



UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOSSOCIOLOGIA DE
COMUNIDADES E ECOLOGIA SOCIAL – EICOS

ALUNA: CONCEIÇÃO CORRÊA DAS CHAGAS

INTERDIÇÃO E SAGRADO: UM ESTUDO SOBRE A
IDENTIDADE ÉTNICA DE PARTICIPANTES DE TERREIROS DE
CANDOMBLÉ NO ESTADO DO RIO DE JANEIRO

RIO DE JANEIRO
MAIO/2011

CONCEIÇÃO CORRÊA DAS CHAGAS

INTERDIÇÃO E SAGRADO: UM ESTUDO SOBRE A
IDENTIDADE ÉTNICA DE PARTICIPANTES DE TERREIROS DE
CANDOMBLÉ NO ESTADO DO RIO DE JANEIRO

Tese apresentada ao Programa de
Pós Graduação em Psicossociologia de
Comunidades e Ecologia Social - EICOS,
Universidade Federal do Rio de Janeiro,
como parte dos requisitos para a obtenção
do título de Doutor em Psicossociologia de
Comunidades e Ecologia Social

Orientadora: Prof^ª Maria Cecília de
Mello e Souza

RIO DE JANEIRO

MAIO/2011

FICHA CATALOGRÁFICA

C346i Chagas, Conceição Corrêa das.
Interdição e sagrado: Um estudo sobre a identidade étnica de
participantes de terreiros de Candomblé no Estado do Rio de Janeiro /
Conceição Corrêa das. – Rio de Janeiro, 2007.
213p.
Orientador: Maria Cecília de Mello e Souza

Tese (doutorado) *Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto
de Psicologia, Programa de Pós-graduação em Psicossociologia de
Comunidades e Ecologia Social – EICOS*

1.Candomblé – Rio de Janeiro 2.Negros – Brasil. 3.Identidade étnica.
4.Preservação Cultural. I. Título.

CDD – 299.67

Dedicatória

Dedico este trabalho, inicialmente, a todos os negros e negras que, através de seu sofrimento, de seu sangue e de sua vida, começaram o processo de reversão da anti-cidadania a que estivera e está submetido o povo negro através dos séculos.

À Emília, minha mãe, e Jovelino, meu pai, que souberam valorizar o sonho de liberdade de seus ancestrais e acreditaram que poderiam gerar avanços.

Ao Antonio, meu marido, *in memoriam*, o grande companheiro e presença ativa nas ações voltadas para a continuidade do processo de libertação do nosso povo negro.

Aos nossos filhos Teresinha, Claudio e Luciana, que são meus olhos e minhas pernas, neste momento de decadência física, muito obrigada pela compainha e apoio solícitos para a continuidade das minhas ações que estão em fase de conclusão.

E, finalmente, aos meus netos, Diogo, Diego, Maxwell, Luandeh, Souleymane, Davi, Ayres Antonio, e a todos os outros que eu venha a ter. Que o sonho de liberdade de seus ancestrais permeie as suas reflexões atuais para que as diferenças não sejam compreendidas como sinônimos de inferioridade e sim de fortalecimento da humanidade. Espero imensa e intensamente que, como vocês, todas as crianças e jovens índias, brancas e negras possam pisar um chão onde o espírito de fraternidade e amor seja o parâmetro entre as diferenças.

Agradecimentos

À minha família, sem a qual eu não conseguiria concluir essa trajetória. À minhas irmãs Maria e Jurema, a meus três filhos Teresinha, Claudio e Luciana, a meu genro Marco Antonio, a meus sobrinhos, Sergio, Serginho, Thiago, Vinícius, Jorge Fernando, Marcia, Leandra, Café e Luciana e a meus netos Diogo, Diego, Maxwell, Luandeh, Souleymane, Davi e Ayres Antonio. Cada um contribuindo com o melhor de seus dons, obrigada por estarem sempre disponíveis à colaborar.

Aos meus amigos da Pastoral do Negro de Nilópolis, Nova Iguaçu e São João de Meriti, do Movimento Familiar Cristão de Nova Iguaçu e de Nilópolis – Grupo Belém, do Grupo Atabaque de São Paulo, do Centro de Atendimento Familiar – CAF de Nova Iguaçu e do CECUNE de Porto Alegre, que se solidarizaram com os meus esforços para a consecução deste trabalho e contribuíram através de suas lutas para que em época própria a solidariedade seja o único parâmetro para a integração dos seres humanos nas suas diferenças e dando-me estímulo para essa empreitada que agora concluo.

Ao Grupo Gestar, na pessoa de seus representantes, Marize Conceição e Geraldo Bastos, pelo apoio e manutenção do espaço Gestar para reflexão e estudos que somaram na realização desta tese.

Ao departamento de Psicologia da UFRJ através do Programa EICOS e todos os seus Mestres, Doutores e funcionários, que acreditaram no meu projeto e no meu desejo de concluí-lo e, em momento nenhum de minha fragilidade produzida pela doença e dificuldade visual me deixaram estacionar ou desistir. Sem a crença de vocês na possibilidade de eu atingir o final da meta traçada, eu não chegaria a este momento importante, mas muito difícil nesta fase de minha vida. Em especial, agradeço às Professoras Doutoras Maria Inácia D'Ávila Neto, Tania Maria de Freitas Barros Maciel e Marise Jurberg, por acreditarem no meu empenho e determinação.

À minha orientadora, Professora Doutora Maria Cecília de Mello e Souza que, apesar das dificuldades me acompanhou até a conclusão deste trabalho.

Às yalorixás D. Jodi e D. Zeni e seus Ilês Alábàáláse e Obá Mi Kossomi com todos os seus participantes, às yalorixás Mãe Torody, Katende Arlene, Mãe Beata e Mãe Rosana e aos babalorixás Elson e Jorge, pela permissão para que eu atuasse como pesquisadora nos seus espaços sagrados, pela inspiração, pelo axé e pela fundamental contribuição que deram para a concretização desta pesquisa. Em especial agradeço à yaô Isa Mara que facilitou o meu ingresso como pesquisadora nestes terreiros.

“Eu tenho um sonho que um dia esta nação se levantará e viverá o verdadeiro significado de sua crença - nós celebraremos estas verdades e elas serão claras para todos, que os homens são criados iguais. [...]

