim, é uma obra divina. De qualquer forma, “o sentimento de negação é

um componente do processo identitário do negro brasileiro ao longo da história” (GOMES, 2006, p. 147).

Também, aqui, vale a pena trazermos à tona o conceito de “grupos vulneráveis” atribuído a grupos específicos da população, como mulheres e a população negra. A vulnerabilidade pode ser definida como “uma condição de maior risco e insegurança, geralmente acompanha a situação de pobreza, mas não é sinônimo dela” (Manual, 2005, p. 70). Partimos, portanto, do princípio de que a mulher negra faz parte dos grupos vulneráveis, e assim, está exposta à vulnerabilidade que pode atingir seu modo de ser, a forma com que constrói sua identidade, trazendo-lhe insegurança em sua forma de agir, pois a cor da pele, fenótipo⁵⁰, é um dos mais potentes definidores de lugares sociais nos sistemas sociais modernos e contemporâneos, isto porque “os problemas da identidade negra – tanto o amor-próprio como o autodesprezo – caminham ao lado da pobreza dos negros como realidades que devem ser confrontadas e transformadas” (WEST, 1994, p. 84).

Independentemente da forma com que a mulher negra faz uso de seus fenótipos, é inegável que ela, na sociedade brasileira, não é tida como um padrão de beleza que deva ser imitado, ao contrário: as mensagens que as mídias transmitem o tempo todo é de que a mulher negra precisa fazer uso de meios radicais para buscar a beleza num padrão europeu: alisamentos, escovas, apliques, entrelaçamentos, maquilagens um tom mais claro que a pele, lentes de contatos azuis e verdes etc. São mensagens transmitidas e perfeitamente compreendidas inclusive pelas crianças negras que, desde pequenas, tentam ir ao encontro deste outro padrão de beleza, tão diferente do seu. Ouvem contos de fadas como Cinderela, Branca de Neve, A Gata Borralheira, Chapeuzinho Vermelho, cujas personagens centrais são todas brancas (a maioria loiras), com olhos claros e que esperam seus príncipes encantados com características fenotípicas semelhantes às delas. O beijo não pode faltar para retirá-las do horror de suas vidas. Assim, entram para uma nova etapa da vida, agora com mais riquezas (que vem do homem) e poder.

Branquitude⁵¹, riqueza de bens, beleza física e a mulher esperando seu príncipe encantado são valores tidos como fundamentais nas sociedades ocidentais cristãs, e isto não é diferente para as mulheres negras que fazem parte deste tipo de sociedade. O problema é que tais valores atingem diretamente o processo de construção da identidade das mulheres negras

⁵⁰Conjunto de características observáveis, aparentes, de um indivíduo, de um organismo, devido a fatores hereditários (genótipo) e às modificações trazidas pelo meio ambiente. Cf. *Dicionário eletrônico Houaiss da língua portuguesa, 1.0.*

⁵¹Modo de comportamento social, a partir de uma situação estruturada de poder, baseada numa racialidade neutra, não nomeada, mas sustentada pelos privilégios sociais continuamente experimentados. Cf. Manual de capacitação e informação sobre gênero, raça, pobreza e emprego; OIT (2005).

e é algo perturbador, porque tentar ser o que nunca será possível – transplantar uma branquitude tão sonhada num corpo negro é um desejo impossível de ser realizado. Para transformar tal posicionamento pessoal pautado nesse desejo impossível é preciso utilizar-se de mecanismos de enraizamento fundamentado na cultura do grupo étnico-racial ao qual a mulher pertença para que, tal qual nos fala Hall, sejam capazes de assumir seus lugares como sujeitos sociais de discursos particulares e subjetivos capazes de se recolocarem e de se reconstruírem.

É buscar, de acordo com Hall (2000, p. 112), o ponto de encontro, o ponto de *sutura*, entre os discursos e as práticas.

Se a suturação eficaz do sujeito a uma posição-de-sujeito exige não apenas que o sujeito seja “convocado”, mas que o sujeito invista naquela posição, então a suturação tem que ser pensada como uma *articulação* e não como um processo unilateral. Isso, por sua vez, coloca, com toda a força, a *identificação*, se não as identidades, na pauta teórica.

Tal como Foucault, compreendemos duas necessidades voltadas para o corpo: a primeira voltada para sua desconstrução, e a segunda voltada para sua reconstrução. Desconstruí-lo de todas as concepções impostas pela sociedade dominante e cristã que o molda, o define e o determina pautada em estereótipos e etnocentrismos, e reconstruí-lo em termos de genealogias, histórias, culturas e discursos pautados nas histórias “dos sujeitos que são reais, corporificados, têm sexo e pertencem a uma raça/etnia e a uma classe social” (BUENO, CATANI e SOUZA, 1993, p. 312), e nós incluiríamos que pertencem a uma determinada religião. Segundo Foucault, a tarefa da genealogia “é a de expor o corpo totalmente marcado pela história, bem como a história que arruína o corpo” (FOUCAULT apud HALL, 2000, p. 121).

Com a intenção de expor o corpo da mulher negra pautado em sua história e que o arruína, é que buscaremos encontrar o ponto de sutura e de sentido aos aspectos que ignoramos em relação às identidades construídas e desconstruídas pelas subjetividades de mulheres negras contemporâneas. Com o propósito de compreender alguns indicadores de sentidos subjetivos importantes surgidos nas falas de Eliana e Vera, no momento em que expressam seus sentimentos em relação às suas identidades quando ingressaram no Candomblé de Ketu, é que prosseguimos.

Quando eu descobri que era de Oxum, “Imagina, eu uma mulher de Oxum, poderosa”. Aí, acabou de vez e ninguém me suportava e diziam: “Por que foram falar para essa mulher que ela era de Oxum? Agora ninguém agüenta ela”. E eu falava assim: “Gente, eu não tenho culpa, eu tenho

Oxum na minha cabeça”. *Aí, através de Oxum eu comecei a descobrir várias coisas e muitas coisas, a minha identidade, né, está muito relacionada à beleza, à vaidade, eu sou uma mulher que adora perfume, eu adoro andar de salto. Eu tenho 1,82 m e ainda coloco um salto de 8 cm que é aquela coisa poderosíssima, “cheguei, eu estou aqui, me respeitem, eu cheguei, olhem para mim, eu cheguei”.* (Ebomi Eliana d'Oxum)

O tipo físico da mulher negra é onde eu me identifico: beijuda, gorda; mulher de candomblé tem que ser gorda porque é onde se encontra o axé; uma filha de Oxum se não for gorda não tem axé, tem que ser gordona, forte, fartura, tem que mostrar que tem axé, que tem comida e que ela tem aquela comida e que sabe distribuir. Muitas vezes eu não tinha aonde buscar força, axé, e Oxum vinha me trazer esse axé. Então isso é importante porque uma filha de Oxum tem que por seus brincos, seus balangandãs, sua saia e sair assim linda e maravilhosa, se sentindo a mais bela das mulheres. “Eu sou filha de Oxum, então tenho que fazer bonito. Eu sou uma negra de 1,80 m e gosto de dançar para meu orixá.” (Ebomi Vera d'Oxum)

Eliana afirma que descobriu a sua identidade através da poderosa Oxum, orixá que reina a vida dela. Vera afirma que, por ser filha de Oxum, se identifica com a mulher negra que é beijuda e gorda, porque esta guarda o axé, a força, o poder. Ambas as entrevistadas relacionam o poder a esta orixá feminina chamada Oxum. Destaca-se em suas falas o valor que dão à aparência, à beleza, à vaidade, aos brincos, aos balangandãs, ao perfume, às roupas e aos saltos altos.

Neste ponto, vamos contar um fragmento de um mito de Oxum, capaz de nos revelar o interesse desta divindade pelos balangandãs e por sua beleza, recontado por Prandi (2001, p. 327-328):

Oxum morava perto da lagoa, perto da ossá. Todos os dias Oxum ia à lagoa se banhar; todos os dias ia polir suas pulseiras, seus indés; todos os dias lavava na lagoa seu idá. Oxum caminhava junto às margens, sobre as pedras cobertas pelas águas rasas da beira da lagoa. E as pedras brutas alisavam os seus pés e seus pés nas pedras ficavam formosos, tão macios. Oxum ia à lagoa sempre esperando um amor, que viria um dia, espreitando, apreciar sua beleza. Oxum caminhava nua, esperando pelo homem que viria um dia espiar sua exuberância. Oxum ia à lagoa brunir os seus indés e na lagoa lavava seu punhal, seu idá. Ia banhar seu corpo arredondado, lavar os seus cabelos, lixar seus pés nas rochas ásperas da ossá. Oxum ia desnuda, pensando num amor a conquistar. Tanto foi Oxum à ossá que as pedras se gastaram com seu caminhar. Viraram seixos rolados pelo tempo, modelados e alisados sob os pés do orixá. Aí um dia aproximou-se da lagoa um belo caçador e Oxum logo por ele se enamorou. Dentro da lagoa Oxum dançou

suas danças, dançou para o jovem caçador danças de amor, de sedução. E o caçador deixou-se atrair por tanto encanto.

Este mito de Oxum traz elementos importantes para que pensemos sobre os aspectos da beleza e vaidade presentes nas falas de Eliana e Vera. A preocupação desse mito, no trecho por nós escolhido, é detalhar o valor que Oxum dá à sua beleza através da necessidade de banhar seu corpo exuberante e arredondado todos os dias na lagoa, de lavar os seus cabelos, de alisar seus pés pisando nas pedras brutas da lagoa, de polir seus objetos de uso pessoal, tais como as pulseiras, colares e seu punhal; de buscar o amor, de conquistar o ser amado através da sedução de suas danças.

Os mitos “são, realmente, as histórias sociais que curam” (FORD, 1999, p. 9), isto porque, se lidos adequadamente, são capazes de dar desfechos morais, mas não só: ajudam as pessoas a lidarem com os mistérios da vida e dos seres, com as mudanças que a vida traz, com a diversidade humana, isto porque estão voltados para as questões da humanidade, sendo capazes de tornar os indivíduos saudáveis através da harmonização das circunstâncias da vida e representam a própria busca pelo conhecimento celeste repleto de deusas e deuses ou mesmo por um grande deus. Parecem-nos apropriado inferir que as identidades das entrevistadas, enquanto integrantes do candomblé de ketu, foram fortemente associadas ao perfil da orixá Oxum, aquela que reina nas suas cabeças, por intermédio de seus mitos.

Tal qual a mãe Oxum, Eliana e Vera fazem questão de ressaltar a exuberância de seus corpos ao longo de seus 1,82 m e 1,80 m, respectivamente. Vera ainda reforça, tal qual é reforçado nesse fragmento, sua corpulência semelhante à de mãe Oxum: corpo gordo, enquanto a sua mãe é retratada num corpo arredondado, mostrando-nos o indicador de sentido subjetivo de que no candomblé a mulher precisa ser gorda para deter o axé – “*tem que ser gordona, forte, fartura, tem que mostrar que tem axé*”. O adjetivo gordo, aqui, não adquire sentido negativo, pejorativo ou depreciativo, levando-nos a pensar que dentro do candomblé ser gorda, para uma mulher, é uma virtude, algo a ser buscado e alcançado. Isto nos aponta para um outro referencial de beleza, diferente do que nos é imposto diariamente, pelas sociedades ocidentais cristãs: ser mulher gorda neste espaço sócio-religioso é deter o axé, a força que tem o poder de multiplicar e compartilhar o bem que está associado, inclusive, com a “*comida e que ela [uma filha de Oxum] tem aquela comida e que sabe distribuir*”. O indicador de sentido subjetivo aqui presente é de que mãe Oxum é a grande provedora, acolhedora, generosa e doadora de uma vida com fartura de alimento, beleza, vaidade, axé, força, e tudo isso para ela, a mãe, significa a própria seiva da vida que guarda e carrega no corpo, para depois distribuir, e por isso o motivo de sua exuberância.

Os dados históricos de Oxum revelam ser ela uma mulher nascida em Ekiti Efon, mãe do Awujale (rei) de Ijebu Ere em Ekiti. “Mulher de grande valor, gostava de água e nela vivia boa parte do tempo. Nela escondia parte de seus tesouros. Excelente nadadora. O rio onde ela vivia, *Odo Osun*, é adorado pelo *Awujale* de Ijebu Ere” (EPEGA apud VERGER, 2000, p. 392). Esta passagem revela a parte humana da mulher que, após algum tempo, se tornou um ser divinizado, tendo sido ela “a primeira fabricante de utensílios de cobre [amarelo] dos Yoruba e do mundo” (idem, ibidem, p. 392).

Em Osogbo – Nigéria, existe o templo de Oxum com estátuas de madeira salpicadas de branco e que também são encontradas no Brasil. Na Nigéria, todos os anos se realiza uma festa chamada Ibo-osoun, com muita comida à base de inhame, muita dança ao som dos tambores. Durante a dança, as pessoas ardentemente pronunciam as palavras que têm poder sobre Oxum “Oreje-jeo” na língua portuguesa “Oreye yeo”, que significa “Graciosa, graciosa”. Então, Oxum escolhe uma das mulheres que estão assistindo ao evento para, por meio do corpo dela, marcar sua presença; quando isto acontece, as pessoas que necessitam de suas bênçãos caem aos seus pés, rendendo-lhe homenagens, pois quando viva “a deusa Osun já era muito acolhedora, mesmo quando se tratava de assuntos de caráter extremamente pessoal; agora enquanto deusa, conservou essas disposições de espírito. A deusa dá sem dificuldade e generosamente” (VERGER, 2000, p. 395).

Tal festa ocorre por conta do pacto firmado entre o primeiro rei local e o rio, e toda a história que será recontada abaixo é revivida, ano após ano. Ao final da festa, uma sacerdotisa de Oxum realiza a adivinhação para saber se a grande deusa Oxum ficou satisfeita com a festa e com as oferendas.

Verger (2000, p. 395) conta que

Laro, o antepassado do atual rei, após prolongadas atribulações, procurando um lugar favorável onde pudesse instalar-se com seu povo, chegou perto do rio Osun, onde a água corria permanentemente. Alguns dias mais tarde uma de suas filhas desapareceu nas águas quando se banhava no rio e, passado algum tempo, delas saiu, esplendidamente vestida. Declarou a seus pais que fora admiravelmente recebida e tratada pela divindade que ali morava. Laro foi fazer oferendas de agradecimento ao rio. Muitos peixes, mensageiros da divindade, em sinal de aceitação, vieram comer o que o rei jogou na água. Um peixe de grande tamanho veio nadando perto do lugar onde ele se encontrava e cuspiu água. Laro recolheu essa água em uma cabaça e bebeu-a, celebrando assim um pacto de aliança com o rio. Em seguida estendeu as mãos e o grande peixe saltou nelas. Ele assumiu o título de Atoja, contração da frase yoruba “A lewo gba eja”, aquele que estende as mãos e pega o peixe. Ele declara: “Osun gbo”, isto é, Osun encontra-se em estado de maturidade, suas águas sempre serão abundantes. Daí originou-se o nome da cidade, Osogbo.

O indicador de sentido subjetivo presente na associação das falas das entrevistadas com a passagem acima citada é que, se a mulher de corpo exuberante, gordo e generoso deu

lugar ao rio Osogbo, quando se tornou a divindade chamada Oxum, o rio não poderia ser diferente: o rio e suas águas cristalinas só poderiam estar associados ao corpo de Oxum, às águas que correm permanentemente com força e fartura de peixes. Enfim, é *Osun gbo*, isto é, o Rio de Oxum que é o próprio corpo-água da grande deusa Oxum em seu estado de graça, plenitude e maturidade sexual do qual os peixes são procriados e eles próprios se procriam em abundância. Talvez seja este o indicador de sentido subjetivo da fala de Eliana quando diz:

Hoje, meu corpo está leve, mais tranquilo, mais relaxado, com mais energia para levar o dia-a-dia, o cotidiano que a gente tem: suave, bonito, sexy, ardente, liberto.

Eliana associa seu corpo, após encontro com Oxum, com adjetivos que os qualifica em todo seu potencial de maturidade para a aceitação da vida sexual adquirida por quem desenvolve a consciência do poder de que o corpo-água é capaz de ter: corpo suave, bonito, sexy, ardente, liberto; corpo liberto para ser capaz de vivenciar experiências ardentes que só quem conhece e reconhece sua sexualidade pode ter, defrontando-se suavemente com a beleza de ser o que verdadeiramente se é. E a partir dessa afirmação, Eliana sustenta “o medo que os brancos têm da sexualidade dos negros” (WEST, 1994, p. 104), base de seu racismo. E nesse sentido, não seria válido pensar que, ao expressar tamanha liberdade sexual, Eliana está manifestando e exercendo uma forma de poder do seu corpo sobre os corpos dos homens e mulheres brancos, uma vez que o mito da performance sexual dos negros está interligado ao mito da passividade sexual dos brancos?

O importante é que o encontro de Eliana e Vera com a seiva emanada pelo corpo-água de Oxum favoreceu o início da “suturação eficaz do sujeito a uma posição-de-sujeito” (HALL, 2000, p. 112).

Para Eliana:

Oxum é fertilidade, é possibilidade, é poder, é uma mulher guerreira, é uma mulher feiticeira e eu sou tudo isso, então me respeitem.

Destaquemos as palavras utilizadas por Eliana: *fertilidade* é produtividade; *possibilidade* é a capacidade de tornar algo possível; *poder* é ter o direito de deliberar, agir e mandar; *guerreira* é alguém que não é de brincadeira, que guerreia, belicosa; *feiticeira* é aquela que detém o poder de conhecer e empregar sortilégios e encantamentos. Todas essas palavras denotam um perfil de mulher extremamente poderoso diante de qualquer situação. Perfil bem diferente da mulher conhecida no mundo ocidental, que é treinada para se

posicionar de modo onde prevaleça a fragilidade, a delicadeza, o recato, a emocionalidade, características estas rechaçadas pela sociedade e consideradas típicas das mulheres, vítimas da marginalização e do machismo.

Quando Eliana afirma “*eu sou tudo isso, então me respeitem*”, ela nos envia o indicador de sentido subjetivo de que não é uma mulher qualquer, é uma mulher de Oxum e como ela, de um corpo-água à semelhança de Oxum. Transmite a mensagem de que a mulher que está no candomblé deve ser respeitada porque guarda com ela a força que vem através dos segredos, dos feitiços e dos encantamentos dos ancestrais, dos orixás. E deter tais conhecimentos na sociedade brasileira, para ela, é sinônimo de poder.

Segundo Todorov (1996, p. 89), não foi por acaso que Rousseau, Adam Smith e Hegel valorizaram o *reconhecimento* dentre todos os processos elementares. Alegando ser este um duplo excepcional, primeiro, por seu próprio conteúdo, pois é ele que determina a entrada de uma pessoa na existência humana; mas também tem sua especificidade estrutural: aparece como obrigatório em todas as outras ações, afinal “*toda coexistência é um reconhecimento*”. Segue afirmando que o reconhecimento pode ser material ou imaterial, podendo implicar ou não num exercício de poder de uns sobre os outros e sua aspiração pode ser consciente ou inconsciente. Também é possível que se tente captar a atenção de alguém por meio das facetas do próprio ser, aparência física ou inteligência. Neste caso, a roupa torna-se fundamental para que as pessoas re-signifiquem suas aparições diante do olhar do outro. É importante compreender, de acordo com o autor, que

O que é universal e constitutivo na humanidade é que entramos, a partir de nosso nascimento, numa rede de relações inter-humanas, portanto, num mundo social; o que é universal é que todos aspiramos a um sentimento de nossa existência. Os caminhos que nos possibilitam aí chegar, em compensação, variam segundo as culturas, os grupos e os indivíduos (idem, ibidem, p. 98).

O desejo de reconhecimento de Eliana é reforçado na fala de Vera:

As filhas de orixá, aquela que usou adoxu⁵², que se iniciou para seu orixá, tem que ser muito valorizada (...) às vezes, a filha do orixá não tem aquilo que ela dá para os outros, ela não tem. Eu não tenho filho, mas eu cuido dos filhos dos outros; aqui nessa porta já bateu muita gente com filho, já cuidei de muitos filhos dos outros e o meu útero nunca teve uma criança, mas já cuidei, já ensinei mulheres a cuidar de seus filhos que eu nem sabia direito, mas peguei uma força: “eu sou filha de

⁵²Cf. Lody (2003) Cone que se recebe em cerimônia religiosa, composto por ervas, preparados e eji (sangue) e que serve para facilitar a transmissão do axé e a chegada do orixá na cabeça de quem está sendo iniciada ou iniciado (p. 137).

Oxum, então tenho que fazer bonito”.

Vera, tal qual Eliana, aponta para a necessidade de se respeitar uma mulher do candomblé. Para além do que afirma Eliana, que atrela o respeito ao fato de ser uma mulher de Oxum e carregar, como ela, todas as suas qualidades, Vera aponta, como indicador de sentido subjetivo o fator *maturidade* como central: a maturidade que a mulher do candomblé deve ter de enfrentar situações sem que necessariamente tenha passado pela experiência pessoal. E não é questão de maturidade aconselhar alguém que já é mãe a como cuidar de seu filho e obter o melhor dele, ou mesmo, sem que se tenha conhecido a sensação de ter o útero-cabaça preenchido por um filho ou uma filha, ter de saber cuidar dos filhos dos outros? E complementa que a força para conseguir desempenhar papéis desconhecidos com maestria vem de mãe Oxum. Ter maturidade diante do desconhecido é motivo de ser legitimada e reconhecida por todas as pessoas, pois é o sentido máximo da responsabilidade, da doação e do amor, características essenciais de quem exerce liderança no candomblé.

Vera, além de ser uma ebomi, carrega o título de sacerdotisa, é uma mãe-de-santo, uma ialorixá e, dessa forma, a maturidade é algo que precisa ser desenvolvido na prática, no dia-a-dia, uma vez que sua responsabilidade diante das pessoas é interminável e grandiosa, pois, na visão de Joaquim (2001, p. 164), uma sacerdotisa

[...] transmite o poder de que é depositária utilizando o seu próprio corpo: gestos e palavras acompanhados de movimento corporal, com a respiração e o hálito que dão vida à matéria inerte e atingem os planos mais profundos da pessoa e comunicam a todos os objetos-simbólicos, e, em especial, às pessoas iniciantes do candomblé. A mãe tem a palavra que se concretiza, transforma em ação... Tem energia para ser espalhada pela comunidade.

A ialorixá, mãe-de-santo ou sacerdotisa, tem como uma das funções transmitir as histórias vividas por cada orixá, bem como descrevê-los fenotipicamente. Nesse sentido, um novo mundo se abre para muitas mulheres negras, a partir da identificação que podem estabelecer com as deusas sagradas por pertencerem ao mesmo grupo étnico-racial. É o que nos aponta Eliana:

Meu orixá de cabeça é Oxum, sou uma mulher de Oxum Apará, que é Oxum com Ogum. Quando eu entrei para o candomblé era muito comum olhar para as imagens dos orixás nas lojas de artigos religiosos, você via muitos orixás brancos, você via uma Iemanjá branca, com os cabelos nas costas, liso, liso, liso. Você via Oxum também de cabelo liso, muitas vezes de cabelo claro. Quando eu descobri que orixá, que as mulheres, as iabás eram mulheres negras, principalmente

Iemanjá, eu pensei assim: “Nossa, que interessante, quer dizer, eu represento isso... eu represento uma deusa negra, a minha energia está ligada a ela porque ELA é uma deusa negra”.