Eu tenho um sonho que minhas quatro pequenas crianças vão um dia viver em uma nação onde elas não serão julgadas pela cor da pele, mas pelo conteúdo de seu caráter. Eu tenho um sonho hoje! [...]

Esta é nossa esperança. Esta é a fé com que regressarei para o Sul. Com esta fé nós poderemos cortar da montanha do desespero uma pedra de esperança. Com esta fé nós poderemos transformar as discórdias estridentes de nossa nação em uma bela sinfonia de fraternidade. Com esta fé nós poderemos trabalhar juntos, rezar juntos, lutar juntos, para ir encarcerar juntos, defender a liberdade juntos, e quem sabe nós seremos um dia livres. Este será o dia, quando todas as crianças de Deus poderão cantar com um novo significado. [...]

E quando isto acontecer, quando nós permitirmos o sino da liberdade soar, quando nós deixarmos ele soar em toda moradia e todo vilarejo, em todo estado e em toda cidade, nós poderemos acelerar aquele dia quando todas as crianças de Deus, homens pretos e homens brancos, judeus e gentios, protestantes e católicos, poderão unir mãos e cantar nas palavras do velho spiritual negro: “Livre afinal, livre afinal. Agradeço ao Deus todo-poderoso, nós somos livres afinal.”

Martin Luther King.

28/08/1963

RESUMO

CHAGAS, Conceição Corrêa. Interdição e sagrado: Um estudo sobre a identidade étnica de participantes de terreiros de candomblé no Estado do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2011, Tese (Doutorado em Psicossociologia de Comunidades e Ecologia Social) – EICOS, Instituto de Psicologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2011.

Este trabalho pretende evidenciar o papel das religiões de matrizes africanas, notadamente o Candomblé, na preservação e reconstrução de elementos essenciais da subjetividade do negro brasileiro. O negro constitui a população mais pobre, seja na África ou na diáspora, sendo vítima da brutalidade dos processos de desenvolvimento mundial. Na diáspora brasileira, ao longo dos séculos, a situação do negro ainda hoje espelha os resultados da exclusão social que lhe foi imposta. Esta pesquisa, parte da análise das interdições político-sociais por que passou o negro brasileiro na diáspora, chegando à análise das consequências negativas, que estas interdições trouxeram na construção da subjetividade deste povo, nas dimensões de formação da sua identidade pessoal, social é étnica. Entende-se que a discussão sobre essas dimensões da subjetividade se vincula à abordagem sobre a identidade religiosa. As religiões cujas raízes se encontram na própria África, se constituem em importante fonte de material para a compreensão das inter-relações entre o processo de formação da subjetividade do negro brasileiro, e sua vivência e identificação com estas religiões. O candomblé foi escolhido como objeto de estudo, face à constatação da presença nesta religião de fortes elementos da cultura e da visão de mundo do negro africano, incorporadas nos afro-descendentes da diáspora brasileira. Através da metodologia qualitativa, a pesquisa transcorreu em duas etapas. Na primeira foi realizada pesquisa de campo em dois terreiros de candomblé localizados no Estado do Rio de Janeiro com observações participativas e entrevistas não estruturadas com seus membros. Na segunda etapa foram realizadas entrevistas semi-estruturadas com três lideranças femininas e duas lideranças masculinas de outros terreiros de candomblé e uma liderança feminina de um terreiro de umbanda. Observou-se elevada auto-estima dos participantes do candomblé, relacionada ao reconhecimento social que alcançavam com sua participação e este reconhecimento social foi o principal fator motivador da permanência daquelas pessoas como membros ativos dos terreiros. Observou-se marcada postura de resistência à intolerância religiosa e à discriminação racial e se identificou a preponderância de fatores motivacionais de ordem individual para a iniciação na religião. A religião ancestral recriada no solo brasileiro possibilitou a reconstrução da identidade cultural do grupo estudado, ao reafirmar essa identidade cultural essas religiões possibilitaram a reelaboração da identidade social, pessoal e étnica deste grupo. Concluiu-se que, apesar das interdições, a vivência e participação como membro do espaço terreiro de candomblé contribuiu no processo de preservação cultural e de estruturação do universo psicológico do negro brasileiro, no que tange à preservação cultural e à formação da sua subjetividade.

Palavras-chave: CANDOMBLÉ - SUBJETIVIDADE – IDENTIDADE ÉTNICA – IDENTIDADE PESSOAL

SUMMARY

CHAGAS, Conceição Correa das. Interdiction and Holy , a study about the identity of the participants of the Candomblé in Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2011, Thesis (Doctorate in Psychology of Communities and Social Ecology) - EICOS, Psychology Institute, Federal University of Rio de Janeiro, 2011.

This report intends to evidence the role of the religions of the African matrices, mainly Candomblé that preserves and rebuild the essential elements of the subjectivity of the Brazilian Negro. The Negro constitutes the poorest population, either in Africa or in a diaspora, being a victim of the brutal process of the world development. In the Brazilian diaspora, all over the centuries the Negro's situation reflects in the social exclusion results that they were imposed. This research, part of the social-political analysis interdiction that had passed the Brazilian Negro in a diaspora reaching negative consequences, that these interdictions brought building the subjectivity of these people in the dimensions of their own formation, social and ethnic. Understanding that the discussion about these dimensions of the subjectivity has a link with the approach about religious identity. The religions whose roots are in Africa are an important source to understand the relation between the formation process (subjectivity of the Brazilian Negro) and its existence and identification with these religions. The Candomblé was chosen as an object of study, turning toward the confirmation of the attendance in this religion of strong elements of the culture and the vision of the world of the African Negro, incorporated in the Afro descendents of the Brazilian diaspora. Through the qualitative methodology, the research followed two steps. First it was done a camp research in two places called "terreiro de Candomblé" located in Rio de Janeiro with observations and interviews not structured with their members. The second step the interviews were partly structured with three females and two males leaders of other "terreiros de Candomblé" and one female leader from "terreiro de Umbanda". The ancestral religion recreated in Brazilian floor enable the reorganization of the cultural identity of the researched group, reasserting this cultural identity, these religions enabled the reorganization of the social, personal and ethnic identities of this group. It implies that although the interdictions, the life and the participations as a member of Candomblé contributed in a process of cultural preservation and arrangement of a psychological universe of the Brazilian Negro, referring to the cultural preservation and formation of your subjectivity.