Eliana revela sua percepção em relação à falta de identificação com as imagens de orixás femininas que via nas casas de artigos religiosos, retratadas com tinta clara, indicando que elas eram brancas. Ela apenas cita sua observação sem tecer comentários, o que pode nos remeter a uma sensação de incredulidade diante das imagens que retratavam seres que, por menos que se saiba deles, é do conhecimento que têm origem africana.

A suturação psíquica de Eliana começou a acontecer quando, ao entrar no candomblé de ketu, descobriu as identidades negras das iabás, das mulheres negras orixás. Isso teve o poder de colocá-la na posição de sujeito da história que era dela, mas não só dela, era de todas as mulheres negras e suas ancestrais. Eliana passou a investir em sua nova posição de mulher consciente de sua ligação ancestral com deusas poderosas e negras.

E eu comecei a me identificar com as iabás e procurei ler cada mito das iabás. Quando li Oxum fiquei encantadíssima, vi a identidade das mulheres de Oxum, de Iansã, de Iemanjá, de Nanã, Obá, e aí fui, fui lendo cada uma delas.

O investimento que Eliana se auto-impôs foi o de buscar informações pela leitura, com o intento de conhecer cada vez mais o que se dizia sobre cada orixá feminina. Procurou conhecer as identidades das orixás Oxum, Iemanjá, Nanã e Obá. Fez, pelo que podemos perceber, aquela viagem no mundo da informação e da imaginação, a partir do encantamento. As leituras, pelo que nos parece, tiveram a intenção de descobrir, cada vez mais, os pontos de ligação entre sua identidade e as identidades de suas ancestrais africanas; isto é, foram pelo caminho da identificação.

O termo identificação é quase tão polêmico e complexo de ser discutido quanto o termo identidade. Na linguagem do senso comum, identificação, segundo Hall (2000, p. 106):

[...] é construída a partir do reconhecimento de alguma origem comum, ou de características que são partilhadas com outros grupos ou pessoas, ou ainda a partir de um mesmo ideal. É em cima dessa fundação que ocorre o natural fechamento que forma a base da solidariedade e da fidelidade do grupo em questão.

Numa abordagem discursiva, a identificação é tida como:

[...] uma construção, como um processo nunca completado – como algo sempre “em processo”. Ela não é, nunca, completamente determinada – no sentido de que se

pode, sempre, “ganhá-la” ou “perdê-la”; no sentido de que ela pode ser, sempre, sustentada ou abandonada. Embora tenha suas condições determinadas de existência, o que inclui os recursos materiais e simbólicos exigidos para sustentá-la, a identificação é, ao fim e ao cabo, condicional; ela está, ao fim e ao cabo, alojada na contingência. (idem, ibidem, p. 106)

O indicador de sentido subjetivo da fala de Eliana revela perfeitamente o estado de construção da identificação que está sempre em processo. Ela leu muitas histórias a fim de articular os novos conhecimentos, comparando-os com os que ela tinha anteriormente, no caso da passagem das imagens com orixás femininas brancas e seus novos conhecimentos de que todas elas são negras – afinal, a identificação “opera por meio da *différance*, ela envolve um trabalho discursivo, o fechamento e a marcação de fronteiras simbólicas, a produção de 'efeitos de fronteiras'” (idem, ibidem, p. 106). Eliana estabeleceu a fronteira simbólica que foi marco para a reconstrução de sua identidade negra: as orixás femininas são negras. Isso foi tão importante para ela que nos dá a impressão de que ninguém jamais tirará esta verdade dela, pois sua identidade social se sustenta nessa descoberta. E complementa:

Quando você percebe que essas mulheres poderosas são mulheres negras, aquilo te dá uma tremenda força e você fala “eu sei agora aonde eu busco meu referencial de identidade, eu não preciso estar ligada a um santo não negro, eu tenho as minhas próprias deusas, não é uma, são várias mulheres e que vão se desdobrando, dependendo da qualidade, então isso me deixou fascinada. “Eu faço parte desse mundo de mulheres PO-DE-RO-SAS e PRETAS, eu estou ligada a elas de alguma forma.

A força de Eliana em reconstruir sua identidade de mulher negra se estruturou na fronteira que marcou a descoberta de ancestrais poderosas e negras, mostrando que a identificação pode também se manifestar sobre “aquilo que prende alguém à escolha de um objeto perdido” (idem, ibidem, p. 107), no caso, a essência positiva de ser mulher negra.

Isso revela que, de fato, as identidades são construídas dentro dos discursos e das práticas e não fora, e que é preciso compreendê-las como construções históricas, sociais e culturais, por meio de estratégias para fins específicos. Parece importante ressaltar que, nesse caso, as estratégias com fins específicos, a fim de provocar suturação e renovação das identidades das mulheres negras pertencentes ao candomblé de ketu, são utilizadas por sacerdotes e sacerdotisas, a partir da articulação das novas e antigas informações, no limite das fronteiras do que é real e do que é simbólico, num jogo de poder e por meio da diferença.

Sou da Oxum, mas só Oxum são dezesseis qualidades. Você sabe o que é ter dezesseis mulheres pretas, deusas pretas ligadas a você? Sabe da dimensão energética que é isso e o que isso representa em termos de auto-estima, valorização, resgate da identidade, fortalecimento. Aí, eu estava pronta. (Eliana d'Oxum)

O candomblé oferece oportunidades de construir uma identidade mais positiva através de quando você entra e se consagra para seu orixá e assim você tem oportunidade de conhecer melhor seu orixá e, nesse momento, você pega uma força que não sabe de onde vem. Essa oportunidade desse conhecimento de total intimidade com o seu orixá, a gente tem no exato momento em que somos consagrados para o seu orixá. (Vera d'Oxum)

O fato de existirem dezesseis tipos ou qualidades de Oxum, isto é, uma energia matriz e seus derivados, com características próprias, foi o que, de fato, provocou a suturação da identidade de Eliana. Para uma mulher negra contemporânea, exposta a todo tipo de discriminação diária, reconhecer seu poder por abrigar, em essência, dezesseis tipos de Oxum é algo que, de fato, dá poder. No mesmo sentido segue Vera quando afirma que ter mais intimidade com seu orixá lhe deu uma força que, a princípio, não se sabe de onde vem.

Distinguir dezesseis tipos de caráter de Oxum torna-se, aqui, fundamental e Verger (2000, p. 399) nos possibilita isto:

Osun Abalu, a mais velha de todas. Osun Jumu, muito elegante, a mãe de todas (que contradiz o que foi indicado acima). Osun Aboto, muito feminina e elegante. Osun Apará, a mais jovem de todas e a mais guerreira. Osun Ajagura, muito guerreira. Yeye Oga, velha e briguenta. Yeye Petu. Yeye Kare, muito guerreira. Yeye Oke, muito guerreira. Yeye Onira, muito guerreira. Yeye Oloko, que mora no mato. Yeye Ponda, casada com Osofi Ibualama, guerreira uma espada. Yeye Merin ou Iberin, muito feminina e elegante. Yeye Oloke, guerreira. Yeye Lokun, guerreira. Yeye Odo, das fontes.

Nesse sentido, quando se fala em caráter, características pessoais dos orixás e que correspondem às características pessoais e de caráter de seus filhos e filhas, estamos falando em tipos psicológicos, dos estereótipos da personalidade no candomblé. Pessoas e orixás desenvolvem um relacionamento de intimidade e cumplicidade, como nos mostra Vera:

Na Oxum eu tenho uma amiga, uma mãe, uma companheira; eu tenho no orixá tudo, a energia que preciso; até no momento de tristeza, a água que escorre de meus olhos, é a água de

Oxum. Meu corpo precisa dessa água.

No candomblé de ketu, explicar as características pessoais e comportamentais dos seres humanos tem ligação direta com as divindades e os iniciados sabem, como Moura (2000, p. 10), que:

[...] o temperamento dos deuses é uma das chaves para a explicação do ritual, das obrigações e dos interditos de acordo com o que se sabe de seu orixá, explicar e prever o seu comportamento; proporciona aos fiéis modelos de personalidade e padrões de comportamento condizentes com estes últimos.

De acordo com Lépine (2000, p. 146), a concepção nagô se estrutura sobre a idéia de que a pessoa humana consiste na junção dos seguintes elementos: o corpo; o emi, que é o sopro divino e princípio da vida; o orí, que é a cabeça responsável pelos sentidos, consciência e inteligência, a manifestação individual; Exu, que retirou da matéria fragmentos de substâncias ancestrais que constituem os indivíduos, e o orixá individual, que é uma manifestação singular de uma das divindades do Panteão e possui traços psicológicos individuais e é um antepassado sobrenatural. Veja:

Da análise dos estereótipos da personalidade surge uma concepção da pessoa humana, que combina quatro aspectos principais. Encontramos em primeiro lugar os traços que dizem respeito ao corpo: aparência física, tipo morfológico, saúde, defeitos de nascença que permitem identificar o dono da cabeça. Vigor, agilidade, beleza são atributos altamente valorizados. Em segundo lugar, podemos citar as características que se referem à sexualidade: potência, fecundidade, ou, pelo contrário, impotência, frieza. A seguir, encontramos aqueles dados que delineiam o perfil psicológico propriamente dito do sujeito: vaidade, segurança, generosidade, egoísmo, falsidade, indolência, impulsividade etc. Finalmente, todos os estereótipos da personalidade incluem uma forma de comportamento social que se define pelo grau de agressividade.

Eliana e Vera trazem estes estereótipos da personalidade da orixá Oxum, dona de suas cabeças, em relação aos traços que dizem respeito ao corpo:

Eu tenho 1,82 m e ainda coloco um salto de 8 cm que é aquela coisa poderosíssima... (Eliana d'Oxum)

Minha relação com Oxum fisicamente é a beleza – desculpa, mas é a beleza é inegável. Oxum é uma mulher bonita e eu sou uma mulher bonita, então fisicamente tá aí. (Eliana d'Oxum)

*O tipo físico da mulher negra é onde eu me identifico: **beijuda, gorda; mulher de candomblé***

tem que ser gorda porque é onde se encontra o axé; uma filha de Oxum se não for gorda não tem axé; tem que ser gordona, forte, fartura, tem que mostrar que tem axé... (Vera d'Oxum)

*Eu tenho meu corpo como um templo e eu tenho o meu corpo como a casa de Oxum; eu entreguei meu corpo para Oxum, eu tenho marcas... **eu tenho uma marca no meu corpo que a minha bisavó tinha e eu nunca a conheci e minha avó sabia disso porque viu e ela era da mesma Oxum que eu sou, são as marcas dos orixás no corpo das pessoas.** Eu tenho essa marca que minha bisavó tinha. Ela morreu no mesmo dia em que eu nasci e **eu sou do mesmo jeito, arquétipo de minha bisavó: o físico sou da minha bisavó, e o meu corpo eu coloco à disposição do meu orixá como um templo.** (Vera d'Oxum)*

*E o meu arquétipo é todinho de Oxalá: **grandona, mole,** aquela coisa bem... Mas meu jeito todinho é de Oxum, até o movimento. (Vera d'Oxum)*

Em relação aos traços voltados para a sexualidade de Oxum:

***Oxum é fertilidade,** é possibilidade, é poder, é uma mulher guerreira, é uma mulher feiticeira, e eu sou tudo isso, então me respeitem. (Eliana d'Oxum)*

*Hoje, **meu corpo está** leve, mais tranqüilo, mais relaxado, com mais energia para levar o dia-a-dia, o cotidiano que a gente tem, suave, bonito, **sexy, ardente, liberto.** (Eliana d'Oxum)*

Em relação aos traços voltados para o perfil psicológico:

*Então, esse **contato com essa energia me traz** uma outra pessoa de dentro de mim, **uma pessoa guerreira, determinada, uma pessoa que não tem medo, cheia de coragem,** e isso é a transformação e que só através do candomblé que eu consegui. (Eliana d'Oxum)*

*Emocionalmente eu acho que é... como eu posso dizer... tem uma característica de mulher de Oxum que eu acho que não tenho, que é chorar com facilidade, mas eu sou uma pessoa que na maior dificuldade que eu esteja passando eu consigo ter **tranqüilidade, surú, que é paciência (em iorubá), tenho paciência, surú, calma para resolver o problema.** Eu não posso ficar desesperada. Eu busco esse lado da calma, da tranqüilidade, do surú, para poder resolver. Essa é uma característica forte. (Eliana d'Oxum)*

*Meu orixá de cabeça é Oxum com Oxalá; **eu tenho um tipo psicológico todinho de Oxum: a mulher, a que chora, a que deseja, a que luta, que trabalha, que estuda.** E o meu arquétipo é todinho de Oxalá: grandona, mole, aquela coisa bem... Mas meu jeito todinho é de Oxum, até o movimento. **Sou a mãezona, eu não tenho, mas eu quero dar e Oxum é muito isso; Oxum teve um filho só e teve vários maridos, mas só um amor, e eu me identifico assim, eu não tenho filhos, mas todo mundo é meu filho, eu gosto de tratar todo mundo como se fosse meu filho e isso é muito de Oxum, e todo mundo é meu amor, e eu não tenho amor nenhum e isso é muito de Oxum.** Algumas pessoas perguntam de onde tiro esse jeito de acolher, de todo mundo ficar embaixo da minha asa. **E eu digo que não sou eu, é Oxum, ela me transformou muito, me deu a vida, tudo.** (Vera d'Oxum)*

E o traço que se define por um comportamento social agressivo:

***Você tá empoderada dessa mulher e quando você tá empoderada as pessoas percebem isso em você; às vezes a pessoa chega para ter uma atitude com você e na hora que ela te olha, ela pensa que não pode falar de qualquer forma com você porque percebe que você é uma mulher forte e que irá revidar e direcionar uma palavra nas mesmas condições que eu estou falando com ela; se é agressividade, a pessoa já se intimida, ela te respeita, não te trata como...** (Eliana d'Oxum)*

***Uma vez chegou uma pessoa muito negativa, ruim, carregando tudo de ruim, mas colocava a culpa em outras pessoas menos nela. Então falou assim: “Você pode jogar aí os búzios, mas eu não acredito”; ao que eu respondi: “Mas eu acredito e é o que interessa aqui, no que eu acredito”.** Essa*

peessoa não acreditava em nada, nem nela mesma. Joguei, vi que o problema era entre essa pessoa com ela mesma, estava em quizila com ela mesma, não aceitação dela. Peguei um ebó simples, o ebó mais simples que a gente tem, sabe aquele de 7 que é de Exu, tudo de 7, e esse número para a gente provoca uma transmutação muito forte. Passei para ele e pedi forças para minha mãe Oxum. Na hora de irmos fazer o ebó, tudo aconteceu, o carro quebrou, um ovo quebrou, tudo o que não podia acontecer logo com ele aconteceu. Mas eu falei “tá bom, quebrou um ovo, vou passar seis, mas vamos passar”, e o meu carro começou assim..., mas não desisti, eu estou acostumada com isso, eu sou guerreira, sou filha de Oxum, “deixa o carro aqui e vamos a pé”. Ele queria desistir, mas eu falei: “É hoje, não vou deixar para amanhã”. Chegando lá, fiz essa ebó, foi um “sara, iê, iê” e prescrevi um resguardo pequeno de 7 dias, poderia ter dado de 3 dias, mas quis mostrar um pouco de poder, só para castigar. Todo dia essa pessoa me ligava 5 vezes por dia, para falar que estava comendo, que teve vontade de tomar banho, que passou uma pessoa na frente dela e que ela achou a pessoa bonita. Após 7 dias essa pessoa retornou e falou: “Mãe, eu vim agradecer pela luta que a senhora teve comigo para eu sobreviver, pois eu tinha comprado um veneno de rato e eu encontrei força em você”. Eu disse que não, pois quase havia desistido e ele me disse que queria trabalhar [disse que estava emocionada], fazer a vida e eu pedi para ele agradecer muito ao próprio orixá.

(Vera d'Oxum)

O indicador de sentido subjetivo que as falas das entrevistadas pautadas na citação sobre estereótipos apontadas pelo autor nos leva a perceber que elas separam a identificação em dois grandes grupos: o primeiro diz respeito à forma, associando ao formato e a aparência do orixá à sua própria forma pessoal; o segundo diz respeito à essência, associando a essência emocional e psicológica do orixá à sua própria essência pessoal. Também é fácil de identificar que no início de suas falas, estão mais presas a descrições físicas e formais de seus orixás; ao longo de suas reflexões, a descrição da essência do ser divino fica mais aparente.

É importante destacar que, em relação ao processo de construção de identidades, a suturação se dá em todos os processos e em todos os níveis de percepção das pessoas iniciantes. O papel fundamental dos sacerdotes e sacerdotisas do candomblé de ketu é provocar a sutura psíquica nas identidades das mulheres negras que procuram este espaço religioso; mas não só: os orixás, juntamente com os sacerdotes e sacerdotisas, desempenham

este papel fundamental de suturar estas identidades, através de uma hierarquia bem definida e existente em qualquer estrutura social e nos mais diferentes níveis de identificação, seja a partir da reconstrução do conceito de família composta por pais e mães, tios e tias, primos e primas, avôs e avós, irmãos e irmãs-de-santo, seja mesmo pelo reencontro com uma identidade perdida.

A suturação psíquica das identidades das mulheres negras acontece, no candomblé de ketu, a partir de algumas estratégias, reveladas pelas próprias entrevistadas.

O candomblé te dá muito este poder de segurança: o poder de você se impor e falar “eu sou uma mulher de Oxum”. (Eliana d'Oxum)

Minha corporeidade atual foi possível porque eu entrei em contato com um mundo que eu tive uma identificação muito forte, eu entrei em contato com uma energia que passou a fazer parte de minha vida e me fortalecer no meu cotidiano. (Eliana d'Oxum)

A estratégia para eu ter conseguido isso só o orixá pode dar. (Eliana d'Oxum)

O candomblé oferece oportunidades de construir uma identidade mais positiva através de quando você entra e se consagra para seu orixá... (Vera d'Oxum)

... mas a mulher quando se consagra fica no roncó, seus 21 dias ali... eu conheço pessoas que entraram com um tipo de cabeça, com uma certa vibração e saíram totalmente mudadas espiritualmente, saíram com uma espiritualidade, com uma vontade de nascer, de crescer, de viver, começando um novo momento na vida dela ali. A iniciação é uma das estratégias dos orixás. Outra é a partir do momento que você respira o ar que você não vê, não pega, e esse ar é consagrado a um orixá, eu acho que é uma outra estratégia dos orixás. A partir do momento que você sente sede e precisa da água, eu acho que é uma estratégia do orixá, do ar, do sol que a gente precisa muito do sol, da chuva, da lua. Não tem coisa mais linda que a mudança que a lua dá em determinados momentos da Terra; a maré em determinada lua, então isso é uma estratégia dos elementos, da força da natureza. E onde colocamos essa força? Para mim, essa força é chamada orixá, para outros

pode ser Jesus; para outros, demônios; para mim, orixá; é uma estratégia, é o jeito do orixá estar falando “você não acredita, mas eu estou aqui”. A estratégia então é mostrar as transformações.
(Vera d'Oxum)

Mas Eliana também revela que tal suturação não depende somente do orixá, dos sacerdotes ou sacerdotisas. Depende do investimento pessoal da pessoa que foi convocada para assumir sua posição-de-sujeito diante de uma nova realidade, lançando mão de estratégias para compreender o que está acontecendo.

A estratégia para eu ter conseguido isso só o orixá pode dar. Eu acho engraçado porque eu não consigo descrever. Eu acho que me abri para aquilo totalmente, foi um dos momentos que eu mais me abri na vida; eu falei: “se aqui é o local e eu me identifico com isso, eu vou abrir meu coração, minha cabeça, abrir meu corpo para que toda essa energia, esse processo de mudança que vai ocorrer em minha vida ocorra com todos os meus sentidos abertos para que tudo aconteça no momento certo e da maneira certa”. Essa é uma estratégia que eu adotei, que é abrir meu coração, cabeça e corpo para receber toda a gama de informação; toda a energia, toda a prosperidade, a fertilidade que estavam circulando em minha volta e que eu entendia que aquilo era um processo de fortalecimento e de crescimento, e que se eu não tivesse com meu coração, minha cabeça e meu corpo aberto, eu não iria absorver todos aqueles ensinamentos do candomblé e eu não conseguiria passar pelo processo de crescimento e de transformação. Então o candomblé me proporcionou isso, me abrir de coração, de mente de corpo; me entregar a essa energia. Se a gente não se entrega a essa energia dessa forma, a gente não consegue absorver tudo o que tem para receber.

O corpo racializado está sujeito aos discursos e práticas voltadas para eurocentrismos que têm impedido o desenvolvimento de uma identidade saudável em mulheres e homens negros. No caso das mulheres negras, “o ideal de beleza feminina no país privilegia a suavidade e a brandura supostamente associadas à mulher branca e desvaloriza o jeito de ser exuberante do estilo associado à mulher negra” (WEST, 1994, p. 108).

Nesse sentido, o indicador de sentido subjetivo que permeia todo o discurso das entrevistadas, bem como as análises, é de que a identidade é tema de relevância política, com

o propósito indireto de empoderar as mulheres negras, reconhecendo que “só poderá avançar quando tanto a necessidade quanto a 'impossibilidade' da identidade, bem como a suturação do psíquico e do discursivo em sua constituição, forem plena e inequivocamente reconhecidos” (HALL, 2000, p. 130-131).

Ainda em relação à identidade, podemos pensar sobre o mito escolhido por cada uma das entrevistadas, afinal, no candomblé de ketu, os sacerdotes e sacerdotisas são responsáveis pela suturação do psíquico de cada pessoa que lá se encontra, utilizando-se de estratégias, como os mitos e a percepção atenta e detalhada a respeito do mito que determinada pessoa está vivendo naquele momento de sua vida, da mesma forma como o psicólogo Jung perguntava aos seus clientes “Que mito você está vivendo?” Os mitos escolhidos pelas entrevistadas reforçam a idéia da mulher negra guerreira, que parte para o enfrentamento.

Vera afirma:

Eu costumo dizer que os orixás nos mitos têm algo de mulheres muito guerreiras...

Esta idéia é reforçada por Eliana quando diz:

... eu acho que é um mito muito legal porque demonstra que nós mulheres guerreiras, nós mulheres negras, não temos que ceder às nossas coisas...

Nesse sentido, Eliana, apesar de ser filha de Oxum, escolheu como mito de sua preferência “Oyá transforma-se num búfalo”, alegando valorizá-lo porque é a história de uma mulher que não sucumbe à vontade nem à perseguição de um homem. Ao contrário, Ogum, o homem do referido mito, chantageia Oyá, a mulher. Oyá aceita a chantagem como forma de conseguir encontrar o objeto que lhe pertencia por ele escondido, mas, mesmo assim, impõe suas vontades: o homem então se torna agente da vontade dela, levando-nos a pensar que “o caçador, então, deve identificar-se profundamente com a Deusa” (FORD, 1999, p. 191).