Key Words : CANDOMBLÉ – SUBJECTIVITY – ETHNIC IDENTITY – PERSONAL IDENTITY

LISTA DE TABELAS E GRÁFICOS

Tabela 1 – Proporção de indigentes por cor ou raça –Brasil e Grandes regiões 1992 e 2001.

Tabela 2 – Proporção de pobres por cor ou raça – Brasil e Grandes regiões – 1992 e 2001.

Tabela 3 – Proporção de pobres por sexo e cor ou raça - Brasil e Grandes regiões – 1992 e 2001.

Tabela 4 – Proporção de indigentes por sexo - Brasil e Grandes regiões – 1992 e 2001.

Tabela 5 – Indigência segundo cor, faixa etária e gênero.

Tabela 6 – Proporção de ocupados em situação de trabalho vulneráveis por sexo e cor – Regiões Metropolitanas do Brasil – 2001.

Tabela 7 – Proporção de domicílios em assentamentos subnormais localizados nas áreas urbanas segundo a cor ou raça do chefe do domicílio – Brasil e Grandes regiões – 1992 e 2001.

Tabela 8 – Proporção de domicílios particulares permanentes sem banheiro de uso exclusivo por cor ou raça do chefe do domicílio segundo a localização - Brasil e Grandes regiões – 1992 e 2001.

Tabela 9 – Proporção de domicílios particulares permanentes urbanos sem esgotamento sanitário por cor ou raça do chefe do domicílio - Brasil e Grandes regiões – 1992 e 2001.

Tabela 10 – Proporção de domicílios sem acesso à energia elétrica por cor ou raça do chefe do domicílio segundo a localização – 1992 e 2001 Brasil e Grandes

regiões – 1992 e 2001.

Tabela 11 – Proporção da população residente em domicílio particular permanente urbano atendida por coleta de lixo por cor ou raça – Brasil e Grandes regiões – 1992 e 2001.

Tabela 12 – Proporção de domicílios particulares permanentes urbanos sem abastecimento de água por cor ou raça do chefe do domicílio – Brasil e Grandes regiões – 1992 e 2001.

Tabela 13 – Distribuição das famílias por classes de rendimento médio mensal familiar per capita, segundo a cor do chefe – Brasil – 1999.

Tabela 14 – Rendimento médio real mensal dos ocupados no trabalho principal, por sexo e cor – Regiões Metropolitanas do Brasil – 2001.

Tabela 15 – Taxas de participação, por sexo e cor – Regiões Metropolitanas do Brasil – 2001.

Tabela 16 – Taxa de analfabetismo das pessoas de 15 anos ou mais de idade por cor ou raça - Brasil e Grandes regiões – 1992 e 2001.

Tabela 17 – Taxa de analfabetismo de pessoas de 10 anos ou mais por sexo e cor ou raça, segundo a faixa etária.

Tabela 18 – População ocupada de 10 anos ou mais de idade, total e sua respectiva distribuição percentual, por posição na ocupação e cor ou raça – 1999.

Tabela 19 – Média da renda da ocupação principal por sexo e cor ou raça – Brasil e Grandes regiões – 1992 e 2001.

Tabela 20 – Média de anos de estudo por sexo, cor ou raça - Brasil e Grandes regiões – 1992 e 2001.

Tabela 21 – Taxas de desemprego total, por cor e escolaridade – Regiões metropolitanas do Brasil – 2001.

Tabela 22 - Anos de estudo e rendimento médio dos ocupados por cor – 1999.

Tabela 23 – Grupos de cor na Universidade número de formados por cor – 2000.

Tabela 24 – Estudante de 18 a 25 anos de idade, total e respectiva distribuição percentual, por cor ou raça e nível de ensino frequentado, segundo as Grandes Regiões – 2009.

Tabela 25 – População total e respectiva distribuição percentual, por cor ou raça, segundo as Grandes Regiões, as Unidades da Federação e as Regiões Metropolitanas – 2009.

Gráfico 1 – Diferenças na composição racial das populações total, pobre e indigente por faixa etária – Brasil 1999.

Gráfico 2 – Distribuição do rendimento familiar per capita das pessoas de 10 anos ou mais de idade, com rendimento, entre os 10% mais pobres e o 1% mais rico, em relação ao total de pessoas, segundo a cor ou raça – Brasil – 1999/2009.

Gráfico 3 – Proporção das pessoas ocupadas de 10 anos ou mais de idade, por posição na ocupação, segundo a cor ou raça – Brasil – 2009.

Gráfico 4 – Distribuição dos estudantes de 18 a 24 anos de idade, segundo cor ou raça e o nível de ensino frequentado Brasil – 1999/2009.

Gráfico 5 – Proporção das pessoas de 25 anos ou mais de idade com ensino superior concluído, segundo a cor ou raça – Brasil – 1999/2009.

Gráfico 6 – Razão entre o valor do rendimento-hora do trabalho principal das pessoas de cor ou raça preta ou parda em relação às brancas, por anos de estudo – Brasil – 1999/2009.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	1
CAPÍTULO 1 - A SAGA DO POVO NEGRO ESCRAVIZADO NO BRASIL	10
Uma jornada de humilhações.....	10
Raça e etnia: A evolução histórica e diferenciações dos dois conceitos.....	13
As origens do racismo: As teorias racistas.....	19
Movimentos internos de resistência negra: Do Banzo ao Quilombo dos Palmares.....	22
O discurso sobre desigualdades raciais no Brasil na segunda metade do século XX.....	23
CAPÍTULO 2 – INDICADORES POLÍTICO-SOCIAIS DE SEGREGAÇÃO ...	29
CAPÍTULO 3 – O PAPEL DESAGREGADOR DAS INTERDIÇÕES SOCIAIS E A ATUAÇÃO DA ESPIRITUALIDADE NA CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE PESSOAL E ÉTNICA DO NEGRO BRASILEIRO	73
Mulher negra: Resistência e perpetuação do sagrado.....	78
Espiritualidade: Forma de resistência e preservação do inconsciente coletivo do povo negro.....	81
CAPÍTULO 4 – A TRAJETÓRIA DA RELIGIÃO DE MATRIZ AFRICANA NO BRASIL – O CANDOMBLÉ	89
A vinda do Candomblé para o Brasil.....	90
A difusão do Candomblé nos estados brasileiros – A constituição das nações.....	92
A experiência mítica nos rituais do Candomblé.....	95
O tempo e o espaço na mística do Candomblé.....	96
A importância dos antepassados.....	98
A feitiçaria, o fetichismo e a magia.....	99
Refletindo sobre o Sincretismo	100

<i>O sincretismo e as estruturas sociais.....</i>	<i>104</i>
<i>As mudanças de perspectivas a partir da década de 70.....</i>	<i>105</i>
CAPÍTULO 5 – UMA TEORIA CRÍTICA DA JUSTIÇA SOCIAL.....	113
CAPÍTULO 6 – METODOLOGIA.....	128
A escolha do método de pesquisa e justificativas.....	128
Fases da pesquisa de campo.....	130
A população alvo da pesquisa de campo.....	131
A abordagem dos terreiros de candomblé.....	131
A primeira fase da pesquisa de campo.....	135
<i>Observação participante no terreiro Ilê Alábàáláse.....</i>	<i>136</i>
<i>Observação participante no terreiro Ilê Obá Mi Kossomi.....</i>	<i>137</i>
<i>Entrevistas não estruturadas no Ilê Alábàáláse.....</i>	<i>138</i>
<i>Entrevistas não estruturadas no Ilê Obá Mi Kossomi.....</i>	<i>139</i>
A segunda fase da pesquisa de campo: Entrevistas semi-estruturadas com yalorixás e babalorixás de outros terreiros.....	140
Características dos entrevistados e dos terreiros – A hierarquia.....	143
CAPÍTULO 7 – PARTICIPAÇÃO E VIVÊNCIA NO ESPAÇO TERREIRO DE CANDOMBLÉ – A CONTRIBUIÇÃO PARA A ESTRUTURAÇÃO DA IDENTIDADE ÉTNICA E PESSOAL DO NEGRO BRASILEIRO.....	146
A motivação para a iniciação – Necessidade de participação como principal incentivo.....	155
Reconhecimento social.....	148
Identidade religiosa e suas implicações social, cultural e étnico-racial.....	161
Resistência e atuação político-social.....	167
Ações sociais na prática dos terreiros.....	169
A discriminação contra o Candomblé.....	172
As diferenças de gênero entre os participantes do – A preponderância feminina.....	175
O candomblé como expressão da cosmovisão africana.....	178
<i>Os elementos da natureza nos rituais.....</i>	<i>179</i>
<i>A hierarquia reconstruindo laços familiares.....</i>	<i>183</i>

<i>O alimento do corpo e do espírito</i>	185
<i>A cosmovisão africana</i>	185
CONSIDERAÇÕES FINAIS	189
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	195
ANEXOS	203

INTRODUÇÃO

O negro constitui a população mais pobre, seja na África ou na diáspora, sendo a maior vítima da brutalidade dos processos de desenvolvimento que emanam da ordem mundial. O mundo presencia a miséria, a fome e a destruição dessa população pelos conflitos em áreas africanas, como resultado de políticas exógenas que vitimam populações inteiras. Também na diáspora brasileira, ao longo dos séculos, a situação do negro ainda espelha os resultados da exclusão social que lhe foi imposta.

A ausência de valorização das raízes históricas, culturais e religiosas do grupo negro, facilita a produção de fragilidades no que tange à construção das identidades pessoal, social e étnica desde povo. A dissertação de mestrado apresentada por mim em 1996, na qual busquei estudar os aspectos que dificultariam à assunção da identidade social e étnica do negro brasileiro, foi o início de minha trajetória em busca de compreender a questão da formação da identidade étnica. Motivada pelos resultados satisfatórios do curso de mestrado, tanto de ordem pessoal, como pela produção escrita que foi devolvida à comunidade negra na qual atuo, é que pretendo dar continuidade aos estudos sobre esta temática.

Os trabalhos que venho desenvolvendo, a partir de organizações negras, objetivando contribuir para o resgate da auto-estima e a construção da identidade étnica negra, vêm evidenciando cada vez mais os danos psicológicos que as interdições de várias ordens, impostas ao povo de etnia negra continuam produzindo.

Desta forma, no presente trabalho de pesquisa, parto da análise das interdições político-sociais por que passou o povo negro na sua trajetória como escravizado, e a de seus descendentes, na diáspora brasileira, chegando à análise das consequências, que estas interdições trouxeram na construção da subjetividade deste povo. Tais interdições evidenciam uma instigante problemática sobre como se deu o desenvolvimento do negro em sua subjetividade, tendo em vista os efeitos que

a brutal submissão e repressão cultural, historicamente determinada, provocaram nesta instância do ser.

Assim, inicialmente farei uma análise dos fatos históricos e dos dados da realidade atual do negro brasileiro, verificando em que aspectos os fatores identificados contribuíram para as dificuldades encontradas pelo negro para a construção de sua subjetividade. A seguir buscarei identificar se haveriam outros elementos que pudessem estar relacionados a este processo de construção, porém funcionando como elemento positivo a se contrapor a todos os fatores negativos destacados.

Ao nos debruçarmos sobre a busca destes elementos facilitadores do processo de construção da subjetividade do negro brasileiro, nos deparamos com a questão da identidade étnica, que consideramos importante elemento desta subjetividade e nos concentramos na sua discussão a fim de compreender o processo de sua estruturação no contexto das várias interdições por que passou e passa o povo negro na diáspora brasileira.

Identificamos que, no que se refere ao povo de etnia negra, a questão da identidade étnica é bastante vinculada à discussão sobre a identidade religiosa, e ambas caminham juntas como elementos formadores da sua subjetividade. Desta forma, discutir o processo de formação da subjetividade do negro brasileiro nos obriga, necessariamente, a conferir destaque para as inter-relações entre a identidade étnica e a identidade religiosa deste povo. E neste aspecto, vimos nas religiões, cujas raízes se encontram na própria África, as religiões de matrizes africanas, importante fonte de material para compreendermos estas inter-relações.