Na África, o búfalo representa um enorme desafio a um caçador, afinal tem aproximadamente 300 quilos, chifres de 60 centímetros curvados para dentro, conseguindo correr a uma velocidade de 50 quilômetros por hora em campo aberto e luta destemidamente quando capturado. Também é o búfalo um símbolo da procriação feminina, para os iorubás, uma vez que a cabeça de um búfalo tem semelhança ao aparelho reprodutor feminino. Assim,

"casar com a Mulher-Búfala, então, representa o ponto máximo da ligação entre o caçador e esse poder regenerador feminino da floresta" (idem, ibidem, p. 192).

Vamos ao mito recontado por Prandi (2001, p. 297-299):

Ogum caçava na floresta quando avistou um búfalo. Ficou na espreita, pronto para abater a fera. Qual foi a surpresa ao ver que, de repente, de sob a pele do búfalo saiu uma mulher linda. Era Oiá. E não se deu conta de estar sendo observada. Ela escondeu a pele de búfalo e caminhou para o mercado da cidade. Tendo visto tudo, Ogum aproveitou e roubou a pele. Ogum escondeu a pele de Oiá num quarto de sua casa. Depois foi ao mercado ao encontro da bela mulher. Estonteado por sua beleza, Ogum cortejou Oiá. Pediu-a em casamento. Ela não respondeu e seguiu para a floresta. Mas lá chegando não encontrou a pele. Voltou ao mercado e encontrou Ogum. Ele esperava por ela, mas fingiu nada saber. Negou haver roubado o que quer que fosse de Iansã. De novo, apaixonado, pediu Oiá em casamento. Oiá, astuta, concordou em se casar e foi viver com Ogum em sua casa, mas fez as suas exigências: ninguém na casa poderia referir-se a ela fazendo qualquer alusão a seu lado animal. Nem se poderia usar a casco do dendê para fazer o fogo, nem rolar o pilão pelo chão da casa. Ogum ouviu seus apelos e expôs aos familiares as condições para todos conviverem em paz com sua nova esposa. A vida no lar entrou na rotina. Oiá teve nove filhos e por isso era chamada Iansã, a mãe dos nove filhos. Mas nunca deixou de procurar a pele de búfalo. As outras mulheres de Ogum cada vez mais sentiam-se enciumadas. Quando Ogum saía para caçar e cultivar o campo, elas planejavam uma forma de descobrir o segredo da origem de Iansã. Assim, uma delas embriagou Ogum e este lhe revelou o mistério. E na ausência de Ogum, as mulheres passam a cantarolar coisas. Coisas que sugeriam o esconderijo da pele de Oiá e coisas que aludiam ao seu lado animal. Um dia, estando sozinha em casa, Iansã procurou em cada quarto, até que encontrou sua pele. Ela vestiu a pele e esperou que as mulheres retornassem. E então saiu bufando, dando chifradas em todas, abrindo-lhes a barriga. Somente seus nove filhos foram poupados. E eles, desesperados, clamavam por sua benevolência. O búfalo acalmou-se, os consolou e depois partiu. Antes, porém, deixou com os filhos o seu par de chifres. Num momento de perigo ou de necessidade, seus filhos deveriam esfregar um dos chifres no outro. E Iansã, estivesse onde estivesse, viria rápida como um raio em seu socorro.

A deusa Oyá retira a sua máscara de Mulher-Búfala revelando a sua forma humana, deixando transparecer toda a sua vulnerabilidade. Por meio de uma chantagem, ela se casa com Ogum, não deixando de fazer suas exigências. Compreender essa união para além do simples casamento é necessário; entendê-la no sentido de uma união espiritual e sagrada é fundamental, pois a Mulher-Búfala é o ideal de mulher para qualquer homem caçador, revelando não só sua compreensão sobre as técnicas (do externo) de quem caça um animal, mas também significa a compreensão das dimensões psíquicas (do interior) do animal que foi caçado, o que significa domínio do predador em relação à sua presa.

O tempo passou, teve nove filhos, revelando que a deusa não desistiu de seu intento em descobrir o esconderijo de sua pele de búfala, sujeitando-se, inclusive, às provocações das esposas mais velhas de Ogum, mostrando que ela, enquanto mulher-selvagem, conseguia se adaptar a uma vida comum e domesticada, até descobrir que o marido havia quebrado o acordo feito com ela, revelando às suas inimigas seu segredo – o de ser uma Mulher-Búfala.

Foi o momento em que as forças selvagens dominaram Oyá, conseguindo recuperar sua pele, desestruturando, assim, as leis daquela sociedade em que vivia. A morte aparente das mulheres de Ogum expõe a incapacidade que mulheres domesticadas têm de lidar com o inesperado, com o lado selvagem de uma outra mulher; esta passagem também pode estar associada à derrota da futilidade.

Duas passagens importantes que não foram incluídas por Prandi, ao recontar este mito, mas que pertencem ao mito original iorubano, é, primeiramente, que quando os filhos de Oyá começam a pedir clemência à Mulher-Búfala, esta retira pela última vez sua máscara de búfala, revelando o seu rosto humano aos seus filhos, que não são filhos quaisquer, mas nos simbolizam na forma humana, todos e todas nós, e o fez para tranquilizá-los; esta passagem traz o indicador de sentido subjetivo de que ela podia ter uma forma selvagem capaz de esconder seu lado humano, mas o fato de esconder esse lado não lhe tirava sua humanidade; ou mesmo pode significar que ela fazia uso do lado humano e selvagem quando ela bem entendia; em segundo lugar está o fato de Prandi não ter recontado a parte em que Ogum tenta acalmar a Mulher-Búfala quando esta vai para cima dele com toda a violência: ele tenta persuadi-la através de agrados e frases que ressaltavam sua força e coragem e a lembra de como ele a alimentou em sua própria casa e pede a ela para poupar a sua vida. Ela poupa a vida dele, pede para ele fazer uso dos chifres deixados com os filhos, caso precisasse da ajuda dela e caso ele soubesse chamá-la, e afirma, “eu sou este som; eu sou esta Mulher-Búfala Vermelha; saiba que eu sou esta força”, desaparecendo na floresta.

Esta segunda passagem excluída por Prandi é fundamental, porque pode resumir outra missão que foi cumprida pela Mulher-Búfala: trazer o *anima*⁵³ do homem Ogum à tona, no momento em que força a deixar o orgulho de lado, reconhecendo o poder dela como mulher e como animal selvagem feminino, pedindo para que ela poupasse a sua vida. O importante fato de ela ter poupado a sua vida e dado a ele a permissão de tocar seus chifres quando precisasse de ajuda pode ter o indicador de sentido subjetivo de que a mulher é superior ao homem, pois compreende não somente a forma, mas a essência dos seres. Além disso, se ela matasse Ogum, o homem adulto testemunha de todos os atos, quem iria contar seus feitos às demais pessoas da comunidade? Além disso, se Ogum precisasse chamá-la por intermédio de seus chifres, deveria ter a humildade de perguntar aos filhos como proceder, pois ela não o

⁵³“Na Idade Média, muito antes de os filósofos terem demonstrado que trazemos em nós, devido a nossa estrutura glandular, ambos os elementos – o masculino e o feminino -, dizia-se que 'todo homem traz dentro de si uma mulher'. É a este elemento feminino que há em todo homem, que chamei '*anima*'. Este aspecto 'feminino' é, essencialmente, uma certa maneira, inferior, que tem o homem de se relacionar com o seu ambiente e sobretudo com as mulheres, e que ele esconde tanto das outras pessoas quanto dele mesmo. Em outras palavras, apesar de a personalidade visível do indivíduo parecer normal, ele poderá estar escondendo dos outros – e mesmo dele próprio – a deplorável condição da sua 'mulher interior'” (JUNG, 1964, p. 31).

ensinou.

É um mito que, em última instância, revela a Mulher-Búfala como uma educadora que ensinou uma grande lição ao universo masculino: um homem não consegue viver sem assumir as conseqüências de seus próprios atos, tampouco levar uma vida pública dúbia: ou vive revelando intensamente seus desejos, seus instintos, ou vive escondendo seus desejos e instintos pautando-se na necessidade de mostrar para a sociedade o que exatamente ela deseja ver; no caso desse mito, Ogum procurou mostrar uma formação familiar ideal para aquela sociedade, com mulheres aceitas pela mesma e uma superioridade que ele não tinha, uma vez que sucumbiu aos desejos de Oyá.

O fato de Oyá entregar a seus filhos seu par de chifres pedindo-lhes para esfregá-los em caso de perigo que ela, prontamente, viria ao encontro deles a fim de socorrê-los é relevante, porque aqui o par de chifres pode tomar o sentido simbólico dos “santos-grais” (FORD, 1999, p. 199) com o força de fazer com que as pessoas se lembrem de que é possível qualquer pessoa de espírito nobre beber do líquido sagrado produzido, no caso, pela Mulher-Búfala, Oyá; seu poder pode ser compartilhado com outras pessoas desde que desenvolvam com ela, uma relação de plena harmonia, até mesmo a figura masculina.

O indicador de sentido subjetivo da escolha de uma filha de Oxum pelo mito da Mulher-Búfala talvez seja pelo fato de Oyá, como heroína, ter na sua missão mitológica algo que vai muito além do simples ajustamento às normas e aos preceitos conjugais: é a mulher que busca liberar o *anima* como um componente tão necessário para qualquer realização de seus impulsos absolutamente criadores, tanto dela quanto do homem. Também revela que é necessário entrar em acordo com o poder destrutivo que todos possuem.

Vera escolheu mitos de 4 orixás: Oxum, Oyá, Nanã e Iemanjá. Vamos a eles:

Eu costumo dizer que os orixás nos mitos têm algo de mulheres muito guerreiras e eu falo de Oxum, porque sou apaixonada por ela, mas teve um momento na terra dos orixás que as reuniões eram feitas só por homens e as mulheres não podiam participar...

O mito citado por Vera se chama “Oxum faz as mulheres estéreis em represália aos homens”, também recontado por Prandi (2001, p. 345).

Logo que o mundo foi criado, todos **os orixás vieram para a terra e começaram a tomar decisões** e dividir encargos entre eles, em conciliábulos nos quais **somente os homens podiam participar**. Oxum não se conformava com essa situação. **Ressentida pela exclusão**, ela **vingou-se dos orixás masculinos**. **Condenou todas as mulheres à esterilidade**, de sorte que qualquer iniciativa masculina no sentido da fertilidade era fadada ao fracasso. Por isso, **os homens foram consultar**

Olodumare. Estavam muito alarmados e não sabiam o que fazer sem filhos para criar nem herdeiros para quem deixar suas posses, sem novos braços para criar novas riquezas e fazer as guerras e sem descendentes para não deixar morrer suas memórias. **Olodumare soube, então, que Oxum fora excluída das reuniões. Ele aconselhou os orixás a convidá-la, e às outras mulheres, pois sem Oxum e seu poder sobre a fecundidade nada poderia ir adiante. Os orixás seguiram os sábios conselhos de Olodumare** e assim suas iniciativas voltaram a ter sucesso. **As mulheres tornaram a gerar filhos e a vida na Terra prosperou.**

A deusa Oxum surge neste mito como a grande heroína capaz de quebrar um ciclo de machismo, quando impede que os homens, a fim de organizarem as estruturas sociais que seriam implantadas na Terra, berrassem as mulheres nas reuniões de tomadas de decisões. Como estratégia, ataca diretamente a fertilidade feminina provocando a não-sucessão de filhos, impedindo que riquezas fossem ampliadas ou que descendentes nascessem para perpetuar as histórias dos pais. Os homens buscaram a ajuda de Olodumare que esclareceu os fatos, exigindo que eles permitissem Oxum e as demais mulheres a participarem e decidirem nas reuniões. Os homens seguiram os conselhos de Olodumare e as mulheres voltaram à fertilidade habitual. Oxum aparece como uma mulher que partiu para a ação, vingou-se de todos os homens, mesmo que a categoria à qual pertencia, feminina, sofresse os danos, reforçando a idéia de que, numa batalha, os dois lados saem perdendo. Usou o poder sobre o que mais entendia e dominava: a fertilidade, a fecundidade, a fim de obter a vitória. Oxum aparece, tal qual Oyá, como uma mulher que traz à tona, nos homens, seu *anima*, o que gerou a humildade para reconhecer sua força de mulher em sua área de domínio, voltar atrás em uma decisão machista e, assim, humildemente, convidar as mulheres para as reuniões, reconhecendo-as como fundamentais para o equilíbrio da vida e de sua geração.

É um mito que, em última instância, ensinou uma grande lição ao universo masculino e feminino: as mulheres devem possuir os mesmos direitos de decisão que os homens, porque são mulheres, detentoras do poder máximo da criação e da procriação, afinal carregam o útero-cabaça dentro de si, capaz de gerar vidas, e isso, por si só, tem valor fundamental no equilíbrio da vida terrestre e humana.

Em relação ao mito de Iansã, Vera expõe o seu valor porque:

Iansã é a mulher que conseguiu todos os poderes dela pelo corpo... mas não é aquele amor... tinha que ter aquela troca, dos dois terem o orgasmo, não só o homem, e ela conquistou muito porque ela também tinha o orgasmo, não só o homem, e por ela ter conquistado as coisas, as pessoas dizem que ela só conseguiu as coisas pelo corpo, não é pelo corpo: ela se divertiu e adorou muito tudo o que aconteceu.

Vera escolheu o mito “Iansã ganha seus atributos de seus amantes”, também recontado por Prandi (2001, p. 296-297).

Iansã usava seus encantos e sedução para adquirir poder. Por isso entregou-se a vários homens, deles recebendo sempre algum presente. Com Ogum, casou-se e teve nove filhos, adquirindo o direito de usar a espada em sua defesa e dos demais. Com Oxaguiã, adquiriu o direito de usar seu escudo, para proteger-se dos inimigos. Com Exu, adquiriu os direitos de usar o poder do fogo e da magia, para realizar os seus desejos e os de seus protegidos. Com Oxóssi, adquiriu o saber da caça, para suprir-se de carne e a seus filhos. Aprimorou os ensinamentos que ganhou de Exu e usou de sua magia para transformar-se em búfalo, quando ia em defesa de seus filhos. Com Logum Edé, adquiriu o direito de pescar e tirar dos rios e cachoeiras os frutos d'água para a sobrevivência seus e de seus filhos. Com Obaluaê, Iansã tentou insinuar-se, porém, em vão. Dele nada conseguiu. Ao final de suas conquistas e aquisições, Iansã partiu para o reino de Xangô, envolvendo-o, apaixonando-se e vivendo com ele para a vida toda. Com Xangô, adquiriu o poder do encantamento, o posto da justiça e o domínio dos raios.

A deusa Oyá usava seus encantos e sedução para conseguir o poder, o que nos leva a pensar que ela só se envolvia com um homem por interesses próprios. Envolveu-se sexualmente com homens que detinham poder sobre uma ferramenta ou instrumento: Ogum a ensinou a usar a espada para se defender; Oxaguiã a ensinou a usar o escudo; Exu a ensinou a usar o poder do fogo e da magia; Oxóssi a ensinou a caçar; Logum-Edé lhe deu o direito de pescar nos rios; Xangô a ensinou encantamentos e lhe deu o domínio da justiça e dos raios. A essa altura é importante perceber que os homens presentearam Iansã (Oyá) com o direito de compartilhar de suas energias, de seus objetos de poder, após terem sido seduzidos por ela. Iansã fazia uso de seu corpo e se entregava aos homens a fim de obter poder. O indicador de sentido subjetivo desta passagem é o poder corporal que Iansã (Oyá) tinha; ela detinha um poder que dominava os homens e que essencialmente tinha uma denotação sexual. Iansã (Oyá) revela um enorme poder pelo fato de saber negociar. É como se dissesse: “em troca do meu corpo, do meu sexo, quero o que você tem de mais significativo, o que lhe dá poder”. E os homens sucumbiram à sua energia feminina que conseguia liberar, também, o *anima* masculino. Mas o seu charme e sedução foram incapazes de seduzir Obaluaê, único homem a não ter sido seduzido por Oyá.

Em relação à Nanã, Vera expõe o porquê de sua afeição por ela.

... Nanã é a mais poderosa entre as mulheres, as Yalodés ...

Escolhe o mito “Nanã proíbe instrumentos de metal no seu culto”, recontado por Prandi (2001, p. 201).

A rivalidade entre Nanã Burucu e Ogum data de tempos. Ogum, o ferreiro guerreiro, era o proprietário de todos os metais. Eram de Ogum os instrumentos de ferro e aço. Por isso era tão considerado entre os orixás, pois dele todas as outras divindades dependiam. Sem a licença de Ogum não havia sacrifício; sem sacrifício não havia orixá. Ogum é o Oluobé, o Senhor da Faca. Todos os orixás o reverenciavam. Mesmo antes de comer pediam licença a ele pelo uso da faca, o obé com que se abatiam os animais e se preparava a comida sacrificial. Contrariada com essa precedência dada a Ogum, Nanã disse que não precisava de Ogum para nada, pois se julgava mais importante do que ele. “Quero ver como vais comer, sem faca para matar os animais”, disse Ogum. Ela aceitou o desafio e nunca mais usou a faca. Foi sua decisão que, no futuro, nenhum de seus seguidores se utilizaria de objetos de metal para qualquer cerimônia em seu louvor. Que os sacrifícios feitos a ela fossem feitos sem faca, sem precisar da licença de Ogum.

Nanã, irritada com toda a importância dada a Ogum, senhor dos objetos de ferro e aço, afirmou que não dependeria dele e, conseqüentemente, não lhe renderia reverências da forma como faziam todos os outros orixás, afinal Nanã era uma senhora, muito mais velha que Ogum e havia ajudado, inclusive, na criação do homem que foi modelado com lama do fundo de seu lago. Como ela poderia se sujeitar a ter de reverenciar homem tão mais jovem que ela? Por isso, Nanã se julgava mais importante que Ogum, afirmando que não precisava dele para nada. Assim, Ogum lançou um desafio a ela, que foi aceito. Desde então, passou a não mais utilizar-se da faca para nada, assim como seus seguidores, tudo para não pedir licença a um homem.

Aqui, novamente, a heroína anciã aparece desafiando um jovem homem e vencendo tal desafio. A mulher, aqui, independentemente da idade (porque Nanã é uma anciã bem mais velha que Iansã e Oxum), enfrentou a energia masculina, não sucumbindo a essa energia – manteve sua promessa de que não precisaria pedir autorização e render reverências a um homem, a Ogum.

Enfim, em relação à Iemanjá, Vera apenas revela o fator de a grande mãe alimentar e cuidar de seus filhos, sem apresentar especificamente um mito.

Quando Iemanjá faz a comida para seus filhos, para seu povo e ela o faz com amor, quando ela cuida do filho...

O que existe em comum nos mitos trazidos pelas duas entrevistadas é que as heroínas-orixás ganham suas batalhas contra o monstro da dominação que as oprimem e tentam, de alguma forma, destituí-las do lugar de poder: o homem. Às vezes, as heroínas-orixás podem, temporariamente, ceder aos monstros, mas sempre com um propósito explicitado, a fim de ensinar ao universo masculino uma lição inesquecível sobre o poder feminino. Além disso,

buscam liberar o *anima* enquanto componente da psique⁵⁴ masculina, energia necessária para as transformações.

O conjunto formado pelos mitos escolhidos pelas entrevistadas indicam a importância de modelos negros femininos ancestral retratados de forma magistral e poderosa, cuja sobrevivência independe do desejo de qualquer homem. São histórias que enfocam a importância da equidade entre os gêneros e a necessidade que vêm em revelar tais mitos na atualidade como forma de reconhecer a origem milenar das lutas travadas pelas mulheres ancestrais africanas, e que têm seus exemplos seguidos, por exemplo, no movimento de mulheres que, no final da década de 60, por conta do fracasso das políticas de modernização, de acordo com pesquisa realizada pela OIT (2005, p. 80):

[...] possibilitou maior reconhecimento da situação de desvantagem social das mulheres [...]. Por esse motivo, propostas foram elaboradas, e foram desenvolvidas ações corretivas para diminuir as desigualdades entre os homens e mulheres, e para que fosse reconhecido seu papel no processo de desenvolvimento.

Mas também os mitos citados pelas entrevistadas enfocam o empoderamento e autonomia das mulheres negras:

“Empoderamento” é um neologismo que vem da palavra inglesa *empowerment* e significa uma ampliação da liberdade de escolher e agir, ou seja, o aumento da autoridade e do poder dos indivíduos sobre os recursos e decisões que afetam sua vida. Fala-se, então, do empoderamento das pessoas em situação de pobreza, das mulheres, dos negros, dos indígenas e de todos aqueles que vivem em relações de subordinação ou são excluídos socialmente (idem, ibidem, p. 81).

O indicador de sentido subjetivo nos mitos trazidos por Eliana e Vera possui dois enfoques: na equidade de gêneros e no empoderamento das mulheres negras, que têm sido estratégias muito utilizadas atualmente na busca pela superação do racismo e da pobreza, por parte de organizações governamentais, não-governamentais e de organismos internacionais, depositando no trabalho a via de superação principal para a superação da exclusão social e que são responsáveis pelos diversos tipos de vulnerabilidades e barreiras nos grupos discriminados. Hoje, consequência da luta das ativistas do movimento de mulheres negras do país, reconhece-se que a pobreza atinge de forma diferente mulheres e homens, negros e brancos; os fatores gênero e raça/etnia são reconhecidos como aqueles que têm determinado o acesso ao emprego, às promoções e à vida digna e, assim, “condicionam também a forma pela

⁵⁴... há aspectos inconscientes na nossa percepção da realidade. O primeiro deles é o fato de que, mesmo quando os nossos sentidos reagem a fenômenos reais, a sensações visuais e auditivas, tudo isto, de certo modo, é transposto da esfera da realidade para a da mente. Dentro da mente estes fenômenos tornam-se acontecimentos psíquicos cuja natureza extrema nos é desconhecida (pois a psique não pode conhecer sua própria substância). Assim, toda experiência contém um número indefinido de fatores desconhecidos, sem considerar o fato de que toda realidade concreta sempre tem alguns aspectos que ignoramos já que não conhecemos a natureza extrema da matéria em si” (JUNG, 1964, p. 23).

qual os indivíduos e as famílias vivenciam a pobreza e conseguem ou não superá-la” (idem, ibidem, p. 3).

A apresentação de mulheres negras africanas divinizadas (ou mesmo antes disto), ou heroínas-orixás através dos mitos, é estratégia amplamente utilizada nos espaços do candomblé de ketu, onde uma das principais tarefas é definir, na forma e na essência, mulheres negras que defendem o poder feminino e o exercem até as últimas conseqüências, servindo, assim, de mulheres-modelos para a contemporaneidade.

O movimento negro brasileiro, para além do candomblé, tem desempenhado avidamente o papel de denunciar a farsa da democracia racial e suas implicações nas identidades dos negros, resistindo à violência racial que, no Brasil, é histórica. Tal movimento tem reunido pessoas dos mais variados grupos, entidades e organizações, inclusive, sacerdotisas e sacerdotes do candomblé de ketu, a fim de pensarem estratégias de empoderamento, eixos de ação de curto, médio e longo prazo.

West (1994, p. 108-109) afirma que:

[...] as lutas psíquicas em torno da autoconfiança, a agonia existencial derivada da questão da genuína atratividade e o fardo social de dar à luz e quase sempre de educar os filhos negros sob tais circunstâncias desenvolvem na mulher negra uma força espiritual desconhecida da maioria dos homens negros.