Dentre as várias religiões consideradas de matriz africana, ainda presentes e difundidas no solo brasileiro, escolhemos o Candomblé como objeto de estudo, face à constatação da presença nesta religião, ainda vivos, de fortes elementos da cultura e da visão de mundo do negro africano incorporadas ao imaginário do negro brasileiro. A prática religiosa, no espaço terreiro de candomblé, faz emergir, a partir de toda a sua dinâmica, das relações interpessoais e dos rituais, os traços da subjetividade da etnia negra. A experiência nele vivida favorece a interação entre a

força da crença, os símbolos e os rituais. Esta vivência religiosa de tradição africana, representada no Brasil pelo Candomblé, põe em relevo os mitos e rituais religiosos na preservação dos traços fundamentais para a reconstrução da subjetividade do povo negro que sofreu violência e agressão, através das várias formas de repressão e coisificação. Neste sentido a religião de matriz africana parece ter um papel fundamental na preservação do “inconsciente coletivo” africano.

Baseada nestas suposições, procurei identificar se a relação do grupo negro com as religiões de matriz africana, notadamente o Candomblé, desempenharia papel de relevância como base para a preservação cultural e conseqüente desenvolvimento da subjetividade do negro brasileiro, apesar de todo o processo de repressão, interdição e exclusão social por que passou. De forma explicita, meu argumento é o de que a vivência e participação como membro do espaço terreiro de candomblé¹ contribuiu no processo de estruturação do universo psicológico no negro brasileiro no que tange à formação de sua identidade pessoal, social e étnica, apesar das interdições que sofreu na diáspora e das interdições que ainda sofre na realidade atual.

Sobre esta questão, há produções no campo de diversas ciências. No que tange ao campo da psicologia, no entanto, o índice de produção é menos expressivo. Por esta razão, é de grande relevância discutir como a participação como membro do candomblé influenciou e influencia a constituição do universo psicossociológico do negro brasileiro na diáspora e na atualidade.

Para a consecução deste objetivo, empregamos a metodologia qualitativa, mais especificamente a pesquisa etnográfica. Realizamos incursões em dois terreiros de Candomblé localizados no Estado do Rio de Janeiro, sendo um situado em um subúrbio do município do Rio de Janeiro e o outro no município de Belford Roxo. No primeiro terreiro, localizado no município do Rio de Janeiro, realizei observação participante e entrevistas não estruturadas com seus membros durante 15 dias não consecutivos, no período de setembro de 2000 a setembro de 2002, num total de 60 horas de pesquisa no campo. No segundo terreiro, localizado no

¹ *Terreiro de candomblé: local da prática do candomblé. Espaço sagrado de culto . (Barreto, 2009)*

município de Belford Roxo, tive o objetivo de realizar número aproximado de horas de pesquisa de campo, entretanto um problema grave de saúde pessoal me impossibilitou a locomoção e, por este motivo precisei interromper a pesquisa de campo neste terreiro e, pude realizar a pesquisa durante três dias não consecutivos durante o mês de julho de 2004, perfazendo um total de 9 horas de pesquisa no campo. Considerei que, apesar de, em termos quantitativos, a pesquisa de campo no terreiro de Belford Roxo, ter sido inferior quando comparada à pesquisa de campo no terreiro do Rio de Janeiro e isto poder ser considerado como metodologicamente frágil, qualitativamente as informações coletadas naquele terreiro foram muito esclarecedoras para os objetivos do meu trabalho. Por esta razão, optei por manter o conteúdo da pesquisa de campo no terreiro de Belford Roxo como parte do material de pesquisa, pois nos dois terreiros participei da intimidade das suas atividades, buscando recolher *in loco* o material necessário para o conhecimento profundo da religião.

Também fazendo parte da pesquisa de campo, contactamos seis outros chefes religiosos, sendo cinco deles pertencentes a terreiros de Candomblé e um pertencente a um terreiro de umbanda, dos quais 4 eram mulheres e 2 eram homens. Os contatos com estes seis chefes religiosos foram realizados através de entrevistas semi-estruturadas, em que se buscou recolher mais elementos para a compreensão do Candomblé e complementar o conhecimento que precisávamos. Estas entrevistas semi-estruturadas ocorreram, ora no próprio espaço do terreiro destes chefes religiosos e ora em suas residências, onde estive presente por um período médio de 2 horas.

Tenho uma relação pessoal com o Candomblé devido à proximidade de minha residência com diversos terreiros. Desde a infância vi familiares participarem ativamente de alguns terreiros. Alguns destes membros participavam, eventualmente, de festividades em terreiros, enquanto outros exerciam papéis de liderança ou tinham participação ativa como membros da hierarquia. Tive oportunidade de participar de inúmeros grupos de discussão, no âmbito de minha prática profissional como professora e psicóloga e participante de movimentos populares em que a religião do Candomblé, assim como outras religiões de matriz africana, eram alvo de preconceitos. Assim, durante a vida acadêmica senti

necessidade de realizar leituras e obter elementos para uma melhor compreensão das religiões afro-brasileiras, que me auxiliassem fundamentando as discussões nos ambientes dos quais participava, buscando desfazer esses preconceitos.

Vê-se, assim, que minha motivação para a realização deste estudo é reflexo tanto de minha história de vida quanto dos estudos acadêmicos já empreendidos no campo da pedagogia, da psicologia e, psicossociologia, além da militância voltada para a valorização da etnia negra. E estes aspectos demonstram minhas fortes implicações pessoais na escolha deste tema. Delineia-se agora, como grande mobilização de meus esforços o desejo de buscar no campo religioso contribuições que possam complementar e melhor embasar minha prática.