Nesse sentido, o indicador de sentido subjetivo nestas passagens escolhidas pelas entrevistadas também é o fato de a mulher negra ser, por si só, guerreira, porque possui ligação direta com uma força espiritual pautada num antepassado nobre e guerreiro. Dessa forma, com a finalidade de manter a linhagem de nobreza, tal qual as ancestrais fizeram, a mulher negra não deve ceder às vontades alheias, a não ser que se tenha um grande propósito. Além disso, deve exercer o domínio sobre si própria e demais pessoas; esses dois indicadores de sentido subjetivo nos parecem fundamentais para a compreensão do processo de suturação psíquica das identidades das mulheres negras.

Eliana e Vera explicitam bem isso:

*... eu acho que é um mito muito legal, porque demonstra que **nós mulheres guerreiras, nós mulheres negras não temos que ceder as nossas coisas, ceder as nossas vontades por conta de chantagens emocionais; a gente tem que ser persistente com o que a gente quer e com o que a gente acredita; não ceder às chantagens do mundo, às maldades que estão postas para a gente. Não ceder, resistir.** (Ebomi Eliana d'Oxum)*

... a gente precisa tirar esses conhecimentos dessas mitologias e passar para o dia atual que fortalece. Uma mulher negra quando vai para sua cozinha ela arrasa, ela faz os melhores quitutes que tem e isso é maravilhoso. Vi na televisão uma pesquisa onde as pessoas souberam diferenciar a comida de uma mulher negra da mulher branca e eu achei isso muito interessante, porque a mulher negra depositou temperos, amor, a vida, a sexualidade tudo naquela comida saborosa, e a gente vê pela comida dos orixás, a gente vê o sabor na culinária africana, temperos. Uma mulher negra tem que saber dominar... (Ebomi Vera d'Oxum)

Podemos apreender que o indicador de sentido subjetivo dessas passagens aponta para a necessidade de que as identidades das mulheres negras sejam estudadas no interior das instituições que buscam o fortalecimento delas nos processos de construção e desconstrução de seus corpos e jeitos de ser e estar no mundo, a fim de contemplar todas as atrizes e atores envolvidos neste processo e que são responsáveis pela suturação psíquica da identidade, porque a identidade, por si só, sempre nos escapa, é fluida, porque não é consistente, híbrida; porque é pautada nos conflitos sócio-raciais, fronteiriça; porque é colocada à prova no limite das tensões psíquicas, não fixa; porque é pautada em discursos passageiros e subversivos, porque está sempre prestes a nos surpreender.

O verbo *dominar* que surge na fala de Vera adquire sentido de traço preponderante diante do processo de reconstrução de suas identidades negras e femininas, aprofundado, quem sabe, numa “identidade (re)buscada quando traz à tona memórias faraônicas que remontam o poder das sete Cleópatras e o suicídio da última que, num ato extremado e consciente, tirou sua própria vida para não ser subjugada por um homem” (OLIVEIRA, 1999, p. 39).

4.3. A Mulher Negra Contemporânea a partir das Subjetividades de Eliana e Vera

A diferenciação de gênero nas sociedades é construída a partir da hierarquização entre os sujeitos sociais. Compreender isso se torna fundamental para entender os mecanismos de discriminação que atingem grande parte da população brasileira, bem como pensar em estratégias de superação dos efeitos perversos da desigualdade. Nesse contexto, as

desigualdades acarretadas pelas diferenças entre raça/etnia e gênero estão diretamente ligadas aos “grupos vulneráveis” que, longe de serem “minorias”, compõem maiorias da sociedade.

Raça/etnia e gênero são categorias que, em termos de análises conceitual e estrutural, devem se somar, porque se relacionam intimamente e se potencializam, em se tratando das mulheres negras. É claro que ser mulher, negra e pobre ou mulher, negra e trabalhadora, ou mulher, negra, trabalhadora, pobre e homossexual agrava a discriminação, mas não deve, portanto, ser analisada somente por meio da soma dessas categorias – as desvantagens das mulheres negras devem ser analisadas em relação ao mercado de trabalho, à educação etc., a partir da comparação dos dados estatísticos entre mulheres brancas e negras, mulheres negras e homens negros, mulheres brancas e homens negros, por exemplo.

Apesar de as categorias raça e gênero deverem caminhar juntas, não se pode ignorar a autonomia existente entre elas, pois “cada uma contém elementos e significados próprios” (OIT, 2005, p. 44). De qualquer forma, é sempre importante valorizar e destacar a complementaridade existente nestas categorias, nos níveis teórico e prático. Apesar da importância desta ação, pode-se afirmar que tal associação vem acontecendo recentemente; apesar disto, já existem indicadores relativos à situação da mulher negra, por exemplo, no mercado de trabalho brasileiro, referentes a 2001.

A taxa de desemprego das mulheres negras (13,8%) é 112,3% superior à dos homens brancos (6,5%), e essa diferença aumentou entre 1992 e 2001; a taxa de desemprego das jovens negras chega a 25%, o que significa que uma entre quatro jovens negras que trabalha ou procura ativamente um trabalho está desempregada; por sua vez, a taxa de desemprego das jovens brancas é de 20%, a dos jovens negros do sexo masculino é de 15,4%, e a dos jovens brancos, 13,6%; as mulheres negras recebem em média apenas 39% do que recebem os homens brancos por hora trabalhada; os rendimentos das mulheres negras em comparação com os dos homens brancos nas mesmas faixas de escolaridade em nenhum caso ultrapassam os 53%; mesmo entre aqueles que têm 15 anos ou mais de escolaridade, as mulheres negras recebem menos da metade (46%) do que recebem os homens brancos por hora trabalhada; essas diferenças de rendimento não se alteraram entre 1992 e 2001; 71% das mulheres negras estão concentradas nas ocupações precárias e informais; isso significa uma acentuada sobre-representação das mulheres negras nesse segmento do mercado de trabalho, que responde por 62% da ocupação dos homens negros, 54% da ocupação das mulheres brancas e 48% da ocupação dos homens brancos; 41% das trabalhadoras negras estão concentradas nas ocupações mais precárias e desprotegidas do mercado de trabalho: 18% são trabalhadoras familiares sem remuneração, e 23% são trabalhadoras domésticas, para as mulheres brancas essas porcentagens são, respectivamente, 13,5% e 14% (idem, ibidem, p. 45).

O fator “boa aparência” no mercado de trabalho brasileiro acaba determinando os dados apresentados acima, afinal,

[...] em funções para as quais são exigidos determinados atributos estéticos, como vendedora, recepcionista e secretária, as brancas e amarelas estão quatro a cinco vezes mais representadas do que as negras. Por trás das exigências da “boa aparência” freqüentemente existe uma resistência a aceitar trabalhadoras negras para esse tipo de função. Assim, a questão da “boa aparência”, exigência quase sempre

feita pelas empresas para as mulheres negras em geral, tem efeitos perversos para as trabalhadoras negras (idem, ibidem, p. 45-46).

Pensar no mercado de trabalho voltado para o acesso das mulheres negras ao trabalho decente⁵⁵ passa a ser fundamental para que estas possam enfrentar as desigualdades apontadas nos indicadores de renda, educacionais, demográficos e de acesso à infra-estrutura (educação, saúde, habitação, saneamento básico) e que tendem a segregá-las em funções menos qualificadas, dificultando sua mobilidade ascendente no emprego e restringindo seus salários. Tal desrespeito atinge diretamente a liderança e a auto-estima dessas mulheres, isso porque, segundo Oliveira (1999, p. 39):

A conscientização de ser mulher negra num país como o Brasil passa por várias etapas desde não se perceber como negra até mesmo de superar essa percepção. É através do conhecimento da história do povo africano que a mulher negra passa a reconhecer-se como portadora de títulos de nobreza que a qualifica como legítima herdeira do trono real, mesmo diante do silêncio e da simplicidade de suas tarefas.

É a única religião que a mulher, em geral, é muito valorizada dentro dos cultos afros, não tanto lá na África mas aqui no Brasil, ela é valorizada, então é uma religião que tem uma identificação muito grande comigo; é a única religião que a liderança é de mulher, ela pode dar as cartas, ter seus filhos, governar todo um povo, porque dentro da casa de candomblé se torna um povo independente das pessoas lá fora: é um povo que a mãe tem que cuidar, tem que saber a hora de dar comida, a hora de dar o banho; ela tem que ter responsabilidade com a vida de outra pessoa, porque se a gente falhar, falha toda uma situação, um sistema.

As pessoas reconhecem o valor da liderança de uma mulher no candomblé de ketu. Terreiros históricos foram fundados por mulheres, como, por exemplo, na linhagem das lideranças femininas do Terreiro Ilê Axé Opô Afonjá (1910), um dos mais tradicionais do país, fundado por Mãe Aninha (Oba Biyi), sendo sucedida, em 1930, por Mãe Bada, sucedida em 1942 por Mãe Senhora, sucedida por Mãe Stella de Oxóssi (Odé Kayodê) em 1975, atuando neste espaço até a presente data. Mãe Stella, com sua liderança, legalizou o espaço,

⁵⁵É um trabalho produtivo, adequadamente remunerado, exercido em condições de liberdade, equidade e segurança, e que seja capaz de garantir uma vida digna. Trata-se, portanto, do trabalho que permite satisfazer às necessidades pessoais e familiares de alimentação, educação, moradia, saúde e segurança. É também o trabalho que garante proteção social nos impedimentos de seu exercício (desemprego, doença, acidentes, entre outros), assegura renda ao chegar à época da aposentadoria e no qual os direitos fundamentais dos trabalhadores e trabalhadoras são respeitados (OIT, 2005, p. 17).

reorganizou e municipalizou a Escola Eugênia Anna dos Santos, criou a *home page* do ilê axé, implantou projetos de escolas profissionalizantes, promoveu reuniões entre as casas tradicionais de candomblé em torno de idéias contra o sincretismo, facilitou a produção de filmes e vídeos, publicou livros de sua autoria e com parcerias, entre muitas outras ações.

Siqueira (2006, p. 82) revela:

A Iyalorixá Maria Stella de Azevedo Santos realiza com seu trabalho, seu carisma, seu jeito emblemático de ser, uma teoria e uma prática do papel da liderança feminina na construção da Identidade Negra. Ela incorpora entre as dimensões da vida que assume a vida de uma liderança singular na diáspora africana resgatando suas raízes, suas origens, sua história comunitária de vida em frente a uma das comunidades que representa uma fonte da Ancestralidade Africana no Brasil, na Bahia.

Tal liderança feminina foi percebida e compreendida por Carneiro (1935, p. 96) quando, após pesquisar o tema, afirmou: “o candomblé é um ofício da mulher. Indicam-nos entre outras coisas a necessidade de cozinhar as comidas sagradas, de velar pelos altares, de enfeitar a casa por ocasião das festas, de superintender a educação”, sendo que nos terreiros mais antigos, somente a mulher pode participar do processo de eleição para o cargo supremo, porque o fator de ser mulher está associado ao poder que ela detém de procriar, gerar filhos e, assim, trazer os orixás ao mundo, facilitando-lhes a comunicação com os seres vivos – é sua função maior.

Neste espaço religioso, saber cozinhar e preparar as comidas sagradas são de extrema valia e estão associados ao poder feminino, como Vera reforça em sua fala:

A iyalorixá, a ebomi, a iaô, elas têm muito valor dentro da religião porque têm comidas que o homem não pode mexer nem fazer e isso dá uma auto-estima para a mulher muito grande. (...) Fazer a comida e dá-la para quem tem fome é uma característica do candomblé.

No candomblé de ketu, a cozinha é um dos espaços mais importantes de um terreiro, e a mulher responsável pelo preparo das comidas sagradas chama-se *iabassé*, aquela mãe que detém o segredo do cozimento dos alimentos consagrados aos orixás, mas não só: atua também “na feitura de chás, banhos, defumadores, beberagens, infusões e diversos tipos de alimento oferenda” (SANTOS, 1997, p. 106). Entre o fogo, seja do fogão moderno ou do tradicional fogão de lenha, o corpo e a tradição oral; muitos conhecimentos de ancestrais são trocados ou mesmo transmitidos dos mais velhos aos mais novos; é assim que a alquimia acontece da parte de quem sabe trabalhar seriamente com a energia dos alimentos

comungando com a energia dos próprios corpos presentes no espaço sagrado da cozinha.

Certeau (1997, p. 219) afirma que a culinária

[...]exige uma inteligência programadora: é preciso calcular com perícia o tempo de preparação de cozimento, intercalar as seqüências umas às outras, compor as sucessões dos pratos para atingir o grau de calor desejado no momento adequado. [...] A receptividade sensorial também intervém; mais que o tempo teórico do cozimento”.

É algo que exige da mulher que possui tal cargo concentração, organização, programação, determinação e muito amor ao orixá, porque nada acontece no candomblé de ketu sem a existência da comida e, para isso, a responsável por ela precisa prestar muita atenção aos tabus do corpo daquelas pessoas para as quais ela está cozinhando; precisa preparar cada comida, seguindo uma mística simbólica própria; atentar para o poder do axé “e da energia que emana dos diversos alimentos ou infusões trabalhados na alquimia das misturas que fazem parte do segredo do candomblé” (SANTOS, 1997, p. 106).

Quando Vera reforça o fato da distribuição da comida produzida no terreiro a quem tem fome, de fato é uma característica do candomblé de ketu, pois “há momentos, nas festas públicas, em que os filhos, amigos da casa e convidados participam de banquetes em homenagem aos orixás, com os olhos, os lábios, o corpo inteiro. Também não se pratica qualquer atividade no terreiro em que o corpo esteja mal alimentado” (idem, ibidem, p. 107).

Vera destaca o valor da mulher no candomblé também por conta da mulher negra ter preservado os conhecimentos ancestrais africanos, quando para o Brasil foram trazidas à força, seqüestradas pelos portugueses, mas com a firme convicção de reconstruir o culto aos orixás.

A mulher é valorizada dentro do culto porque quando a gente bate a cabeça no chão a batemos para nossa ancestralidade, mas quem começou o candomblé aqui no Brasil foram as mulheres, elas que vieram da África e tinham que dar continuidade para aquele povo e para as coisas que ficaram lá na África. Então as mulheres são as grandes guerreiras. O candomblé tem que valorizar muito a mulher, principalmente a mulher negra, a mulher negra não pode deixar cair, não pode deixar que desvalorizem a riqueza que ela tem nas mãos, e a mulher negra tem que dizer “eu sou de tal orixá” e deve falar com orgulho. Não estou discriminando nenhuma outra pessoa, não, mas foi a mulher negra que deu continuidade para o candomblé, para o orixá aqui no Brasil, então isso é um lugar que ninguém tira...

O tráfico de escravos nos séculos XVI e XVII, quando mulheres e homens negros de diversas nações (nagô, jeje, calabar, benin, mina etc.) foram trazidos à força ao Brasil, sendo tais nações, em solo africano, muitas vezes inimigas, favoreceu a criação do candomblé, que só existe no Brasil, e foi criado para resgatar “tradições, mantidas com tenacidade, e que lhes (aos africanos)deram força de continuar sendo eles mesmos, apesar dos preconceitos e do desprezo de que eram objeto suas religiões, além da obrigação de adotar a religião dos senhores” (VERGER, 2000, p. 24).

Aqui, a mulher exerce papel fundamental, motivo de valorização e respeito porque foram elas que mantiveram todos os conhecimentos ancestrais vivos, a fim de recriar o sentido de família perdido com o tráfico negreiro e, assim, “o candomblé torna-os membros de uma coletividade familiar, espiritual, para a qual são atavicamente preparados. Essa forma de organização social proporcionava-lhes uma segurança e uma estabilidade que nem sempre reencontraram em nossa civilização” (idem, ibidem, p. 24). Além disso, a função de pai ou mãe-de-santo ou babalorixá ou ialorixá “é exercida mais freqüentemente por uma mulher, sobretudo nos terreiros de nação ketu” (idem, ibidem, p. 25). Ele é, portanto, considerado um foga da resistência cultural dos povos africanos, no Brasil.

Landes (1967, p. 316) afirmou:

Foi nas religiões latino-americanas que as mulheres encontraram mais reconhecimento do seu próprio povo e dos senhores. Uma distinta sacerdotisa da Bahia chamou a cidade “a Roma Negra”, dada a sua autoridade cultural; foi aqui que as mulheres negras atingiram o auge de eminência e poder tanto sob a escravidão como após a emancipação.

Por séculos, esta mulher negra do candomblé tem merecido respeito, inclusive pelo trabalho social feito às autoridades locais que buscavam (e buscam) o poder.

Veja o que Vera traz à tona:

... uma Mãe Senhora quando ela ia fazer as coisas, conversar com o governador, com o presidente, dizer que o povo negro estava precisando disso e daquilo; Mãe Menininha do Gantois, que ganhou um espaço de um francês, mas foi com muita luta, foi trabalho que ela fez para aquele homem, por isso ela ganhou esse espaço que hoje é reconhecido em todo o mundo. E não eram trabalhos domésticos, era feitiço; ele tinha que conseguir uma coisa, ele usava aquela negra e dizia: “eu quero tirar aquela pessoa daquele lugar que eu quero para mim”, e ela fazia o feitiço e ele conseguia.

Aponta para o uso que autoridades, como governador ou presidente da república, podiam fazer dos feitiços que tais mulheres dominavam (e dominam), sendo que o pagamento a esses feitiços poderiam ocorrer, inclusive, com doações de terrenos, tudo com a finalidade de obterem os cargos políticos desejados para que pudessem exercer o poder.

O indicador de subjetividade presente nessas passagens é de que as mulheres negras do candomblé, no período da escravidão ou mesmo após, conquistaram notoriedade e poder por parte e sobre os senhores políticos, por meio de seus conhecimentos ancestrais de manipulação de energias, como forma de colocar aqueles por elas escolhidos no poder, a fim de obter ganhos e poder de reivindicação para atender às necessidades da população negra.

Eliana revela que é possível, na atualidade, encontrar mulheres negras valorosas, guerreiras como as entrevistadas, que não se cansaram de expor. Eliana, por exemplo, afirma:

Temos exemplos de mulheres contemporâneas que carregam essas tantas mulheres [orixás] dentro delas: eu, por exemplo, minha mãe biológica que é uma mulher guerreira, minha ialorixá, Sueli Carneiro, que é guerreira e que está na guerra e ela é de Ogum, mas como ela mesma diz, é apaixonada por todas as iabás, principalmente Iemanjá e Oxum.

Assim, Eliana aproxima mulheres atuais e comuns às mulheres-orixás, citando a própria mãe biológica, sua ialorixá, Sueli Carneiro, grande ativista do movimento de mulheres negras, fundadora, em São Paulo, do Geledés – Instituto da Mulher Negra – e autora de centenas de artigos sobre a questão racial brasileira, com enfoque na mulher negra. Acredita que estas mulheres, por deterem conhecimentos iniciáticos a respeito dos orixás, têm maiores condições de ser também heroínas.

Então, a mulher contemporânea no candomblé hoje, usa, se apropria muito mais da energia da casa de candomblé que ela frequenta, do orixá que ela tem na cabeça, para o seu cotidiano, para o seu dia-a-dia; ela leva para o seu trabalho, como você tá vendo aqui, ó [e mostra penas de galinha d'angola e penas de frangos] isso aqui é a primeira galinha d'angola que minha Oxum comeu, esse aqui é de um galo que meu Ogum comeu, aqui estão peninhas, eu me aproprio dessa minha energia, ela está aqui no meu local de trabalho. Se você vai na minha casa, ela vai estar na minha

casa, dentro da minha bolsa, eu sempre carrego alguma coisa ligada à minha energia, à minha Oxum. Então, eu me aproprio de tudo que o candomblé pode me oferecer e saio para a rua, para meu cotidiano, quer dizer: como é que eu enfrento minhas dificuldades. A primeira coisa que eu faço pela manhã é saudar Oxum, saudar meu orí, aí eu saio para a rua, aí eu faço o que tenho que fazer, mas eu me aproprio de todas as minhas energias, de tudo o que ela pode me oferecer para enfrentar o mundo aí fora que é cruel e desumano. É dessa forma.

O indicador de sentido subjetivo presente na forma de Eliana pensar em enfrentar as dificuldades de seu cotidiano pressupõe a presença dos orixás através de símbolos capazes de emanar, para o presente, energia do passado remoto e ancestral, objetos estes que foram resignificados numa cerimônia em que trouxe à tona esta energia. Pressupõe que a vida da mulher negra engloba, na vida cotidiana, os seus orixás capazes de empoderá-la para o enfrentamento das dificuldades e desumanidades pelas quais passa no cotidiano. Percebe-se que o uso cotidiano de objetos atávicos, como penas de frangos e galinhas, no caso de Eliana, são fundamentais para que ela não se esqueça de suas origens e do espaço que trouxe sua consciência ancestral à tona, bem como as funções que ocupa. Exercem, aqui, tais objetos, a função de manifestação de poderes sobrenaturais capazes de serem dinamizados a qualquer hora e em qualquer lugar, por mulheres que detêm tais conhecimentos, sendo capazes, assim, de fazer manifestar a força e o poder necessários para que controlem a própria vida e imponham o respeito diante dos demais. Idéia que Eliana continua a reforçar:

Mulheres negras que estão dentro do candomblé, nesse mundo que a gente vive, ela está mais preparada para tudo na vida, porque ela sabe que tem dentro dela uma outra mulher que é uma deusa, que acompanha todos os seus momentos na vida, independente da situação que você tá, do lugar que você tá, você pode dizer “Ora, yê, yê, Oxum. Ora, yê, yê, minha mãe. Me dê paz, prosperidade, discernimento no meu local de trabalho; me dê paciência para lidar com pessoas que têm dificuldades de relacionamento, me dê tranquilidade, me dê sabedoria para falar com as pessoas, me dê discernimento de compreender e ser compreendida”. Você tem esse poder de se relacionar com essa energia em qualquer momento da sua vida e que te traz o fortalecimento para encarar seu cotidiano. Você tá empoderada dessa mulher, e quando você tá empoderada, as pessoas percebem isso em você. Às vezes a pessoa chega para ter uma atitude com você e na hora que ela te olha, ela

pensa que não pode falar de qualquer forma com você, porque percebe que você é uma mulher forte e que irá revidar e direcionar uma palavra nas mesmas condições que eu estou falando com ela. Se é agressividade, a pessoa já se intimida, ela te respeita, não te trata como... é, eu acho que a discriminação racial existe, mas ela sabe que com você não dá para ir desse jeito, tem que ser com mais tranquilidade, com mais calma e te respeitar muito.

Vera demonstra esta forte presença do orixá na vida cotidiana, desta forma:

... a minha mãe Oxum nunca me abandonou, é aquele travesseiro que eu tenho que na hora das minhas lágrimas, eu pego força e falo: “é minha velha, é eu e você, ou a senhora”, mas a gente já é tão íntima “o que eu faço agora da vida?”. Oxum sempre me deu resposta, nunca me abandonou. Eu já estive em momentos de perigo e sentia a força daquela mulher; as coisas passavam, aconteciam e eu ficava surpresa. Orixá para mim é essa força. (...) Na Oxum eu tenho uma amiga, uma mãe, uma companheira; eu tenho no orixá tudo, a energia que preciso, até no momento de tristeza a água que escorre de meus olhos é a água de Oxum, meu corpo precisa dessa água.