A escolha dos terreiros de candomblé, que foram objeto de estudo no trabalho de campo, foi motivada pela minha observação, nestes terreiros, da inserção dos seus líderes nas discussões contra o racismo, nos grupos de trabalho dos quais participei. Nestes trabalhos atuei na coordenação de grupos do Movimento negro² e da Pastoral do Negro³, ouvi mestres de capoeira⁴, yalorixás⁵, babalorixás⁶,

² *Movimento Negro (ou MN) é o nome genérico dado ao conjunto dos diversos movimentos sociais afro-brasileiros, particularmente aqueles surgidos a partir da redemocratização pós-Segunda Guerra Mundial, no Rio de Janeiro e São Paulo. Movimentos sociais expressivos envolvendo grupos negros perpassam toda a História do Brasil. Contudo, até a Abolição da Escravatura em 1888, estes movimentos eram quase sempre clandestinos e de caráter radical, posto que seu principal objetivo era a libertação dos negros cativos. Tendo como principais centros de mobilização as cidades de São Paulo e Rio de Janeiro, os movimentos sociais afro-brasileiros começam a trilhar novos caminhos a partir de meados dos anos 1910, numa tentativa de lutar pela cidadania recém-adquirida e evoluir para organizações de âmbito nacional. O movimento negro, enquanto proposta política, só ressurgiria realmente em 7 de Julho de 1978, quando um ato público organizado em São Paulo contra a discriminação sofrida por quatro jovens negros no Clube de Regatas Tietê, deu origem ao Movimento Negro Unificado Contra a Discriminação Racial (MNU). A data, posteriormente, ficaria conhecida como o Dia Nacional de Luta Contra o Racismo. Os anos pós-Constituição de 1988 registraram avanços nas lutas institucionais dos movimentos afro-brasileiros contra o racismo e mesmo numa maior aceitação por parte da sociedade, da discussão desta temática. A constituição do MNU como foro privilegiado de debates sobre a discriminação racial refletiu-se na atitude do Estado em relação ao tema, culminando com a criação em 1984 do primeiro órgão público voltado para o apoio dos movimentos sociais afro-brasileiros: o Conselho de Participação e Desenvolvimento da Comunidade Negra, no governo Franco Montoro. Foi ainda de Montoro a iniciativa de indicar um representante dos negros para a chamada "Comissão Arinos", que criminalizou a discriminação racial na Constituição brasileira de 1988. Os anos pós-Constituição de 1988 registraram avanços nas lutas institucionais dos movimentos afro-brasileiros contra o racismo e mesmo numa maior aceitação por parte da sociedade, da discussão desta temática.*

³ *Pastoral do negro: Ação pastoral católica ou simplesmente "pastoral" é a ação da Igreja Católica no mundo ou o conjunto de atividades pelas quais a Igreja realiza a sua missão', que consiste primariamente em continuar a ação de Jesus Cristo. Tem como objetivos evangelizar, proclamando o Evangelho de Jesus Cristo, por meio do serviço, do diálogo, do anúncio e do testemunho de comunhão, à luz da evangélica opção pelos pobres, promovendo a dignidade da pessoa, renovando a comunidade, formando o povo de Deus e participando da construção de uma sociedade justa e solidária. A Igreja Católica realiza a sua ação através de três funções pastorais: Função profética: abrange as diversas formas do ministério da Palavra de Deus (evangelização,*

mametos⁷, outros sacerdotes e membros de outras religiões, além de crianças e adolescentes de escolas públicas. Auxiliou ainda a minha escolha, a demonstração de disposição dos seus líderes religiosos e de seus participantes de fazerem parte da pesquisa.

catequese e homilia), bem como a formação espiritual dos católicos; função litúrgica: refere-se à celebração dos sacramentos, sobretudo da Eucaristia, à oração e atos sacramentais; função real: diz respeito à promoção e orientação das comunidades, à organização da caridade e à animação cristã das realidades terrestres. Neste último aspecto, a ação da Igreja engloba campos da [[sociedade]] como a saúde, a juventude, a solidariedade social e a educação.No Brasil, a Igreja Católica Apostólica Romana busca atingir públicos distintos, atuando em diversos setores, através das Comissões Pastorais , entre elas esta a pastoral afro-brasileira ou pastoral do negro.

⁴ *Capoeira: Desenvolvida na Bahia, principalmente por descendentes de escravos africanos com alguma influência indígena, é caracterizada por golpes e movimentos ágeis e complexos, utilizando primariamente chutes e rasteiras, além de cabeçadas, joelhadas, cotoveladas, acrobacias em solo ou aéreas. Uma característica que distingue a capoeira da maioria das outras artes marciais é a sua musicalidade. Praticantes desta arte marcial brasileira aprendem não apenas a lutar e a jogar, mas também a tocar os instrumentos típicos e a cantar. Um capoeirista experiente que ignora a musicalidade é considerado incompleto. A palavra "capoeira" é originária do tupi-guarani, refere-se às áreas de mata rasteira do interior do Brasil. Foi sugerido que a capoeira tenha obtido o nome a partir dos locais que cercavam as grandes propriedades rurais de base escravocrata. Capoeiristas furtivos da escravidão e desconhecedores do ambiente ao seu redor, frequentemente usavam a vegetação rasteira para se esconderem da perseguição dos Capitão-do-mato|capitães-do-mato. (Cacciatore, 1977).*

⁵ *Yalorixá ou ialorixá: Iyá no dialeto Yorubá significa 'mãe', bem como a junção Iyaiyá (mamãe) ou Iaiá tendo o mesmo significado de mamãe, senhora, forma carinhosa de falar com a mãe, ou senhora da fazenda muito usada pelos escravos. Palavra utilizada em muitos segmentos das religiões afro-brasileiras, principalmente no Candomblé. Pode ser usado antes de uma palavra como é o caso de Iyabassê, Iyakekerê, Iyalorixá, Iyá Nassô, como pode se usar a palavra para se referir às Iyámi significando 'minha mãe', também chamadas de Iyami-Ajé 'minha mãe feiticeira' ou Iyami Agbá que significa 'minha mãe anciã'. Ela é a responsável por tudo que acontece ninguém faz nada sem sua prévia autorização. Sua função é sacerdotal, ela faz consultas aos Orixás através do jogo de búzios. A Iyalorixá, além da função sacerdotal acumula diversas outras funções, devendo ser conhecedora das folhas sagradas, seus segredos e aplicações litúrgicas, em caso de rituais ligados aos Eguns ou se especializa ou consulta um Babaojé|Ojé quando necessário, quando a casa ainda não tem um Axogun confirmado ela mesmo faz os sacrifícios, quando a casa ainda não tem Alagbê. Normalmente a Iyalorixá convida Alagbês das casas coirmãs para tocar o Candomblé, na ausência da Iyabassê ou Ekedí ela mesma faz as comidas dos Orixás, costura às roupas das Iaôs, faz as compras, tudo depende dela. (Cacciatore,1977)*

⁶ *Babalarixá: O Babalarixá, ou Baba (pai), é um sacerdote e chefe de um Terreiro de Candomblé. Na sua função sacerdotal, faz consultas aos Orixás através do jogo de búzios. Na sua função administrativa, é o responsável maior por tudo o que acontece na casa - a quantidade de filhos-de-santo, a de pessoas e problemas a serem atendidos -, e nela ninguém faz nada sem a sua prévia autorização. Conta com a ajuda de muitas pessoas para a administração da mesma, cada uma com uma função específica na hierarquia, embora todos os auxiliares conheçam de tudo para atender a qualquer eventualidade. Nas casas menores, o Babalarixá, além da função sacerdotal acumula diversas outras funções, devendo ser conhecedor das folhas sagradas, seus segredos e aplicações litúrgicas; em caso de rituais ligados aos Egungun ou Eguns, ou se especializa, ou consulta um Babaojé ou Ojé quando necessário. Quando a casa ainda não tem um Axogun confirmado, ele realiza as mesmas tarefas da yalorixá. (Cacciatore,1977)*

⁷ *Mametos: Mameto-de-inquice, Mameto nkisi Mam'etu ria mukixi é o cargo de mãe-de-santo do Candomblé Bantu ocupado por mulheres. Equivalente ao cargo de Iyalorixá do Candomblé Ketu. Os homens são Tata-de-inquice. (Cacciatore,1977)*

No primeiro capítulo deste trabalho, iniciaremos uma abordagem do contexto histórico em que se deu a chegada do negro ao solo brasileiro, bem como as vicissitudes de sua inserção como membro da sociedade brasileira no decorrer dos séculos desde a escravidão aos dias atuais. Com esta discussão pretendemos iniciar a delimitação dos fatores históricos que contribuíram para o estabelecimento do estado de desigualdade da etnia negra, originando as interdições sociais.

No segundo capítulo trataremos mais detidamente destas interdições, abordando, com base em dados estatísticos oriundos de fontes oficiais, a situação do negro brasileiro no que tange ao contexto socioeconômico e cultural, explicitando os indicadores sociais da população negra residente no Brasil, no período de 1992 a 2010. A importância desta discussão consiste no fato de que, através dela, demarcamos a situação de exclusão do grupo negro e as interdições sociais que sofreu e que se estendem até os dias atuais. Discorreremos também sobre algumas políticas públicas, bem como ações da sociedade organizada, que vem sendo implementadas nos últimos anos com o objetivo de minimizar a situação de exclusão do grupo negro e de produzir o seu resgate social.

Uma vez delineadas as origens das interdições sociais e como estas interdições se perpetuaram no decorrer dos séculos atingindo o grupo negro brasileiro, passaremos, no terceiro capítulo, a discutir os reflexos que estas interdições produziram no processo de construção da subjetividade deste grupo, no que tange a formação de sua identidade étnica e pessoal. Identificando aspectos em que este processo de construção sofreu desagregação e buscando verificar a interferência das interdições sociais neste processo, introduziremos a discussão sobre o papel do sagrado e da religião como elementos agregadores e facilitadores da construção da subjetividade do negro brasileiro.

Admitindo que, para o negro brasileiro, tendo em vista sua origem do solo africano, a vivência do sagrado se dá de forma predominante com as religiões também originárias deste continente, no capítulo 4 discorreremos mais aprofundadamente sobre o Candomblé, pois assumimos que esta religião é a que preserva de forma mais original os elementos da cultura negra africana. Desta forma, o que se discutiu neste capítulo nos ofereceu elementos para consubstanciar

nosso propósito de identificar na vivência do sagrado, através da prática do candomblé bases para preservação cultural e para a construção da subjetividade do negro brasileiro.

O capítulo 5 finaliza nossos estudos no campo teórico. Se em capítulos precedentes procuramos efetuar o levantamento histórico das condições socioculturais de desvantagem do grupo negro e destacar as tentativas de resgate social deste grupo, sejam elas propostas pelos órgãos governamentais ou pela sociedade civil organizada, neste capítulo, buscamos nos estudos teóricos sociais que vêm sendo desenvolvidos nas últimas décadas, bases para explicar estas tentativas de resgate social do grupo negro em busca da igualdade social. Buscamos nas teorias críticas da justiça social centradas seja no conceito de luta por reconhecimento ou na idéia de paridade de participação subsídios para explicar a luta do povo negro em busca de sua identidade.

Pretende-se, assim com este trabalho, buscar elementos para que, a partir de discussões que transitem pelo campo teórico da psicossociologia, pelo campo teórico-prático das religiões de matrizes africanas e perpassando o campo da literatura e de outras produções culturais, compreender os processos que, contribuíram na construção da subjetividade afro-descendente, diante dos processos de desestruturação que lhe foi imposto pelas várias formas de exclusão. Ao mesmo tempo, pretende-se contribuir para a divulgação do candomblé e sua prática, a partir do respeito e da valorização de seus seguidores, levando-nos à percepção de que após alguns séculos de repressão, a religião ancestral trazida pelo negro africano mantém acesa a força da esperança, e da busca de resgate da plena liberdade e igualdade de direitos como condição de plena cidadania.

O comentário de Luz (1983, p.28), resume um pouco de minha visão pessoal sobre o Candomblé, que fez com que fosse despertado o interesse por fazer deste tema objeto de estudo.

As religiões são depositárias dos profundos conhecimentos das leis e das forças que regem o universo e de como utilizá-las, proporcionando a continuidade e expansão da vida, estabelecendo

uma ética própria [...] A partir de um processo dinâmico de resistência, adaptação, continuidade na descontinuidade, as comunidades religiosas constituem-se em instituições irradiadoras do processo civilizatório e sócio-cultural negro.

Como Luz, percebo a importância de que o grupo negro se aposses do conhecimento de suas tradições religiosas, desfazendo estigmas e realçando os mitos e os saberes ancestrais neles contidos. Assim, no capítulo que se segue, iniciaremos o estudo dessa trajetória, enfocando os primórdios da chegada do povo negro ao Brasil e sua inserção como membro da sociedade brasileira.