A intimidade que Vera demonstra existir entre ela e Oxum é tamanha, primeiramente porque compartilha seus problemas pessoais e cotidianos com ela; em segundo lugar, porque a chama de *minha velha e você*. Além disso, Vera afirma ser íntima de sua mãe Oxum. Vera traz a heroína-orixá tão próxima dela que podemos desatentamente pensar que Vera está falando de uma amiga que está próxima fisicamente dela, chegando a fazer um paralelo de Oxum ser aquele travesseiro que acalenta na hora das lágrimas. Declara que já passou por situações de perigo em que sentiu a presença de Oxum que nunca a deixou desprotegida e sempre a tira das situações negativas.

A fala da avó de Vera reforça a mesma idéia de intimidade com o orixá:

Eu aprendi com minha avó: ela teve muito dinheiro e perdeu tudo porque meu avô tinha amante e minha avó não sabe ler nem escrever e assinou um documento onde ele passou todos os bens para a amante, e nós fomos morar numa favela e passamos as piores necessidades que as pessoas

possam imaginar, e eu sempre via e ouvia a minha avó louvando o orixá dela “oh, meu pai, hoje não tenho nada para comer” ou “oh, meu pai, agradeço que hoje eu tenho alguma coisa para comer”, “oh, meu pai, eu tô com dor”, “oh, meu pai, obrigado por me curar”, sempre assim, mas desde que ela tinha a riqueza dela, e isso ela me ensinou e eu já passei necessidade assim de não ter o que comer e eu sempre fui de Oxum.

As falas de Vera, de sua avó e de Eliana demonstram uma tamanha intimidade com o orixá, sendo capazes de trazer para o cotidiano sua energia sagrada e poderosa. As três mulheres conversam com seus orixás, falam sobre seus problemas pessoais da mesma forma como quem fala com amigos carnis, cujos corpos estão diante de seus olhos. Solicitam ao orixá que traga alimentos, que retire suas dores, que traga a cura, que traga a força necessária para que consigam sair das dificuldades que enfrentam na vida cotidiana. E agradecem pelas respostas dadas pelos orixás.

Siqueira (1998, p. 420) conta:

A jovem filha de Oxum, que foi eleita e aplaudida em sua capacidade de Oxum, pode no dia seguinte se encontrar fora do Terreiro, varrendo a rua, no mesmo bairro onde virou rainha! O que afirmará seu ponto de referência e sua segurança pessoal é a força que nela reside, após a partida de seu Orixá. Essa força se desdobra internamente nesta ambivalência de representações, varredora de rua, filha de Oxum e representação da Rainha Oxum. A jovem moça se transforma internamente, pouco a pouco, e esta mudança se realiza dia após dia, incorporando novos valores ao seu comportamento e, até mesmo, à sua aparência, o que se reflete em suas atitudes. Quem brincava de princesa acostumou na fantasia.

O indicador de sentido subjetivo novamente aponta para o empoderamento que a mulher negra atual pode ter, caso tenha conhecimento sobre sua ancestralidade africana e nobre, cuja energia feminina é de fundamental importância para que consiga se posicionar diante das pessoas, no mundo. Os orixás são amigos fiéis que nunca abandonam os seus familiares e que dão respostas positivas a todos os problemas. Transmitem segurança aos seus. Transmitem, aos poucos, a certeza de que a eles pertencem e de que são nobres. Paulatinamente, vão dotando suas filhas de valores capazes de modificar suas vidas para melhor, até que, por mais simples que seja a função desempenhada por elas, sintam-se empoderadas por carregarem e estarem ligadas eternamente pela nobreza. Os orixás têm ensinado uma grande lição às mulheres negras: a lição de que são rainhas.

Segundo Vera, os orixás respondem positivamente aos pedidos, mas isso não vem do nada: tais respostas surgem por meio de muito empenho, de muito trabalho e dedicação da filha ou do filho de orixá, justamente porque:

... orixá é movimento, ele dá isso para a gente. É a busca, é a luta para conseguir, porque orixá não fala para eu ficar sentada que ele vai me dar comida, não; ele me dá forças todos os dias para eu abrir meus olhos e ver o mundo e ir atrás, e isso eu aprendi muito com minha avó, é um aprendizado de avó mesmo, porque ela passou muita necessidade e eu nunca ouvi ela falar algo contra o orixá dela. Ela pode ter um banquete e a primeira pessoa que ela agradece “oh, Ogum, meu pai, obrigado”. Isso eu não vejo em outras religiões, porque hoje as pessoas buscam religião como se fosse um remédio, passa aquela dor, esqueceu.

Por intermédio da fala de Vera, percebe-se que o orixá dota seus filhos das mesmas forças que o compõem: se orixá é movimento, ele dará a seus filhos as condições de se movimentarem; orixá ensina seus filhos a lutarem pelo que desejam, pela comida que coloca em suas bocas todos os dias; orixá ensina seus filhos a enxergarem o mundo, tendo forças para enfrentá-lo. É o orixá quem ajuda seus filhos a subsistirem no dia-a-dia e a ele seus filhos devem sempre render homenagens, agradecê-lo.

Siqueira (1998, p. 419) continua:

Se, por um lado, a pessoa é estimulada por sua semelhança com o Orixá – pois ela se transforma em Orixá quando ela “vira o santo” -, por outro lado, é seu trabalho na comunidade, sua participação no Terreiro e sua maneira origina de se inspirar em seus ancestrais que lhe ajudam a se desenvolver como pessoa humana, com a consciência de estar integrada a um grupo social que lhe dá referência. Na realidade, o Terreiro incentiva o indivíduo a afirmar-se, mesmo se, em sua imaginação, são os Orixás que dinamizam tudo.

Vera retoma:

Então eu acho que todas as mulheres tinham que se basear nas propostas das orixás femininas. (Ebomi Vera d'Oxum)

Pois é dessa forma, baseando-se nas propostas das orixás femininas, que Vera e Eliana acreditam no empoderamento das mulheres, em geral, e das mulheres negras, especificamente. O segredo está no fato de as filhas de orixás trazerem, para o cotidiano, suas relações amistosas e de cumplicidade existente entre elas e os orixás. É assim que os orixás gostam e desejam que tal relação aconteça: a partir de muita cumplicidade e que eles façam

parte, de fato, da vida cotidiana de seus filhos. Este é o indicador de sentido subjetivo: o de que uma mulher na atualidade só pode ter seu valor reconhecido e sentir-se empoderada, se fizer uso da amizade, de toda a intimidade com o orixá, que é seu parente mais antigo. Esta é a vontade dos orixás: estar na companhia de seus filhos e que seus filhos façam deles amigos sempre presentes e necessários em suas vidas.

E Vera finaliza:

A vida é assim, a gente vai sofrendo os preconceitos, mas todo o dia eu tenho uma deusa, eu me identifico com ela, eu olho para o espelho e às vezes eu estou um bagaço, mas penso que devo ficar linda e vou lavar a louça com meus anéis. Sou linda, maravilhosa, e quando saio na rua, sou mais poderosa ainda porque eu tenho um orixá na minha cabeça, porque eu me identifico com uma deusa que passou também por muitos preconceitos, uma deusa que hoje é chamada de demônio pelas bocas dos ignorantes, mas para mim ela é uma deusa, a deusa que eu preciso do líquido, da água, que todo dia tenho que tomar, é a força, a energia que eu preciso para sobreviver, e eu tenho certeza de que se não fosse essa identificação com Oxum, eu seria mais uma doidinha, sem saber de onde vim, o que faço ou para onde vou. Eu sei que vim de um povo negro, sei que sou negra, sei que tenho orgulho disso, para onde vou com certeza vai ser para África, porque lá está meu povo, minhas raízes, meus orixás. Eu cultuo eles aqui, mas eu vou voltar para lá, para minhas raízes. Sou negra e tenho orgulho de ser negra, não posso me orgulhar do que não sou.

4.4. As Subjetividades de Eliana e Vera: Impactos em Relação à Educação Formal e a Criança Negra

Atualmente, o currículo tem recebido atenção especial por parte dos profissionais da Educação, uma vez que os problemas da modernidade têm trazido à tona assuntos polêmicos que precisam ser discutidos com o público escolar. Uma das finalidades do currículo é “preparar os(as) alunos(as) para serem cidadãos(ãs) ativos(as) e críticos(as), membros solidários e democráticos de uma sociedade solidária e democrática” (SANTOMÉ, 1995, p. 159).

Assim, Cordeiro (2007, p. 19) afirma:

Neste contexto, um dos temas ou problemas mais evidentes é o de como lidar com a heterogeneidade dos alunos que freqüentam as escolas públicas; essa heterogeneidade se manifesta por meio de diferentes origens regionais, variantes lingüísticas, modelos de família, práticas de socialização primária, afinidades culturais e étnicas, perspectivas de vida, expectativas sobre o papel da escola e relações com o conhecimento escolar e com a cultura em geral.

Oliveira (2007, p. 143) vai direto ao ponto da questão racial na escola:

O corpo é um desafio político. [...] Nesse sentido, não devemos perder o foco: se o poder exerce ação sobre os corpos em geral, que forma de poder é exercida sobre os corpos das crianças negras?

A preocupação de ambos os autores com a diversidade e a questão da criança negra na escola, respectivamente, não é em vão, porque se junta com a preocupação de Eliana e Vera. Ambas trouxeram à baila o fato de terem, enquanto mulheres negras pertencentes ao candomblé de ketu e ativistas do movimento de mulheres negras paulistano, o que falar aos profissionais da educação:

Se eu tivesse a oportunidade de trabalhar isso com os educadores... (Ebomi Eliana d'Oxum)

Os educadores precisam saber que... (Ebomi Vera d'Oxum)

E o que as entrevistadas falam aos profissionais da educação tem a ver, para além da metodologia do trabalho escolar, com o respeito à dignidade e à vida humana, como aponta Vera:

*Os educadores precisam saber que aquela menina negra que está em sala de aula tem todo um conhecimento, tem todo um axé, é um povo de quem tiraram tudo, sua cultura, família, seu modo de pensar e viver, mais a sua fé, seu jeito de viver, de ser, mas o tom da pele ninguém tira, e isso tem que ser respeitado, porque tudo tiraram da gente; mas o orgulho que muitas vezes entregamos nossos filhos nas mãos de outra pessoa (a professora), é necessário devolver esse orgulho para a criança e diga a ela que **tem cultura, povo, religião, família, veio da África, mas não é mais nem menos que ninguém e sim um ser humano**, e a partir do momento que as pessoas olharem para outras como pessoas, sendo negra, branca, loira ou japonesa, olhe como uma pessoa e **atrás de uma pessoa tem um monte de coisas: tem a cultura, seu jeito de ser, mas a gente não pode deixar ser discriminado ou valer menos que outro pelo tom da pele.** (...) *Eu acho que os educadores têm que**

aprender sobre a cultura, a religião do povo negro, para poder transmitir. São poucos que têm. Se falar da mitologia grega ou romana todo mundo sabe. Se falar da mitologia africana, aí você é racista, preconceituosa e é só contar uma história direito, é só isso que eu quero.

Nessas passagens, o indicador de sentido subjetivo presente é que os profissionais da educação desconhecem a realidade da população negra no país, quando Vera afirma “os educadores precisam saber”. De acordo com seu raciocínio, aponta a necessidade de estes profissionais ouvirem as vozes das pessoas que compõem a comunidade escolar, entendendo tal comunidade composta não só pelas alunas e alunos, profissionais da secretaria, merendeiras, equipe de limpeza, coordenadoras(es) pedagógicas(os), equipe da secretaria da educação, mas também os pais, as mães, enfim, moradores do entorno da escola, o que a incluiria, já que afirmou ter o que dizer aos profissionais da educação.

As idéias de Vera pressupõem uma concepção progressista-libertadora de educação e testemunham a importância do pensamento freireano, apontando a ação transformadora da escola num enfoque à educação popular, fazendo dela “um espaço de debate de idéias, de tomada de decisões, de construção do conhecimento, de sistematização de experiências, enfim, um centro de participação popular na construção da cultura” (FREITAS, 1999, p. 31).

A escola, como um centro de participação popular, então, na visão de Vera, deve contemplar temas voltados para as relações étnico-raciais, onde seriam divulgadas informações que privilegiariam a história da África e o valor dos afro-brasileiros, reconhecendo suas humanidades e idiosincrasias, afinal, mulheres e homens negros fazem parte de “*um povo de quem tiraram tudo, sua cultura, família, seu modo de pensar e viver, mais a sua fé, seu jeito de viver, de ser, mas o tom da pele ninguém tira*”. Discutir as relações étnico-raciais não tem sido fácil em se tratando da realidade brasileira, pois é um tema considerado polêmico e complexo e o indicador de sentido subjetivo que aparece aqui diz respeito, também, de acordo com Cavalleiro (s/d, p. 98):

[...] a ausência de um questionamento crítico por parte das profissionais da escola sobre a presença de crianças negras no cotidiano escolar. Esse fato, além de confirmar o despreparo das educadoras para se relacionarem com os alunos negros, evidencia, também, seu desinteresse em incluí-los positivamente na vida escolar. Interagem com eles diariamente, mas não se preocupam em conhecer suas especificidades e necessidades.

A fala de Vera reforça a idéia de que é preciso os profissionais da educação ampliarem suas visões de mundo, reconhecendo a história do povo negro brasileiro, como foi que ela se deu, ouvirem versões diferentes das histórias que foram normalizadas, e quais as

subjetividades do grupo, afinal, Freire (1980, p. 87) afirma que

A realidade, tal como ela é sentida, não corresponde à realidade objetivamente vivida, mas à realidade na qual o homem alienado imagina que se encontra. Este pensamento não é um instrumento válido, nem na realidade objetiva, à qual o alienado não está ligado enquanto sujeito pensante, nem na realidade imaginada e esperada.

Eliana também tem contribuições para compartilhar com os profissionais da educação:

Se eu tivesse a oportunidade de trabalhar isso com os educadores, eu acho que uma das primeiras coisas que eu trabalharia seria a questão dessas deusas que são mulheres e o quanto elas são bonitas, fortes e poderosas. Trazer para dentro da sala de aula a mitologia de cada uma delas e trabalhar com o grupo, a identificação dessas meninas com cada uma dessas mulheres poderosas e, através disso, buscar resgatar essa identidade que todas nós temos. (...) trabalhar esse resgate, a auto-estima, a valorização e a respeitabilidade, porque existe dentro do candomblé... dentro do mito de cada uma dessas mulheres existe sempre um mito que está ligado ao respeito, à dignidade; que tá ligado à beleza; que tá ligado aos poderes da natureza.

Nessa passagem, o indicador de sentido subjetivo presente na fala de Eliana diz respeito à ausência de um trabalho escolar pautado nas relações étnico-raciais por parte dos profissionais da educação, uma vez que aponta a necessidade de ser trabalhada a “*identificação dessas meninas com cada uma dessas mulheres poderosas [deusas-orixás]*”. O que está em voga, aqui, é a questão central da identificação; o resgate da identidade e da auto-estima da criança negra parte, segundo ela, do desenvolvimento de um trabalho de identificação, positiva, dessas meninas negras com personalidades negras igualmente “*bonitas, fortes e poderosas*”, presentes na mitologia africana e afro-brasileira. Eliana deixa transparecer, tal como Vera, que os profissionais da educação não trabalham nessa perspectiva.

A identificação ocupa lugar de honra para Eliana porque sabe que ao negro, da mesma forma que Cavalleiro (s/d, p. 98-99) também sabe:

[...] estão reservados, na sociedade, papel e lugar inferiores, pode-se afirmar que essa linguagem o condiciona ao fracasso, à submissão e ao medo, visto que parte das experiências vividas na escola é marcada por humilhações. Isso leva os alunos negros a experimentarem o desejo, impossível, de tornarem-se brancos e eliminarem, assim, a cor indesejável, característica mais perceptível do estigma de sua inferioridade.

Seja uma educação das relações étnico-raciais pautada no reconhecimento das idiossincrasias da população negra ou na necessidade de identificá-la com personalidades positivas, o indicador de sentido subjetivo presente nas falas das entrevistadas relaciona-se com o processo de conscientização que, de acordo com Freire (1980), significa “tomar posse da realidade” (p. 29). Nesse sentido, as entrevistas sugerem que os profissionais da educação estão fora da realidade, em se tratando do tema relações étnico-raciais no Brasil, e este é um aspecto que dificulta o trabalho escolar em prol da transformação da sociedade racista em que se vive, impede seu desvelo e mascara os fatos.

As entrevistadas não expõem apenas suas impressões a respeito de como percebem as visões que os profissionais da educação possuem (ou não) sobre a questão racial na escola: contribuem, também, com as questões metodológicas.

Metodologia significa, na origem do termo, “estudo dos caminhos, dos instrumentos usados para se fazer ciência [...] ou a produzir técnicas de tratamento da realidade, ou a discutir abordagens teórico-práticas” (DEMO, 1995, p.11-13).

Em sala de aula, profissionais da educação fazem uso de metodologias, técnicas, procedimentos que surgem como possibilidades de desenvolvimento do fazer pedagógico; isto é, a professora tem um objetivo a ser desenvolvido com a turma, mas para que tal objetivo seja atingido, deverá fazer uso de estratégias diretamente ligadas a um método que, conseqüentemente, estão ligados à forma com que a professora pensa o mundo em que vive, enfim, sua concepção ideológica. Um exemplo disso é que, numa visão tradicional de ensino, privilegia-se a figura do profissional de educação; numa visão contemporânea de ensino, privilegia-se a relação entre estudantes e professores. No primeiro exemplo, pode ser revelada uma visão individualista que hierarquiza e coloca uma pessoa no topo da pirâmide; no segundo, pode ser revelada uma visão coletiva que democratiza e coloca as pessoas, todas elas, no topo da pirâmide.

As falas das entrevistadas apresentam sugestões metodológicas, estratégias que visam ao empoderamento das crianças negras que ocupam os bancos escolares. Eliana afirma:

Então, eu buscaria sempre trabalhar trazendo a mitologia e a diversidade. O que significa isso? No candomblé, a gente tá muito ligada à água, à terra e à folha; a gente não pega uma folha a mais do que precisa; a gente trabalha com a terra porque é lá que plantamos o que nós vamos comer, e na água está a fertilidade dos peixes, a gente se alimenta, dá a fertilidade às plantas, você rega as plantas. Trabalhar com esses elementos da natureza fazendo a transversalidade com as

religiões de matriz africana, porque, na realidade, a nossa religião é a única que respeita todos os processos da natureza: a gente alimenta a terra antes de tirar dela o que come; então isso é uma das maiores representações de força. A gente só tira da terra o que a gente vai precisar, a gente não tira a mais. Tem todo um processo de hierarquia dentro do candomblé, você é uma ekedi, tem um cargo e é respeitada por isso; se você é iaô, deve respeitar os mais velhos; você só passa a ser ebomi após sete anos de santo, quando você já está aprendendo a ver as coisas de forma diferente, está em fase de crescimento. Mas tem sempre ebomis que são mais velhas do que você numa casa, então você deve respeito a ela, ao ogan.

O indicador de sentido subjetivo presente na fala de Eliana aponta para o fato de o candomblé ser fonte de informações que possibilitam, aos profissionais da educação, o uso de estratégias metodológicas para o trabalho docente voltado para a diversidade, natureza e hierarquia, a partir da mitologia. Isto porque, de acordo com a entrevistada, a mitologia presente no candomblé retrata o sujeito *“muito ligado à água, à terra e à folha; a gente não pega uma folha a mais do que precisa; a gente trabalha com a terra porque é lá que plantamos o que nós vamos comer, e na água está a fertilidade dos peixes, a gente se alimenta, dá a fertilidade às plantas, você rega as plantas”*.

A visão que Eliana nos traz da forma como o candomblé retrata as pessoas e a natureza pressupõe uma ligação de profundo respeito entre elas, uma vez que as pessoas do candomblé *“não pegam uma folha a mais do que precisa”*. Entende-se, aqui, a existência de uma reciprocidade natural entre pessoas e natureza, uma vez que estão interligadas, uma forma de expressão ajuda a outra, já que *“a gente trabalha com a terra porque é lá que plantamos o que nós vamos comer (...) a gente se alimenta, dá a fertilidade às plantas, você rega as plantas”*. O indicador de sentido subjetivo presente é de que existe uma grande interligação entre pessoas e natureza, uma vez que ambos são seres vivos.

Erny apud Ribeiro (1996) refere-se ao universo africano fazendo referência a uma teia de aranha, declarando que *“não se pode tocar o menor de seus elementos sem fazer vibrar o conjunto. Tudo está ligado a tudo, solidária cada parte do todo. Tudo contribui para formar uma unidade”* (p. 41). Ribeiro (1996) complementa tal afirmação dizendo que *“a árvore abatida desnecessariamente e outros atos de crueldade contra o mundo mineral, vegetal ou animal constituem agressão contra si mesmo”* (p. 41). Ambos os autores estabelecem a interligação entre os três mundos como referencial de vida na lógica africana; Eliana nos

mostra que tal lógica está presente no candomblé de ketu, religião brasileira que se mantém fiel aos referenciais africanos.

Desta forma, Eliana traz como indicador de sentido subjetivo o motivo pelo qual os profissionais de educação devem abrir-se aos conhecimentos sobre o negro brasileiro, a sua cultura, a cultura presente no candomblé e idiossincrasias: porque, no candomblé, poderão descobrir formas interligadas ou interconectadas de se relacionar com os mundos da natureza – mineral, vegetal e animal – no momento em que este tema tem ganhado espaço central nas discussões sobre os impactos da redução das árvores no planeta, do efeito estufa e da camada de ozônio.

Botelho (2007, p. 1), em relação a este ponto, é enfática:

A educação planetária ou ambiental sempre foi praticada pelo “*povo de santo*” – seguidores e seguidoras dos orixás. As cosmovisões africana e afro-brasileira identificam os orixás com a natureza, é natural que nos candomblés aprenda-se a preservar a natureza, tornando cada casa de candomblé um pólo de resistência aos descuidos e a falta de preservação do planeta, habitat de todos os seres vivos. O candomblé oferece subsídios para o desenvolvimento da consciência ecológica a partir da lógica dos orixás.

Eliana também aponta para a necessidade de se respeitar os mais velhos quando trata do tema hierarquia – “*se você é iaô deve respeitar os mais velhos*”. Fica subentendido que existe uma escala de valor no candomblé, onde os mais novos devem respeitos aos mais velhos. Fica implícito, então, o valor que o candomblé dispensa aos mais velhos, uma vez que são eles os detentores dos segredos fundamentais para o equilíbrio físico e espiritual daquele espaço sócio-religioso.

Sodré (1988) afirma que o segredo está ligado à hierarquia onde os mais velhos podem compartilhá-los com os mais novos, em termos de iniciação. Tal reconhecimento coloca as pessoas mais velhas como ativas, porque guardar, manter os segredos ativos na memória lembrando-se deles é exercer uma função social, em que pode ser verificada “a referência familiar e cultural” (BOSI, 1994, p. 60). Eis o valor imprescindível dos mais velhos: manter vivas as tradições guardadas como segredos e compartilhadas com aqueles mais novos em condições de recebê-los.

Eliana ainda traz informações sobre o valor de se considerar a diversidade. A diversidade, então, a partir da fala de Eliana, é contemplar as diferenças entre todos os seres, idéia esta que não envolve apenas as pessoas, mas vai além: envolve também a vegetação, os animais, os minerais, e respeitá-las porque estão interligadas e por todos esses elementos possuem axé ou energia vital, isto é, força invisível e poderosa que todas as pessoas ou coisas possuem, mas que “não aparece espontaneamente: deve ser transmitida” (SANTOS,

1986, p. 39). O axé está contido nas substâncias essenciais de cada ser e, de acordo com a autora, está agrupado em três categorias: sangue vermelho, sangue branco e sangue preto. Um exemplo:

O sangue vermelho compreende: a) o do reino animal: corrimento menstrual, sangue humano ou animal; b) o do reino vegetal: o *epo*, azeite de dendê, o *osùn*, pó vermelho extraído do *Pterocarpus Erinacesses*, o mel, sangue das flores; c) do reino mineral: cobre, bronze etc. (idem, ibidem, p. 41).

A autora faz o mesmo exemplificando os tipos de sangue branco e preto, classificando-os a partir dos reinos animal, vegetal e mineral. De qualquer forma, o que Eliana pode querer destacar, ainda que de forma subjetiva, é a necessidade de se respeitar todos e quaisquer elementos da natureza, porque todos detêm o axé, a energia vital com poder de realização, apesar de poder não durar para sempre.

Vera defende a educação pautada numa estratégia metodológica que privilegie a conscientização, o resgate do sentido de ser uma professora, um professor.

A estratégia é o educador perceber que precisa lutar por uma vida, nunca desistir, e isso é através de mostrar o valor do povo negro, de sua cultura, seus deuses, sua linhagem real, sua vida, e isso tem que ser respeitado numa sala de aula. (...) O professor tem que pensar “eu sou um instrumento seu, eu posso te transformar, mas você também tem que se transformar valorizando o que você tem – sua cor, seu cabelo, seu jeito de ser, sua cultura, sua religião. (...) O professor precisa incentivar a criança negra não parar, lutar.

A visão que Vera traz tem um indicador de sentido subjetivo, que é a necessidade de os profissionais da educação tornarem-se humanistas, sendo capazes de olhar para seus alunos negros reconhecendo e respeitando suas humanidades que passam pelo campo da cultura, da linhagem real e da vida cotidiana. Traz a idéia de que a professora e o professor devem se colocar à disposição dos alunos porque são meros instrumentos que têm a função de afirmar para a criança negra que são seres humanos, merecem ser tratados com respeito; enfim, orientá-las ao empoderamento.

É fundamental destacar Vera quando afirma que o professor tem de pensar:

... eu sou um instrumento seu [da aluna, do aluno], eu posso te transformar, mas você também tem que se transformar valorizando o que você tem, sua cor, seu cabelo, seu jeito de ser, sua cultura, sua religião.

Nesse trecho, Vera reafirma a interligação entre as partes: professora(s)/professor(es) estão ligados às alunas e alunos, e vice-versa. O profissional da educação desempenhando seu papel, que é o de incentivar alunas e alunos negros a se transformarem por meio da valorização de seus traços culturais, e alunas e alunos negros se empenhando em concretizar esta transformação pessoal, valorizando as contribuições do povo negro e sua auto-imagem. Mostra, num indicador de sentido subjetivo, que o empoderamento dos estudantes negros se dá através de um processo de mão dupla, mas que sabiamente revela que tal processo de afirmação positiva só pode ser concretizado se eles, enquanto oprimidos, perceberem que somente eles “podem libertar os seus opressores, libertando-se a si mesmos” (FREIRE, 1980, p. 59). A professora e o professor podem ser os motivadores para que mudanças significativas aconteçam em relação à auto-estima das alunas e alunos negros em sala de aula; contudo, alunas e alunos negros em sala de aula também podem ser os motivadores para que mudanças significativas aconteçam em relação ao investimento intelectual nas temáticas voltadas para as relações étnico-raciais na educação, favorecendo a entrada do *novo*, mas esse novo “nunca pode ser um projeto apenas pessoal, individualista” (MEDINA, 1991, p. 61), precisa ser um projeto coletivo e solidário. Vera revela o desejo subjetivo, enfim, de ver os profissionais da educação, alunas e alunos, num processo de respeito mútuo e libertação, dentro de uma lógica que os interliga e que favorece a coletividade e a solidariedade.

Eliana reforça sua convicção a respeito do uso em sala de aula de uma estratégia metodológica centrada na mitologia afro-brasileira, que valoriza o corpo e a corporeidade através da dança:

Dentro da mitologia você tem vários processos educacionais que podem ser adotados pela escola. A dança seria outra coisa bem legal, porque como ela está ligada automaticamente ao corpo, ela faz a correção da postura, e quando você dança para os orixás, quando você ouve o som dos atabaques, automaticamente seu corpo já vai esquentando, você tem uma movimentação que vai deixando seu corpo mais leve, mais solto, com maior liberdade no movimento; você vai percebendo que o seu corpo está se entregando àquele batuque, toque, e isso faz com que o seu corpo vá crescendo, que sua postura mude, que você saia daquele processo de encolhimento e que você se ponha em pé para o mundo e de uma maneira positiva, digna. A dança tem esse poder, e o toque africano, ketu, de Angola, você movimenta o corpo e traz a auto-estima. Imagina você pegar uma

menina negra na sala de aula, dar uma referência para ela de Oxum, de Iansã, de Iemanjá, e você explicar, ensinar para ela, como se dança para Oxum ou para Iemanjá e ela poder se identificar com uma deusa negra tão bonita, poderosa, cheia de energia; quer dizer, isso muda a postura da menina, isso valoriza, resgata, mexe com a auto-estima dela, empodera ela para enfrentar os processos de discriminação que a gente sabe que tem dentro do cotidiano escolar, porque ela só tem uma referência que é da mulher escrava. Então quer dizer, a menina poderá ser capaz de dizer “olha, minha história não é só de escravidão, não é só de apanhar de chicote, não é só ficar na lavoura, não é só de ficar sendo escrava dentro de um engenho: eu tenho uma outra história que está relacionada a poder também, que tá relacionada à beleza, que tá relacionada a uma religião e que tem uma forma e sentido, quer dizer, é uma outra coisa. Ela não vai ficar envergonhada na sala de aula quando se senta e a professora fica falando que os negros eram escravos; não, “nós fomos outras coisas também”, e a transformação no ambiente escolar eu acho que vem daí, começar a falar outras histórias que não sejam as que aprendemos até hoje nas escolas e que favoreçam a diversidade.

Eliana aponta, como possibilidade, o ensino da *Dança Mítica dos Orixás*, especificamente das orixás femininas, ao som do atabaque, como forma de trabalhar a postura; afinal, de acordo com a entrevistada, “quando você dança para os orixás, vai percebendo que o seu corpo está se entregando àquele batuque, toque, e isso faz com que o seu corpo vá crescendo, que sua postura mude, que você saia daquele processo de encolhimento e que você se ponha em pé para o mundo e de uma maneira positiva, digna, afinal “o movimento do corpo é um traço cultura, expressa uma percepção do mundo e da natureza, é um componente filosófico” (CUNHA JR., 1992, p. 142); mas também como forma de trabalhar a auto-estima, como Eliana mesma diz que “a dança tem esse poder, e o toque africano, ketu, de Angola, você movimenta o corpo e traz a auto-estima”. Aqui, o indicador do sentido subjetivo presente está ligado à idéia de que os profissionais da educação devem saber que o corpo da aluna e do aluno negro apresenta dificuldades em ocupar espaços, uma vez que a repressão existente na sociedade brasileira em relação a seu grupo étnico atinge diretamente seus corpos, a distribuição espacial deles e o desenvolvimento de uma corporeidade saudável. Neste sentido, a busca da dança dentro de um referencial afro-brasileiro desperta a possibilidade de apresentarem maior desenvoltura, criatividade e

liberdade corporal, por conta do toque africano.

A partir da dança, o conhecimento sobre a história do negro que privilegia o processo de dominação e escravidão vai sendo desconstruído; porque novas informações positivas e de libertação vão sendo construídas, tendo como referências a nobreza das orixás femininas, suas guerras vencidas, histórias de princesas e rainhas, da linhagem real. Afinal, de acordo com Cunha Jr. (1992, p. 141):

[...] a ginga e a dança, são escritas, como expressões culturais, parte do fazer diário e concentram a sistematização de mensagens que hoje temos dificuldades em compreender. Podem tratar-se de códigos aperfeiçoados e sistematizados num passado distante e hoje contradições perdidas no nosso conceito de leitura de outras racionalidades.

Eliana continua dizendo *“imagina você **pegar uma menina negra na sala de aula, dar uma referência para ela de Oxum, de Iansã, de Iemanjá, e você explicar, ensinar para ela como se dança para Oxum ou para Iemanjá e ela poder se identificar com uma deusa negra tão bonita, poderosa, cheia de energia (...) isso valoriza, resgata, mexe com a auto-estima dela, empodera ela para enfrentar os processos de discriminação que a gente sabe que tem dentro do cotidiano escolar (...)**”*. Aqui, verifica-se o indicador de sentido subjetivo apontando para a possibilidade de a *Dança Mítica das Orixás Femininas*, empoderar a menina negra que está em sala de aula, isto através da dança e das referências contidas nos mitos e histórias destas orixás femininas. A partir daí, a identificação com mulheres negras, bonitas, poderosas e repletas de energia poderá empoderar as meninas negras presentes nas salas de aula. Tal dança insere-se no quadro geral da dança afro-brasileira e revela: “o desejo de romper padrões hegemônicos difundidos [...]. Isso significa a organização de idéias, estudos, metodologias e procedimentos orientadores capazes de construir conhecimentos possíveis de serem decodificados” (CONRADO, 2006, p. 39).

Na *Dança Mítica dos Orixás*, o mito é transformado em rito por meio de movimentos estético-gestuais por intermédio da dança, a fim de trazer imagens concretas de um passado épico de lutas, de vitórias, enfim, cenas do cotidiano vivido por cada orixá, compartilhadas e revividas num momento do tempo presente, pelos seus descendentes. O mito ritualizado, no candomblé de ketu, é extremamente importante, talvez porque, como afirma Rivière (1997, p. 16), “é indispensável para recriar periodicamente, isto é, para renovar ou refazer a identidade, a personalidade, *l'être moral*, do grupo e da sociedade”.

Um exemplo do mito ritualizado presente no candomblé de ketu pode ser percebido quando Oxum, rainha das águas doces dança: revive ela os movimentos suaves das águas calmas dos rios; também pode ser percebido quando Oxóssi, o grande caçador, dança: revive ele os movimentos bem definidos de caçador em busca de sua presa ou o momento em que

acerta o animal.

O rito então, de acordo com Rivière (1997, p. 30), deve ser considerado:

[...] conjunto de condutas individuais ou coletivas, relativamente codificadas, com um suporte corporal (verbal, gestual, ou de postura), com caráter mais ou menos repetitivo e forte carga simbólica para seus atores e, habitualmente, para suas testemunhas, baseadas em uma adesão mental eventualmente não conscientizada.

A dança dos orixás é ritualizada porque é mítica, mas o contrário também vale. Ela é ritualizada porque se apresenta em *atos coreográficos* que procuram retratar, a partir dos mitos transmitidos de geração em geração, a originalidade dos movimentos propostos por cada orixá, tendo como base a vida cotidiana que cada um deles levava. Cada ato coreográfico reconta um trecho da história de vida do orixá, agora com toda a carga emocional proporcionada pelo reencontro entre ancestral e descendente, recontada por ele mesmo.

Assim, o orixá Oxóssi poderá contar, em seu primeiro ato coreográfico, ao se apresentar no salão, como caminhou pela Terra em passos firmes e seguros, como ele se orgulhou por ser rei caminhando com galhardia; em seu segundo ato, poderá mostrar todos os seus dotes como caçador e como ele procurava sua presa; em seu terceiro ato, poderá revelar toda a sua destreza em caçar um animal, lançar a flecha e acertá-la, sem titubear. O conjunto dos atos coreográficos, apresentados por cada orixá, remonta sua saga na Terra e mantém relação com a ordem, porque jamais Oxóssi mostrará primeiro a sua flecha certa, sem antes caminhar portentoso pelo salão, a fim de apresentar-se, isto porque a dança mítica ritualizada segue uma evolução natural acompanhada pelo aumento da intensidade dos ritmos e toques dos atabaques. Tudo deve seguir, detalhadamente, as regras criadas pelos próprios orixás e preservadas pelas sacerdotisas e sacerdotes das casas de axé.

A Dança Mítica dos Orixás é o mito transformado em rito, o que pressupõe ação compartilhada. Não teria lógica o orixá vir para dançar sem que houvesse a presença de outras pessoas para acompanhá-lo e apreender o que ele tem a ensinar, sem que ele pudesse trocar energia e se socializar mítica e ritualisticamente, porque o objetivo essencial do rito é “levar os seres e as coisas a se comunicarem entre si, segundo regras codificadas” (idem, ibidem, p. 83). A dança, então, como possibilidade corpóreo-gestual, aparece, no candomblé de ketu, como um instrumento facilitador desta comunicação entre seres que não falam, fluentemente, a mesma língua, mas se exprimem pelas posturas, gestos e posições. Assim, a eficácia desta comunicação entre gerações e seres reside na corporeidade mítica resgatada, a partir do efeito que a imposição das mensagens que rito, não só propõe, como produz.

Os resíduos da corporeidade do orixá (manifestada ou não) que pode ficar no seu descendente pode trazer, ao movimento do corpo negro, uma memória corporal atípica e,

neste sentido, é válido atentar para o que nos diz Cunha Jr. (1992, p. 141) em relação ao corpo negro, que “tem impresso mensagens históricas, trata-se de um amplo livro que não tem tido a devida leitura e nem sido dada a devida importância”.

Assim, quando Eliana imagina uma professora pegando uma aluna negra em sala de aula, “*dar uma referência para ela de Oxum (...) ensinar para ela como se dança para Oxum (...) e ela poder se identificar com uma deusa negra tão bonita, poderosa, cheia de energia (...) empodera ela para enfrentar os processos de discriminação que a gente sabe que tem dentro do cotidiano escolar*”, é a possibilidade real de uma pessoa comum entrar em contato, a partir do mito e do rito, com uma experiência corporal ensinada pelas próprias ancestrais africanas, o que guarda possibilidades pedagógicas infinitas e se apresentam como formas de re-significar os usos e sentidos dos próprios corpos, desenvolver uma corporeidade que não exclui a matriz e contribuições africanas e reelaborar o corpo e a corporeidade afro-brasileira. Talvez sejam estas as possibilidades que aparecem como indicador de sentido subjetivo na fala de Eliana, capaz de libertar e empoderar jovens negras, afinal “todo o processo de libertação deve necessariamente passar pelo corpo-libidinal, fonte do desejo, que pela solidariedade radical, conquista as transformações sociais concretas (MEDINA, 1991, p. 71). Tal solidariedade radical, no caso desta pesquisa, poderá ser exercida pelas professoras e professores em relação à aluna negra, ao revelarem à aluna e ao aluno negros o corpo como chave para experimentar o mundo e para refletir sobre experiências cósmicas, levando-se em consideração que este corpo “é um corpo violado pelas condições histórico-culturais e concretas” (idem, ibidem, p. 83) e que “as *courças musculares* vão surgindo, segundo as características socialmente impostas às pessoas” (idem, ibidem, p. 82), o que resulta no que o autor chama de corpo-marginal e abrange os milhares de corpos das pessoas excluídas de bens materiais e culturais gerados pelo sistema capitalista. Se não é deste corpo-marginal que estamos falando desde o início desta pesquisa, de que outro corpo seria?

Vera, afirma:

A história do negro no Brasil é dizer que o negro foi escravo, que serve para limpar as sujeiras dos brancos, que não sabe pensar, falar, fazer nada a não ser aquilo que mande e a partir do momento que o educador tem consciência, porque é preciso consciência para transformar. Ele pode dizer “você não é menos, é igual, não é um qualquer”, valorizar a criança negra a partir desse momento e mostrar que amanhã ela pode e vai ser alguém e isso tem que começar na sala de aula...

E indica que esta falta de atualização nas informações que os profissionais da educação têm a respeito da história de mulheres e homens negros africanos ou afro-brasileiros reside no preconceito:

... mas o professor coloca muitas barreiras, desde o preconceito, ele só acredita no que está colocado nos livros e não vai atrás de outra verdade, não vai saber como é uma família negra; ele só enxerga o que colocam para ele. Os professores ficam presos nesses preconceitos, nessa falta de comunicação e informação porque ele só vive ali fechado no mundo dele e tem que ampliar; professor, educador não pode só estudar aquilo que passam para ele, tem que ver mais, e a partir daí aprende mais e aprende a passar mais e os professores hoje se limitam. (...) Hoje, os professores estão vendo que não foi só Zumbi um herói, temos outros heróis, e se o professor só ficar nisso não vai ampliar. Hoje, uma heroína para a população negra é a Ministra Matilde Ribeiro, o que daqui a 50 anos, o que está fazendo hoje ficará marcado, e hoje o povo-do-santo não pode ficar preso só a questões religiosas. Hoje temos que ter um conhecimento social, econômica; hoje o negro-do-santo não é mais analfabeto; hoje são doutores, médicos, professores. Não pode mais ter o olhar do negro desempregado, favelado, sem conhecimento, e tem que valorizá-los, e para isso é preciso começar de pequenino...

O preconceito existente nas professoras e professores aponta para a falta de comunicação e para a busca de novas informações a respeito do negro, o que fica evidente quando diz que “os professores hoje se limitam”. O indicador de sentido subjetivo presente neste trecho da fala de Vera indica que o preconceito desses profissionais da educação reside no fato de não se atualizarem as questões raciais; para eles, o único herói continua sendo Zumbi e aponta para a necessidade de identificar as alunas com modelos atuais de guerreiras que ainda estão vivas, como, por exemplo, Matilde Ribeiro.

A percepção do preconceito existente na escola por parte desta entrevista vem ao encontro da realidade encontrada pela pesquisadora Eliane Cavalleiro (s/d, p. 72), em sua pesquisa de mestrado, onde a falta de comunicação também está retratada na forma em que se estabelece os contatos físicos da professora com as crianças brancas, onde a naturalidade do contato físico é facilmente percebido, porém mais escasso no caso das crianças negras, o que caracteriza uma maior afetividade com as crianças brancas:

[...] a familiaridade com a dinâmica da escola permite perceber a existência de um tratamento diferenciado e mais afetivo dirigido às crianças brancas. Isso é bastante perceptível quando analisado o comportamento não-verbal que ocorre nas interações professor/aluno branco. Nelas é natural o contato físico, acompanhado de beijos, de abraços e de toque.

Desta forma, pode-se imaginar o sofrimento presente nas crianças negras por não terem o mesmo tratamento afetivo que as crianças brancas, sentimento esse que pode acarretar a certeza de que valem menos, ainda que não saibam definir os motivos. De qualquer forma, é via corpo e corporeidade que estas relações se dão, e, assim, quando os profissionais da educação se atualizam nas questões raciais, eles têm a possibilidade de mostrarem aos alunos pessoas negras valorosas e que ocupam lugares de poder, líderes políticos, médicos, intelectuais, ministras, senadoras etc. Mas retoma sua idéia central no poder humano do profissional de educação:

Professor quando vai para a sala de aula tem que saber disso: que ele é o dedinho que vai empurrando a pessoa e se ele parar de incentivar a pessoa pode se acabar, ser detonada naquele momento e o professor tem essa arma, tem esse axé. Professor é como um sacerdote, e eu me considero uma sacerdotisa de Oxum, pois sacerdote é aquele que transforma. Eu poderia ser uma pastora, mas me identifico com meu povo, com a força da mulher negra, com um orixá negro, com Oxum negra, e isso os educadores têm que transmitir – cultura, religião, povo, cor – e que ninguém é mais ou menos. O professor precisa incentivar a criança negra a não parar, lutar.

A idéia tão combatida de a professora e de o professor serem iguados a sacerdotes, ou mesmo a idéia de que a profissão do magistério é um sacerdócio, aparece com toda força na fala de Vera, talvez por não ser professora e estar de fora das discussões e polêmicas presentes neste campo profissional.

Independentemente das polêmicas que circulam tal temática, a visão que Vera traz pode ter sentido se acompanharmos com atenção todo o desenrolar de sua fala. Se Vera pontua com tanta convicção que a função da sacerdotisa ou do sacerdote é cuidar da iniciação das pessoas que os procuram “a iniciação é uma das estratégias dos orixás”, operacionalizada pelos sacerdotes, agora considerados seus filhos, tal como a ebomi e sacerdotisa Vera d'Oxum revela: “Eu não tenho filho, mas eu cuido dos filhos dos outros”.

O magistério é uma profissão que tem cuidado bem de perto dos processos de

iniciação de seus alunos: professoras e professoras recebem a criança ainda bebê, quando vai pela primeira vez à creche; mais tarde, quando adentra o ensino fundamental, 1º e 2º ciclos, depois no ensino médio... e assim por diante, possibilitando maneiras de adaptação prazerosa dos diferentes corpos e espaços, possibilitando o encontro da ação com a reflexão a partir do diálogo.

A professora e o professor são, na visão de Vera, sacerdotisa e sacerdote, porque são líderes que iniciam seus alunos e lhes mostram possibilidades de formas dignas de se posicionarem no mundo, estabelecendo uma corporeidade com a luta por uma dignidade histórica. O indicador de sentido subjetivo presente nesta idéia de Vera talvez seja o fato de que, tal como pensa Freire (1980, p. 85-86):

[...] os líderes têm que compreender que sua própria convicção da necessidade de uma luta – dimensão indispensável da sabedoria revolucionária – ninguém lhes deu, se é autêntica. Porque tal convicção não se pode empacotar e vender, mas se consegue por uma ação e uma reflexão conjuntas. É o próprio compromisso dos líderes com a realidade, numa situação histórica, o que os leva a criticar esta situação e a pretender mudá-la. (...) O que pretendemos é defender o caráter eminentemente pedagógico da revolução.

E vai além:

Quando vir [professora, professor] uma criança xingando a outra de neguinha de cabelo duro parar e dizer que o cabelo dela é lindo e que cada um tem o seu tipo de beleza. (...) A professora tem que olhar e dizer que a criança é bonita e não precisa explicar muito, pois só complica.

Vera aponta para uma professora-sacerdotisa ou professor-sacerdote, que iniciará toda e qualquer criança numa proposta de educação anti-racista e ensinará a criança a não xingar outra de “*neguinha de cabelo duro*”, por exemplo, como forma de luta pela dignidade humana e resgate do humanismo, entendendo o caráter revolucionário de contestar esse tipo de tratamento que é amplamente dispensado à criança negra no espaço escolar, porque o silêncio diante desse tipo de acontecimento “é uma das estratégias das ideologias racistas” (CUNHA JR., s/d, p. 3). Será a proposta de interligação entre as partes que formam o todo, das sacerdotisas e sacerdotes do candomblé de ketu, que deverá prevalecer na professor-sacerdotisa e no professor-sacerdote, num franco reconhecimento de que os

[...] xingamentos e agressões diversas contra nós afrodescendentes fazem parte do cotidiano escolar e tem sido tratados como fatos de pouca importância pelos professores, administradores escolares, conselhos escolares, associações de pais e mestre e órgãos das secretarias de educação. Ocorre que uma parcela significativa da

sociedade subestima a relevância social, moral e ética de procedimentos anti-sociais como os das agressões de fundo étnico, não raciocinando as conseqüências localizadas e amplas de tais fatos (CUNHA JR, s/d, p. 1).

A estratégia proposta por Vera está voltada para a formação de professores-sacerdotes, numa metodologia que poderia ser chamada de “pacto de amarração”. Profissionais da educação e estudantes têm de estar *amarrados*, como num compromisso estabelecido a partir de um pacto de sangue, indissolúvel, comprometido com a vida, com o resgate da auto-estima das crianças negras, com a busca pela dignidade humana numa educação anti-racista, que é plural, que é moral, que é ética.

Tem que ter um pacto entre professor e aluno, porque senão a coisa não pega, não anda, se não tiver essa cumplicidade, essa amarração, as coisas não andam.

E deixa um recado às professoras e aos professores que bem resume a metodologia do “pacto de amarração”:

... ver o outro [negra e negro] como ser humano, não olhe a cor, não menospreze outro ser humano, porque na hora da dor de barriga todo mundo usa o mesmo banheiro, e com a criança negra tem que ter um olhar diferente, porque a gente vem carregada de um monte de resmas, de passado, de pessoas mal informadas, sem estudar direito a história do negro, da vida do negro. Se não tiver um outro olhar para a diversidade, não entra, não vai prover a identificação com a criança nunca. A criança tem os ancestrais e isso foi o que manteve o país. O Brasil foi construído pelo povo negro, mas na hora de aparecer na foto, é outra história; mas na hora de tomar chuva, é outra história, e se não fosse o povo negro, riqueza nesse e em outro país não teria.

Capítulo 5

Ké

Considerações

finais

O ké é, portanto, a declaração feita pelo próprio orixá, de sua existência individual. Nesse momento, então, tentarei manifestar minha individualidade, procurando dar um desfecho que revele meu iporí, a massa que me foi destinada para compor meu orí, minha cabeça, e que traz a minha individualidade, individualidade esta que gritarei, através do meu ké, pelos quatro cantos do mundo. (Kiusam de Oliveira)

No candomblé de ketu, a palavra exerce papel fundamental, contém força, energia, axé, isto porque ela faz parte do sangue branco (saliva), do ar, da temperatura, elementos que possuem poder de realização. A palavra tem poder de ação e de realização porque está impregnada da carga emocional de quem a profere. Assim, “a palavra é a interação dinâmica no nível individual porque expressa e exterioriza um processo de síntese no qual intervêm todos os elementos que constituem o indivíduo” (SANTOS, 1986, p. 47), sendo também composta pelo nível social. Nesse espaço religioso, quando da iniciação de alguém a um orixá, a individualização só ocorre quando o orixá torna-se capaz de “abrir a fala”, de gritar, de revelar sua identidade, sua secreta individualidade. A esse grito dá-se o nome de *ké* e é diferente para cada ancestral, e esse momento continua sendo um dos mais emocionantes no candomblé de ketu. É o orixá dizendo “agora existo”. O *ké* é, portanto, a declaração feita pelo próprio orixá, de sua existência individual.

Academicamente, esse é o momento adequado para que uma pesquisadora ou um pesquisador emita o seu *ké* e revele sua individualidade. Nesse momento, então, tentarei manifestar minha individualidade, procurando dar um desfecho que revele meu *iporí*, a massa que me foi destinada para compor meu *orí*, minha cabeça, e que traz a minha individualidade, individualidade esta que gritarei, através do meu *ké*, pelos quatro cantos do mundo.

“Nós devemos sempre terminar o que começamos”, aprendi com minha mãe carnal. Nesse sentido, terminar essa tese se faz necessário, mesmo que seja para dizer que ela deverá ser o início de uma nova etapa de minha vida e de outros pesquisadores; isto porque uma tese não deve ter o propósito terminal, visto que a principal função dela é, além de apontar caminhos inteligíveis sobre um determinado tema, apontar para alguns fios soltos capazes de encorajar novos pesquisadores a prosseguir na temática colocando cada um desses fios no buraco da agulha, para tentar novas possibilidades criativas de alinhavos. Então, uma tese deve exercer o poder de realizar iniciações.

A minha tese tem poder de realizar iniciações porque, além de revelar minhas limitações, o que me mostra como ser humano em fase de desenvolvimento intelectual, revela o candomblé de ketu como um caminho possível para que, a partir de seus processos educativos voltados para o empoderamento da mulher negra, seja possível recriar uma educação formal mais inclusiva, considerando o valor das estratégias utilizadas nesse espaço religioso, a fim de empoderar as alunas negras que freqüentam os bancos escolares

brasileiros.

“Apague a lâmpada e deixe seus olhos reluzirem como o fogo”, ensinamento que aprendi com meu orixá e pai Oxóssi, o grande caçador. Ele se apresenta para mim como os olhos de fogo que, da escuridão da floresta, tudo vê na Terra. Ele me chama de Odé t'Oju – os olhos do caçador – na Terra. Assim constituo minha identidade feminina, tendo um homem como mestre que me conduz a uma feminilidade híbrida, isto é, que não exclui a natureza masculina dentro de meu corpo feminino; ao contrário, reconhece sua existência, o que me proporciona um outro referencial de mulher.

Foram os olhos de meu pai Oxóssi que me conduziram pelos caminhos dessa floresta chamada tese, olhos que não me esconderam seus perigos e que me revelaram, quando cheguei ao fim (ou início?) dessa caçada, pés que não hesitaram durante toda a caminhada mata adentro e dentro de mim, fazendo uso dos instrumentos possíveis e inusitados para empreender tal jornada, inclusive de sonhos, tendo consciência de que só enfrentando a caçada e os perigos da floresta, é que encontraria os alimentos necessários para minha sobrevivência digna e para as pessoas que desejam sobreviver com dignidade.

Eu acreditava, quando iniciei a caçada da pesquisa, que os alimentos necessários para minha sobrevivência viriam se conseguisse respostas para tais perguntas: quais os fundamentos presentes no candomblé de ketu? Como o candomblé de ketu reflete sobre a imagem da mulher negra? Como traduzir os processos educativos presentes no candomblé de ketu para uma linguagem acessível às professoras, a fim de que consigam aplicá-los em suas salas de aula? Tais questões fizeram do candomblé de ketu meu objeto de estudo.

Foi questão de tempo para que eu conseguisse definir o objetivo geral da pesquisa, que foi apreender as estratégias de empoderamento da mulher negra utilizadas no candomblé de ketu e os processos de produção de sentido subjetivo entre as entrevistadas – duas ebomis, assim como a forma com que estes processos influenciam suas relações com outras pessoas fora desse espaço religioso; os objetivos específicos foram descobrir como o candomblé de ketu se relaciona com a mulher, compreender os fundamentos básicos presentes no candomblé de ketu, detectar a possibilidade de aplicação das estratégias existentes no candomblé de ketu à educação formal, e elaborar e propor novos paradigmas em educação ampliando as discussões acerca do racismo e suas manifestações sociais e a possibilidade de sua superação, rumo a uma educação anti-racista. Tudo isso privilegiando a proposta histórico-cultural de produção das subjetividades.

Durante a pesquisa de campo, as informações das ebomis trouxeram à baila suas subjetividades em relação ao candomblé e às suas vidas de mulheres negras numa sociedade

racista como é a brasileira, desnudando suas visões em relação ao candomblé, como reconstroem suas identidades nesse espaço sócio-religioso, como as mulheres negras se posicionam hoje na sociedade e de que forma a educação formal entende a presença da criança negra em sala de aula, o que gerou importantes contribuições para a pesquisa.

A tese apresenta o que González Rey (1999) ressaltou como importante para uma pesquisa acadêmica, que é a compreensão da necessidade de gerar novos conhecimentos, novos problemas e novas zonas de sentido da teoria em relação a uma realidade estudada, onde a realidade entra na teoria por obra intencional do pesquisador porque a realidade é constitutiva da subjetividade humana e, sendo assim, não se pode considerá-la externa à dimensão subjetiva. É a capacidade que o ser humano tem de subjetivar a realidade que permite se chegar à construção de novos territórios de conhecimentos do real, o que seria inacessível se a pesquisa estivesse pautada em dados objetivos e imediatos da realidade.

De acordo com o autor, construir novos territórios implica em sua legitimidade; contudo, tal construção é consequência não de comparações entre diferentes idéias ou dados, mas sim de momentos em que o processo de pesquisa com sua base teórica se confronta com a realidade estudada e acarreta efeitos que são auto-reguladores para o desenvolvimento da pesquisa, isto porque o processo construtivo-interpretativo de análise que se torna possível a partir de indicadores produzidos por processos interpretativos no curso da investigação pelo pesquisador é aberto, processual e construtivo, sem pretender reduzir o conteúdo a categorias definidas, e a linguagem é considerada como um sistema subjetivado definido nas relações e no contexto em que a pessoa se expressa, e o processo de investigação deverá dar conta da subjetividade humana nos contextos do individual e social.

A ênfase dada pelas entrevistadas ao candomblé de ketu o aponta como útero-cabaça, com o propósito de gerar novas identidades negras. Espaço sócio-religioso é compreendido como um recurso comunitário onde orixás, sacerdotisas e sacerdotes se utilizam de estratégias bem definidas capazes de aglutinar pessoas na comunidade. Mostram, também, que não só o candomblé de ketu pode exercer a função de útero-cabaça, mas também as pessoas iniciadas mais velhas. Tais estratégias têm no território corporal seu campo de batalha, por este ser sagrado, e revela que a mulher negra pode conquistar tranquilidade e libertar-se de preconceitos a partir do reconhecimento de sua linhagem familiar ancestral de matriz africana, onde o corpo não é um tabu porque se joga no mundo – esse é o transe da transa e a transa do transe – e deixar o corpo mergulhar nos novos conceitos, seguindo os caminhos apontados pelos mestres e mestras-orixás, para que, mais tarde, de forma independente, caminhe por novas searas.

O encontro com a religiosidade de matriz africana leva o corpo da mulher negra ao encontro da saúde espiritual, corporal, mental, emocional e religiosa, porque o corpo é o receptáculo do sagrado. O ato corporal proposto no candomblé de ketu, para as entrevistadas, foi fundante de uma nova forma de se questionar a respeito de ser e estar numa sociedade racista, na condição de mulheres detentoras de corpos negros. Se o corpo nesse espaço sagrado é considerado um templo, então o sagrado não está fora desse corpo, mas sim dentro de cada um deles. Nesse sentido, a Dança Mítica dos Orixás, que envolve as dimensões política, social, religiosa, lúdica, organizacional e popular, surge como o movimento da dança capaz de recriar a própria vida, cuja energia que favorece tal recriação pode ser plantada no corpo de cada mulher, porque traz o sagrado.

O centro de toda esta ação e recriação corporal encontra-se no poder da identificação com um espaço, pessoas, situações ou lutas, chave nos processos educativos, e na relação indissociável e visceral que esse corpo estabelece com a natureza. No caso, a identificação com os orixás femininos foi fundamental. A produção de sentido subjetivo das entrevistadas também mostra necessário ter como fundamento a complementaridade entre os gêneros masculino e feminino.

Para que toda essa aprendizagem ocorra, é importante reconhecer as estratégias que partem da valorização e perpetuação dos mitos e ritos de iniciação com a função de transformar a vida e a postura dos iniciados em relação a manter o corpo aberto e favorável às novas informações e experiências, reconhecendo na sacerdotisa/sacerdote, iniciante e orixá a tríplice aliança, para que se consiga conquistar o empoderamento tão almejado da mulher negra, a partir do reconhecimento de que é o momento em que todos eles desejam compartilhar seus conhecimentos com os iniciados.

A maturidade é fundamental para que o processo autônomo de desenvolvimento, aprendizagem e transformação ocorra, por parte das iniciadas, porque o candomblé de ketu procura suturar e renovar as identidades da mulher negra a partir dos mitos dos orixás, levando-a à independência de suas atitudes. Tais mitos trazem sempre aspectos arquetípicos e psicológicos dos orixás, onde se privilegia dois grandes grupos possíveis de análise: a forma (formato, aparência dos orixás) e a essência (aspectos emocionais e psicológicos do orixá).

A estratégia de suturação da identidade das mulheres negras que adentram o espaço sócio-religioso do candomblé se dá através dos agentes sacerdotisa e/ou sacerdote que buscam se aprofundar na forma e essência dos orixás de cada nova iniciada e em todos os processos e níveis de percepção das iniciantes. Sendo assim, é válido dizer que a sacerdotisa e/ou sacerdote são os responsáveis pela sutura psíquica em relação às identidades das mulheres

negras através dos mitos capazes de liberar o anima como componente importante para a realização dos impulsos criadores. Mas não só: a sacerdotisa e/ou sacerdote são responsáveis pela territorialização dessas mulheres, tendo visão proativa do território onde essas mulheres constroem suas relações de amizade, trabalho, enfim, de vida das e com as pessoas para, depois, buscarem caminhos necessários de ação que visem ao empoderamento delas. Territorialização é mais do que olhar para o espaço; afinal, como afirma Milton Santos (1987, p. 59) “a percepção do espaço é parcial, truncada e, ao mesmo tempo em que o espaço se mundializa, ele nos aparece como um espaço fragmentado”, apesar de o espaço ser fundamental por determinar o valor de um indivíduo. Território pressupõe um nível maior na escala geográfica, abrangendo uma área muito maior em relação à área que ocupamos no espaço em que vivemos. Isto porque o território não é apenas as junções dos municípios, cidades e estados, tratando-se “de uma rede de solidariedades e conflitos, surgidos em função do mesmo movimento da história naquilo em que é abrangente” (idem, *ibidem*, p. 120).

O território é, portanto, de abrangência nacional, e compreender o território e suas configurações como conseqüências dos conflitos sócio-históricos e culturais é essencial para que se entenda as diferentes formas de operacionalização das ações, a depender dos sujeitos e dos grupos socioculturais aos quais pertencem, buscando, a partir dessas subjetividades individuais e sociais, usar a compreensão do território e como ele se organiza, a fim “de se alcançar um projeto social igualitário” (idem, *ibidem*, p. 122), onde as pessoas não recebam tratamentos diferenciados nas áreas de saúde, saneamento básico e educação, a depender dos espaços que ocupam. A luta por um território digno faz parte da mesma luta pelos direitos humanos, independentemente daquilo que faz o ser humano ser diferente um do outro.

É para essa dimensão territorial que o olhar de uma sacerdotisa e/ou sacerdote procura estar voltado: para os contextos sócio-histórico e cultural brasileiro, buscando compreender as conseqüências do processo de escravidão, da abolição inconclusa e sem direitos ao dinheiro, tampouco à terra e à mulher negra que de escrava e ama-de-leite passou à empregada doméstica com baixa remuneração, numa função que é totalmente desvalorizada na sociedade brasileira e está sujeita, até hoje, ao isolamento, submissão, violência sexual, desconforto, cansaço e dificuldade de ter uma vida privada. Nesse direcionamento do olhar reconhecem que, mesmo não ocupando a função de doméstica, a mulher negra tem de enfrentar situações decorrentes do preconceito racial que impera na sociedade brasileira e, dessa forma, precisam de reforços para que consigam viver com dignidade.

Para que isso ocorra, então, os mitos presentes no candomblé de ketu foram utilizados como instrumentos fundamentais para a territorialização das entrevistadas, porque esses são

mitos em que as heroínas-orixás lutam contra a dominação e a opressão masculina, buscando, portanto, a equidade de gêneros, e lutam pelo empoderamento da mulher negra, deixando a mensagem de que a mulher negra é guerreira e feminista por si só, por carregar a força histórica e espiritual de seus antepassados. A Dança Mítica dos Orixás surge, então, como possibilidade real para o empoderamento da mulher negra, tendo ela, acesso direto com os próprios orixás; essa dança reconstitui a auto-estima a partir de uma identidade redescoberta na ancestralidade. É a dança que possui o poder de reconectar a mulher negra às experiências afro-expressivas de natureza plástica, rítmica, corpórea e emocional.

Esta pesquisa aponta, portanto, para a necessidade de se estudarem as identidades das mulheres negras no interior das instituições que buscam o fortalecimento delas através dos processos de construção e desconstrução de seus corpos e reconstrução das histórias de vida de seus antepassados.

No tocante à mulher negra contemporânea, a tese revela que seu poder reside no fato de conhecer sua linhagem real e ancestral de matriz africana, reconhecendo o poder advindo através da manipulação das energias da natureza, colocando-a em situação de vantagem diante das demais pessoas. A produção de sentido subjetivo das entrevistadas mostra que a mulher negra contemporânea só pode ser reconhecida pelas demais pessoas se reconhecer, primeiramente, sua ancestralidade africana: essa é a via legal para seu empoderamento.

Finalmente, o candomblé de ketu, em relação aos profissionais da educação, tem muito que ensinar e aponta para a falta de informações sobre a temática racial que professoras e professores possuem. Afirma que é necessário que os professores, conheçam outras versões da história do negro brasileiro, valorizem os mitos africanos e afro-brasileiros e desenvolvam nova filosofia e metodologia de trabalho.

Em tal educação pautada nos conhecimentos desenvolvidos no candomblé de ketu, seus aspectos filosóficos veriam, como já foi visto anteriormente, na professora e no professor, as figuras de sacerdotes e sacerdotisas, diferente da visão anterior, é claro, muito longe de estarem associados a uma visão cristã de benfeitores e doadores. Têm, agora, a especificidade de ajudar o sujeito a buscar sua própria libertação, reforçando sua autonomia diante de sua própria vida, fundamentando essas ações na divulgação dos processos histórico-culturais dos sujeitos que compuseram o Brasil, colocando-se como instrumentos das alunas e alunos, em prol da vida digna, respeitando a diversidade étnico-racial e revelando a interligação entre seres humanos e a natureza, entre professores e alunos. Assumem, portanto, a responsabilidade social pelos processos de iniciação de seus alunos.

Os aspectos metodológicos desta educação, de acordo com a produção de sentido

subjetivo das entrevistadas, estariam centrados no que chamarei de uma possível “teoria da intencionalidade para o empoderamento negro feminino”, centrada nos valores afro-brasileiros presentes no candomblé de ketu, e voltada às alunas negras que ocupam os bancos escolares das escolas brasileiras. Nessa teoria, a intencionalidade seria compreendida como uma virtude a ser buscada, porque as ações estariam voltadas para o reconhecimento de que a origem étnico-racial da aluna negra brasileira tem sido determinante para que continue a ocupar espaços que não representam poder e, sendo assim, faz-se necessário ampliar a visão, no nível nacional, de como se dão as relações entre negros e brancos, entre mulheres negras e brancas, entre a mulher negra e o homem negro, entre a mulher negra e o homem branco, entre outros possíveis cruzamentos.

São as professoras e professores responsáveis pela sutura pedagógica e psíquica de suas alunas e alunos, sendo que a escola deve se reconfigurar como o grande útero-cabaça capaz de gestar novos sujeitos, as alunas e os alunos matriculados.

Portanto, a *intencionalidade para o empoderamento negro feminino* estaria voltada para o aprimoramento das ações conscientes e planejadas por parte das professoras e dos professores, capazes de proporcionar às alunas negras a ampliação da liberdade de agirem e de escolherem sobre os recursos e decisões que afetam as suas vidas e sua saúde, a partir de um trabalho pautado nas formas e essências dos orixás/avatars presentes na mitologia afro-brasileira, no interior do candomblé de ketu, que têm na desconstrução e reconstrução do corpo, a partir da dança mítica, fundamentos necessários que favorecem tal transformação. Nessa perspectiva, a metodologia central seria chamada de “pacto de amarração”, onde a professora e professor, e aluna e aluno estariam, como num pacto de ancestral, unidos, interligados, sentindo-se um responsável pela ampliação da liberdade do outro.

A produção de sentido subjetivo das entrevistadas aponta para a necessidade de mais estudos sobre a subjetividade presente nas mulheres negras que freqüentam o candomblé de Ketu, no sentido de criar novas interpretações sobre formas para se empoderarem alunas negras a partir do resgate da auto-estima e através da aceitação do corpo e dos mitos afro-brasileiros, permitindo que se expressem enquanto seres autônomos e empoderados, capazes de amar seus corpos, libertando-os dos preconceitos impostos pela sociedade racista, tendo na intenção de conhecer histórias ancestrais femininas a grande certeza de caminho para o enfrentamento e superação do racismo existente na sociedade brasileira.

O trabalho dos profissionais de educação deve, portanto, favorecer a matricialidade e a territorialização. Matricialidade, porque deverá favorecer uma visão globalizada, isto é, desenvolver ações que envolvam, além das alunas e alunos, os funcionários da escola, a

família e comunidade ao redor da escola, através de um olhar proativo, isto é, um olhar dinâmico e ampliado que veja o entorno, as pessoas e culturas com as quais os alunos convivem; territorialização, pelo fato de a escola estar situada num determinado espaço que está dentro de um determinado território, onde todos constroem suas relações sociais, vivem e convivem.

Desenvolver um trabalho sério em prol de uma educação anti-racista e que dê respaldo à Lei 10.639/03, tendo como referência central a ancestralidade africana, só pode ser desenvolvido se tiver como referências a matricialidade e a territorialidade, abrangendo não só a comunidade escolar, mas também a comunidade que está no entorno da escola, problematizando com todas as pessoas sobre as questões étnico-raciais, de religiosidade e de gênero, problematização fundamental para a sociedade brasileira. Tudo com a finalidade de desenvolver estratégias para o empoderamento das meninas negras que ocupam os bancos escolares.

BIBLIOGRAFIA

AMARAL, Rita de Cássia de Mello Peixoto (2002). **Xirê: o modo de crer e de viver no candomblé**. Rio de Janeiro : Pallas.

AMARO, Sarita (s/d). **A violência social na escola e sua prevenção: o empoderamento dos alunos como estratégia**. Rio Grande do Sul: PUC/RS.

ARAÚJO, Rosângela Costa (1999). **Iê, viva meu mestre: a Capoeira Angola da 'escola pastiniana' como práxis educativa**. Dissertação de Mestrado. Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo. São Paulo,.

_____ (2004). **Sou discípulo que aprende, meu mestre me deu lição: tradição e educação entre os angoleiros baianos (anos 80 e 90)**. Tese de Doutorado. Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo. São Paulo.

AUGRAS, Monique (1983). **O duplo e a metamorfose: a identidade mítica em comunidades nagô**. Petrópolis : Vozes.

BARROS, José Flávio Pessoa de; TEIXEIRA, Maria Lina Leão (2000). O código do corpo: inscrições e marcas dos orixás. In.: **Candomblé: religião de corpo e alma**. Rio de Janeiro: Pallas.

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

BASTIDE, Roger; FERNANDES, Florestan (1959). **Branços e Negros em São Paulo**. São Paulo, Companhia Editora Nacional.

BAUMAN, Zygmunt (2004). **Modernidade líquida**; tradução de Plínio Dentzien. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editora.

_____ (2003). **Comunidade: a busca por segurança no mundo atual**; tradução de Plínio Dentzien. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editora.

BERGER, Peter I.; LUCKMANN, Thomas (1985). **A construção social da realidade**; tradução de Floriano de Souza Fernandes. Petrópolis, Vozes.

BERNARDO, Teresinha (2003). **Negras, mulheres e mães: lembranças de Olga de Alaketu**. São Paulo : EDUC.

BEUST, Luís Henrique. **Aprendendo a unidade na diversidade: Nós e Eles**. www.unidade.na.diversidade.org.br .

BHABHA, Homi K. (2003). **O local da cultura**; tradução de Myriam Ávila; Belo Horizonte, Editora UFMG.

BOLTANSKI, Luc (1989). **As classes sociais e o corpo**; tradução de Regina A. Machado; Rio de Janeiro, Editora Graal.

BORGES PEREIRA, João Batista (1987). A criança negra: identidade étnica e socialização. In.: **Cadernos de Pesquisa**, N. 63. São Paulo.

BOSI, Ecléa (1994). **Memória e Sociedade: lembranças de velhos**. 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras.

BOTELHO, Denise Maria (2005). **Educação e Orixás: processos educativos no Ilê Axé Iya Mi agba**. São Paulo. Tese (Doutorado) – Faculdade de educação, Universidade de São Paulo.

_____ (2008). Educação e os afro-guardiões da natureza. In.: **Diadema – Programa Diversidade na Escola – Escola de todas as cores**. Diadema, Secretaria Municipal de Educação.

BRANDÃO, Zélia (1982). **O Estado da arte da pesquisa sobre evasão e repetência no ensino de 1º grau no Brasil (1971-1981): relatório de técnico**. Rio de Janeiro: Iuperj/Inep.

BRASIL. Ministério da Educação (2004). **Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das relações étnico-raciais e para o ensino da História e Cultura afro-brasileira e africana**. Brasília. MEC/SEPPPIR.

BRASIL, Ministério da Justiça (2001). **Relatório do Comitê Nacional para preparação da participação brasileira na III Conferência Mundial das Nações Unidas contra o Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Intolerância Correlata**. Durban, 31 de agosto a 7 de setembro.

BUENO, Belmira de Oliveira; CATANI, Denice Bárbara; SOUZA, Cynthia Pereira de (1993). Docência, memória e gênero: estudos alternativos sobre a formação de professores. **Psicologia USP**, São Paulo, v. 4, nº 1/2, pp. 229-318.

CARNEIRO, Edison (1935/1954). **Candomblés da Bahia**. Bahia, Ediouro.

CARNEIRO, Fernanda (2000). Nossos passos vêm de longe. In.: O livro da saúde das mulheres negras.[organização] Jurema Werneck, Maisa Mendonça, Evelyn C. White; tradução de Maisa Mendonça, Marilena Agostini e Maria Cecília MacDowell dos Santos. Rio de Janeiro: Pallas: Criola.

CARNEIRO, Sueli; CURY, Cristiane (s/d). **O Candomblé**. Mimeo. São Paulo.

CARVALHO, Sérgio Resende (2004). **Os múltiplos sentidos da categoria “empowerment” no projeto de promoção à saúde**. Caderno de Saúde Pública, v. 20, n. 4, Rio de Janeiro.

CAVALLEIRO, Eliane (s/d). **Do silêncio do lar ao silêncio escolar**. São Paulo: Contexto.

_____ (2003). **Veredas das noites sem fim**: um estudo com famílias negras de baixa renda sobre o processo de socialização e a construção do pertencimento racial. Tese (doutorado). Faculdade de Educação. Universidade de São Paulo.

CERTEAU, Michael; GIARD, Luce; MAYOL, Pierre (1997). **A invenção do cotidiano 2: morar, cozinhar**. Petrópolis: Vozes.

CHAGAS, C. C. Das (1996). **Negro**: uma identidade em construção. São Paulo, Vozes.

CONRADO, Amélia Vitória de Souza (2006). Dança étnica afro-baiana: educação, arte e movimento. In.: **Imagens negras**: ancestralidade, diversidade e educação. Maria de Lourdes Siqueira (Org). Belo Horizonte: Mazza Edições.

CORDEIRO, Jaime (2007). Etnia, diversidade e identidade cultural no Brasil: algumas histórias, propostas e alternativas no trabalho escolar. In: **Multiplicidades culturais, projetos de formação e trabalho escolar** / organização Cynthia Pereira de Sousa, Denice Bárbara Catani. São Paulo : Escrituras Editora.

CUNHA JR, Henrique (1992). **Textos para o movimento negro**. São Paulo : Edicon.

_____ (s/d). **Me chamaram de macaco**. São Paulo : mimeo.

CUNHA JR, Henrique; MENEZES, Marizilda dos (2003). Formas geométricas e estruturas fractais na cultura africana e afro-descendentes. In: BARBOSA, Lúcia M. de Assunção (org). **De preto a afro-descendente**: trajetos de pesquisa sobre relações étnico-raciais no Brasil. São Carlos, Editora UFSCar.

DEMO, Pedro (1995). **Metodologia científica em ciências sociais**. 3ª ed. São Paulo : Atlas.

DOBRÁNSZKY, István de Abreu (2007). **Subjetividade no esporte**: o impacto da subjetividade do técnico na constituição de uma equipe de triatlo. Tese (doutorado) – Pontifícia Universidade Católica de Campinas, Centro de Ciências da Vida, Pós-Graduação em Psicologia. Campinas: PUC-Campinas.

EGYDIO, Silvia; OLIVEIRA, Kiusam Regina de (1999). **Yabas: mulheres negras, deus, heroínas e orixás** – personalidades sem fronteiras. Revista Cultura Vozes, nº 4, ano 4, v. 93, Rio de Janeiro, Vozes.

FIGUEIRA, Vera M. (1991) O preconceito racial na escola. In: NASCIMENTO, Elisa Laskins (org). **A África na escola**. Brasília: Senado Federal, Gabinete do senador Abdias do Nascimento.

FORD, Clyde W (1999). **O herói com rosto africano**: mitos da África. Tradução: Carlos Mendes Rosa. São Paulo : Summus.

FOUCAULT, Michael (1979). **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro, Editora Graal.

_____ (1984). **Vigiar e punir**: história da violência nas prisões. Petrópolis, Editora Vozes.

FREIRE, Paulo (1980). **Conscientização**: teoria e prática da libertação: uma introdução ao pensamento de Paulo Freire; [tradução de Kátia de Mello e Silva]. 3. ed. São Paulo: Moraes.

_____ (1996). **Pedagogia da Autonomia**: saberes necessários à prática educativa. São Paulo: Paz e Terra.

FREITAS, Ana Lúcia Souza de (1999). Projeto constituinte escolar: a vivência da “reinvenção da escola” na rede municipal de Porto Alegre. In.: **Escola Cidadã: teoria e prática**. Organizador: Luiz Heron da Silva. São Paulo. Editora Vozes, pp.31-45.

GADOTTI, Moacir (1997). Educação multicultural e pedagogia crítica. In: MCLAREN, Peter. **Multiculturalismo crítico**. São Paulo: Cortez.

_____ (1991). **Educação e poder**: introdução à pedagogia do conflito. São Paulo: Cortez: Autores Associados.

GANNA, Wilton Gayo (1995). **Iniciação e individuação no candomblé de São Paulo**. Dissertação de Mestrado. Pontifícia Universidade Católica. São Paulo, 1998.

GIROUX, Henry A. Praticando Estudos Culturais nas faculdades de educação. In: **Alienígenas na sala de aula**. São Paulo: Vozes.

_____ (1999). Cruzando as fronteiras do discurso educacional: novas políticas em educação. Porto Alegre: Artes Médicas Sul.

GOFFMAN, Erving (1988). **Notas sobre a manipulação da identidade deteriorada**. Rio de Janeiro : Editora Guanabara S.A.

GOMES, Nilma Lino (2003). Uma dupla inseparável: cabelo e cor da pele. In. BARBOSA, Lúcia M. de Assunção. **De preto a afro-descendente: trajetórias de pesquisa sobre relações étnico-raciais no Brasil**. São Carlos, Editora UFSCar.

_____ (2003). Ações afirmativas: dois projetos voltados para a juventude negra. In: SILVA, Petronilha Beatriz Gonçalves e; SILVÉRIO, Valter Roberto. **Educação e Ações Afirmativas: entre a injustiça simbólica e a injustiça econômica**. Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira.

_____ (2006). **Sem perder a raiz: corpo e cabelo como símbolos da identidade negra**. Belo Horizonte: Autêntica.

GONÇALVES, Luis Alberto (1987). **“Reflexão sobre a particularidade cultural na educação das crianças negras”**. Cadernos de Pesquisa, 63. São Paulo, pp 27-30.

_____ (1985). **O silêncio: um ritual pedagógico a favor da discriminação**. Dissertação de Mestrado. Belo Horizonte: UFMG.

GONZÁLEZ REY, Fernando (1999). **La investigación cualitativa em psicología: rumbos y desafíos**. São Paulo: EDUC.

_____ (1997). **Epistemología Cualitativa y Subjetividad**. São Pulo: EDUC.

_____ (2003). **Sujeito e subjetividade**. São Paulo: Thomson.

_____ (2005 a). **Pesquisa Qualitativa e Subjetividade: os processos de construção da informação**. São Paulo: Thomson.

_____ (2005 b). **Subjetividade, Complexidade e Pesquisa em Psicologia**. São

Paulo, Thomson.

GRANT, Judith (1991). **Fundamental Feminism. Contesting the core concepts of feminist theory.** Nova Iorque, Routledge.

HALL, Stuart (2004). Quem precisa de identidade? In: SILVA, Tomaz Tadeu da. **Identidade e Diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais.** 3ª edição. Rio de Janeiro, Editora Vozes.

_____ (2004). **A identidade cultural na pós-modernidade.** Tradução de Tomaz Tadeu da Silva, Guacira Lopes Louro – 9ª ed. Rio de Janeiro, DP&A.

_____ (2000). Quem precisa de identidade? In.: **Identidade e diferença. A perspectiva dos Estudos Culturais.** Petrópolis: Vozes.

_____ (2003). **Da diáspora: identidades e mediações culturais;** tradução de Liv Sovik [et all]. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil.

HASENBALG, Carlos Alfredo; SILVA, Nelson do Valle (1990). Raça e oportunidades educacionais no Brasil. **Cadernos de Pesquisas,** São Paulo, n. 73, maio.

IEMANJÁ, Mãe Beata de (1997). **Caroço de dendê: a sabedoria dos terreiros: como ialorixás e babalorixás passam seus conhecimentos a seus filhos.** Rio de Janeiro: Pallas.

JOAQUIM, Maria Salete (2001). **O papel da liderança religiosa feminina na construção da identidade negra.** Rio de Janeiro: Pallas; São Paulo: EDUC.

JUNG, Carl G (1964). **O homem e seus símbolos.** 5º ed. Trad. Maria Lúcio Pinho. Rio de Janeiro. Editora Nova Fronteira.

LAMBERT, Jean-Marie (2001). **História da África Negra.** Goiânia, Kelps.

LANDES, Ruth (1967). **A cidade das mulheres.** Rio de Janeiro. Civilização Brasileira.

LÉPINE, Claude (1978). **Contribuição ao estudo de Classificação dos Tipos Psicológicos no Candomblé de Ketu de Salvador.** Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. (Dissertação de Mestrado). São Paulo.

_____ (2000). Os estereótipos da personalidade no candomblé nagô. In.: **Candomblé: religião do corpo e da alma.** Organização de Carlos Eugênio Marcondes de

Moura. Rio de Janeiro: Pallas.

L'ESPINAY, François Marie de (1982). **Quand Dieu parle yoruba**. Vivants Unviers (Belgique).

LIMA, I. C.; ROMÃO, J. (1997). **As idéias racistas, os negros e a educação**. Santa Catarina, Núcleo dos Estudos Negros (NEN).

LODY, Raul (1987). **Candomblé, religião e resistência cultural**. São Paulo: Ática.

_____ (2003). **Dicionário de arte sacra e técnicas afro-brasileiras**. Rio de Janeiro : Pallas.

LUZ, Marco Aurélio (2000). **Agadá: dinâmica da civilização africana-brasileira**. 2ª edição. Salvador : EDUFBA.

LUZ, Narmácia Correia do Patrocínio (2000). **Abebê: a criação de novos valores na educação**. Salvador: Sociedade de Estados da Cultura Negra no Brasil.

MACHADO, Vanda; PETROVICH, Carlos (1999). **Prosa de nagô**. Salvador. EDUFBA.

McLAREN, P. (1997). **Multiculturalismo crítico**. São Paulo: Cortez.

Manual de capacitação e informação sobre gênero, raça, pobreza e emprego : guia para o leitor (2005). Organização Internacional do Trabalho. Brasília : OIT.

MEDINA, João Paulo Subirá (1991). **O brasileiro e seu corpo: educação e política do corpo**.

MELLO e SOUZA, Mariana (2006). **África e Brasil africano**. São Paulo: Ática.

MORRISON, Tony (2003). **O olho mais azul**; tradução Manoel Paulo Ferreira; com pós-fácio da autora. - São Paulo : Companhia das Letras.

MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (2000). **Candomblé: religião do corpo e da alma**. Rio de Janeiro: Pallas.

MUNANGA, Kabengele (1988). A construção da identidade negra: diversidade de contextos e problemas ideológicos. In: **Religião, política e identidade**. Cadernos PUC, n. 34. São Paulo: EDUC.

NOGUEIRA, Isildinha Baptista (1998). **Significações do corpo negro**. Tese (Doutorado), Universidade de São Paulo, Psicologia, São Paulo.

OIT (2005). **Manual de capacitação e informação sobre gênero, raça, pobreza e emprego**: guia para o leitor / Organização Internacional do Trabalho. Brasília.

OLIVEIRA, David Eduardo de (2003). **Cosmovisão africana no Brasil**: elementos para uma filosofia afrodescendente. Fortaleza: LCR.

OLIVEIRA, E. (1994). **Relações raciais nas creches do município de São Paulo**. Dissertação de Mestrado. São Paulo: PUC. (dissertação de mestrado)

OLIVEIRA, I. M (1994). **Preconceito e autoconceito**: identidade e interação na sala de aula. São Paulo: Papirus.

OLIVEIRA, Julvan de (2000). **Descendo à mansão dos mortos**: o mal nas mitologias religiosas como matriz imaginária e arquetipal do preconceito, da discriminação e do racismo em relação a cor negra. Dissertação (Mestrado), Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo.

OLIVEIRA, Kiusam Regina de (1999). Yabás: mulheres negras, deusas, heroínas e orixás – personalidades sem fronteiras. In.: **Negros da diáspora: todo o poder para as yabás**. Rio de Janeiro. Cultura Vozes, nº 4, ano 93, volume 93.

_____ (2001). **Dois histórias de autodeterminação: a construção da identidade de professoras afro-descendentes**. Dissertação (Mestrado). Instituto de psicologia da Universidade de São Paulo. Departamento de Psicologia da Aprendizagem, do Desenvolvimento e da Personalidade.

_____ (2007). O papel da consciência sociorracial na luta contra o racismo. In.: **Multiplicidades culturais, projetos de formação e trabalho escolar / organização Cynthia Pereira de Sousa, Denice Bárbara Catani**. São Paulo : Escrituras Editora.

_____ (2008). Um mito de presente à vocês: tecendo reflexões sobre a ancestralidade feminina afro-brasileira. In.: **Diadema – Programa Diversidade na Escola – Escola de todas as cores**. Diadema, Secretaria Municipal de Educação.

PARISI, Vicente Galvão (2005). **Encruzilhadas e travessias**: o encontro do humano e do divino na casa de Candomblé Ilê Axé Kalamu Funfum sob o olhar da Psicologia Transpessoal e da poética de Gaston Bachelard. Pontifícia Universidade Católica. São Paulo.

PEIXOTO, Rita de Cássia Mello (1992). **Povo-de-santo, povo de festa**: estudo antropológico do estilo de vida dos adeptos do candomblé paulista. Dissertação de Mestrado. Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.

PIRES, Álvaro Roberto (1993). **A adolescente, a Mulher e Iansã**: estudo de caso na passagem da infância para a adolescência no interior do Ache Ilê Obá. Dissertação de Mestrado. Pontifícia Universidade Católica. São Paulo.

PRANDI, Reginaldo (1991). **Os candomblés de São Paulo**: a velha magia na metrópole nova. São Paulo : Hucitec/EDUSP.

_____ (2001). **Mitologia dos Orixás**. São Paulo: Companhia das Letras.

RAMOS, Arthur (1962). **Introdução à antropologia brasileira**. Rio de Janeiro, vol. 3.

RAMOS, Wellington Santos (1999). **Significado do sacrifício no candomblé**. Dissertação de Mestrado. Pontifícia Universidade Católica. São Paulo.

RIBEIRO, Ronilda (1996). **Alma africana no Brasil. O Iorubás**. São Paulo: Oduduwá.

RIVIÉRE, Claude (1996). **Os ritos profanos**. Tradução de Guilherme João de Freitas Teixeira. Petrópolis, RJ: Vozes.

ROCKWELL, Elsie; EZPELETA, Justa (1989). **Pesquisa Participante**. São Paulo: Cortez: Autores Associados.

RODRIGUES, José Carlos (1975). **Tabu do corpo**. Dissertação (Mestrado). Antropologia Social do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

ROSENBERG, Fúlvia (1990). Segregação espacial na escola paulista. **Estudos Afro-Asiáticos**, Rio de Janeiro.

RÚBIO, Kátia (2006). **Medalhistas olímpicos brasileiros**: memórias, histórias e imaginário. São Paulo : Casa do Psicólogo: FAPESP.

_____ (2004). **Heróis olímpicos brasileiros**. São Paulo : Zouk.

SANTOS, Acácio Sidinei Almeida (1996). **A dimensão africana da morte resgatada nas irmandades negras, candomblé e culto de Babá Egun**. Dissertação de Mestrado. Pontifícia Universidade Católica. São Paulo.

SANTOS, Inacyra Falcão dos (1996). **Da tradição africana brasileira a uma proposta pluricultural de dança-arte-educação**. Tese de Doutorado. Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo. São Paulo.

SANTOS, Jocélio Teles dos (2000). O negro no espelho: imagens e discursos nos salões de beleza étnicos. In: **Estudos Afro-Asiáticos**, nº 38. Rio de Janeiro. Universidade Cândido Mendes.

SANTOS, Juana Elbein dos (1986). **Os nagô e a morte: pàde, àsèsè e o culto Égun na Bahia**; traduzido pela Universidade Federal da Bahia. Petrópolis, Vozes.

SANTOS, Maria Consuelo Oliveira (1997). **A dimensão pedagógica do mito: um estudo no Ilê Axé Ijexá**. Salvador-Bahia. Tese (Doutorado). Faculdade de Educação, Universidade Federal da Bahia.

SANTOS, Milton (1987). **O espaço do cidadão**. São Paulo: Nobel, 1987.

_____ (2002). **O país distorcido**. São Paulo. Publifolha.

SANTOS, Renato Emerson; LOBATO, Fátima (2003). **Ações afirmativas: políticas públicas contra as desigualdades raciais**. Rio de Janeiro: DP&A.

SARTRE, Jean-Paul (1963). **Reflexões sobre o racismo**. São Paulo, Difusão Européia do Livro.

SILVA, Alberto Costa (1992). **A Enxada e a Lança: a África antes dos portugueses**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

SILVA, Ana Célia da (1995). **A discriminação do negro no livro didático**. Salvador: CEAO/CED.

SILVA, Tomaz Tadeu; HALL, Stuart; WOODWARD, Kathryn (2004). **Identidade e diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais**. 3ª ed. Petrópolis, Editora Vozes.

_____ (1994). **O sujeito da educação: estudos foucaultianos**. Petrópolis, RJ, Editora Vozes.

_____ (2000). **Teoria cultural e educação** – um vocabulário crítico. Belo Horizonte, Autêntica.

SILVA, Vagner Gonçalves da (1992). **O candomblé na cidade:** tradição e renovação. Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Dissertação de mestrado. Universidade de São Paulo.

_____ (1995). **Orixás da metrópole.** Petrópolis: Vozes.

SIQUEIRA, Maria de Lourdes (1995). **Iyámi, Iyá Agbás:** Dinâmica da Espiritualidade Feminina em Templos Afro-Baianos. In: Estudos Feministas. IFCS / UFRJ – PPCIS / UFRJ – Vol. 3, nº 2.

_____ (1998). **Agô, Agô Lonan .** Belo Horizonte: Mazza Edições.

_____ (2006a). **Imagens negras:** ancestralidade, diversidade e educação. Belo Horizonte: Mazza Edições.

_____ (2006b). **Siyavuma:** uma visão africana do mundo. Salvador: Editora Autora.

SODRÉ, Muniz (1988). **A verdade seduzida:** por um conceito de cultura no Brasil. 2ª ed. Rio de Janeiro : Francisco Alves.

SOUSA, Cynthia Pereira de; CATANI, Denice Bárbara (2007). **Multiplicidades culturais:** projetos de formação e trabalho escolar. São Paulo: Escrituras.

SOUSA, Cynthia Pereira de; CATANI, Denice Bárbara e CÂNDIDO (2007). A criação de práticas pedagógicas no quadro de uma educação para a convivência com as multiplicidades. In.: **Multiplicidades culturais:** projetos de formação e trabalho escolar. São Paulo: Escrituras.

SOUZA, Neuza Santos (1983). **Tornar-se negro:** as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social. São Paulo, Graal,.

TODOROV, Tzvetan (1999). **O homem desenraizado.** Ed. Record. Rio de Janeiro e São Paulo.

_____ (1996). **A vida em comum:** ensaio de antropologia geral, tradução Denise Bottman e Eleonora Bottman. Campinas, SP: Papirus.

TOMEI, Manuela (2005). **Ação afirmativa para a igualdade racial:** características, impactos e desafios. Brasília, OIT.

TORRES SANTOMÉ, Jurjo (1995). As culturas negadas e silenciadas no currículo. In.: **Alienígenas na sala de aula:** uma introdução aos estudos culturais em educação. Rio de Janeiro. Vozes.

VALLADO, Armando (2002). **Iemanjá, a grande mãe africana do Brasil.** Rio de Janeiro: Pallas.

VERGER, Pierre (1957). **Notes sur le culte des Orisa er Vodum.** Mémoire de l'Institut Français d'Afrique Noire. Dakar: Ifan, n. 51.

_____ (2000). **Notas sobre o culto aos orixás e voduns.** São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo.

VIEIRA, Andréa Lopes da Costa (2003). Políticas de educação, educação como política: observações sobre a ação afirmativa como estratégia política. In.: SILVA, Petronilha Beatriz Gonçalves; SILVÉRIO, Valter Roberto. **Educação e Ações afirmativas:** entre a injustiça simbólica e a injustiça econômica. Brasília: Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira.

VYGOTSKY, L. S. (1989). **A formação social da mente.** São Paulo : Martins Fontes.

WEST, Cornel (1994). **Questão de raça;** tradução de Laura Teixeira Motta. São Paulo, Companhia das Letras.

XAVIER, Juarez Tadeu de Paula (2000). **Exu, Ikin e Egan:** equivalências universais no bosque das identidades afrodescendentes Nagô e Lucumi. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Integração da América Latina da Universidade de São Paulo. São Paulo.