CAPÍTULO 1

A SAGA DO POVO NEGRO ESCRAVIZADO NO BRASIL

Neste capítulo entraremos em contacto com o contexto histórico e os processos que foram utilizados pelos povos dominadores, para coisificar o negro, submetendo-o a condição de inferioridade. Evidenciaremos a trajetória do negro africano desde a escravidão até as gerações atuais, buscando na evidenciação desta trajetória as raízes para a compreensão do difícil e complexo processo de busca da preservação da identidade pessoal, étnica, cultural e religiosa e dos traços do imaginário africano, efetuado pelos chamados afro-brasileiros. A importância de abordarmos esse passado remoto se deve à necessidade de se identificar nele as origens das interdições político-sociais e psicológicas que produziram o comprometimento da subjetividade do negro brasileiro em seu processo de construção da identidade étnica e pessoal.

Uma jornada de humilhações

A saga do negro brasileiro reflete, em todos os momentos históricos, episódios de desumanização, mas também de resistência e recriação de elementos que refletem o conteúdo emocional que emerge de experiências remotas do ser africano. Sua história é marcada pela marginalização desde a sua chegada, na condição de escravizado.

Chegados em tumbeiros, homens e mulheres negros enfrentaram condições terríveis de vida e, conforme fala Koster (apud Chiavenato, 1980), um dos modernos ideólogos da escravidão, nada chegou a adocicar-se em transigências para os escravos negros. Afirma ainda Koster:

Estes negros estão completamente abúlicos. Desde a África já foram destribalizados, separados dos parentes pais e filhos, mães e filhos, todos de uma mesma família enviam-se a tumbeiros

diferentes, na cruel política dos traficantes para quebrar o seu espírito de resistência. O desespero, aliado a difícil travessia, produz o escravo que chega ao Brasil como animal passivo da brutalização, uma besta de carga que só vai reagir em resposta ao açoite. Depois de passar pela travessia do Atlântico o negro já desestruturado psicologicamente, destruído moralmente, nada mais quer que encontrar o seu senhor. [...] De bom grado se levantam para serem colocados em fila, com o fim de serem examinados e tratados como gado. (Koster apud Chiavenato, 1980, pág. 128)

Freyre descreve os detalhes desta triste jornada em direção ao solo brasileiro.

Tudo foi sangue e chibata, sempre [...] Jogados nas senzalas imundas, dormindo no chão ou arranjando-se em cima de folhas, trabalhando 14 a 18 horas por dia e indo ao tronco pelas menores faltas, a vida dos escravos é uma crônica de crueldades, onde não faltavam manifestações sádicas de seus senhores e sinhazinhas. (Freyre, 1961)

A sociedade escravista arrogou-se ao direito de violentar o negro, com o aval da Igreja Católica, que justificou ideologicamente a escravidão, quando afirmava que o negro não tinha alma e que fora feito naturalmente para esta função. Foi na idade média que se deu uma forte discussão a partir dos intelectuais ligados à igreja católica romana a respeito da superioridade de uma raça sobre a outra, lançando as bases do racismo moderno. Ideólogos e religiosos, a serviço de interesses econômicos e colonialistas da idade média, adequaram às afirmações bíblicas aos seus interesses, de forma que essas interpretações não resistiram ao tempo, mas as seqüelas resultantes, continuam fortes até os dias atuais. Desde o século XV discussões, debates, produção de ensaios, tratados, monografias, teses, etc., eram produzidos, tentando provar à inferioridade do negro e do índio, diante do branco, supostamente considerado a raça superior. (Sant'Anna apud Munaga, 2001)

Mesmo após decretada a abolição da escravidão e ao longo dos séculos, no Brasil, os mecanismos racistas, a negação de tratamento humano ao negro, reduzindo-o a condição de animal irracional, permaneceram. Teve sua subjetividade sufocada e fragilizada na condição de escravo, com a negação das condições

humanas mínimas para que o movimento dialético pudesse ocorrer, a ponto de produzir nele transformações visíveis na condição de ser negro.

Decretada a abolição, insiste-se que o grupo negro, na diáspora americana, permaneceu vivendo em constantes circunstâncias desumanas. Das senzalas passou a viver em guetos à margem da sociedade, proibidos de frequentar escolas e ocupando postos de trabalho inferiores e sem perspectiva de ascensão. Construiu-se todo um aparato complementar que decretou a permanência do negro nos “porões da sociedade”, como leis que impediam o acesso a terra e à escola, ou qualquer direito que o nivelasse ao grupo branco na condição de cidadão, facilitando-lhe a negação do próprio ser. Daí a necessidade de atenção para as várias reflexões que apontam para o negro da diáspora de forma diferenciada, tendo em vista todos os contextos históricos e estruturais que, intencionalmente, produziram um grupo abortado do sistema social brasileiro. (Chiavenatto, 1980)

Assim, todo o processo de exclusão a que estão submetidos os negros brasileiros teve origem nos africanos escravizados que, para a América, vieram apenas como “peças” que serviam de mãos e pés para os seus senhores. Quem eram? Qual era sua língua, sua cultura? Quais eram os seus sistemas de crenças, filosofia, economia? Enfim, tudo isto não interessava, uma vez que eram considerados apenas seres inferiores a serem utilizados. E neste contexto, até o conhecimento da origem étnica não foi considerado relevante. Separados que foram de seus pares lingüísticos, intencionalmente, pelo explorador, portanto incomunicáveis, só se fazia valer a comunicação repressiva: a tortura, a dor e o aniquilamento, tanto físico como moral. (Chiavenato, 1980)

Não há dúvida de que essas condições, que foram impostas aos negros escravizados, tiveram influências funestas na construção das subjetividades destes seres humanos. Chiavenato (1980) relata que alguns escritores, como Henry Koster, Burlamagui, Walsh, entre outros, fizeram um levantamento sobre as condições dos navios negreiros, verdadeiras tumbas navegando em um mar de sangue. Nos relatos destes autores são retratadas as condições subumanas do tráfico negreiro aonde os negros vinham amontoados nos porões infectos dos navios, onde não havia sequer entrada de luz e tinham que defecar onde estivessem e no geral, era

impossível mover-se. Viajavam durante os 120 dias das primeiras travessias e os 20 ou 30 dias das últimas (dos séculos XVI ao XIX) praticamente sentados ou deitados em cima de fezes, urina e vômitos.

Através de mecanismos psicológicos sutis e eficazes, como o desrespeito às suas raízes e cultura, a separação brusca do grupo familiar e raízes tribais, a proibição da prática de sua espiritualidade, enfim o corte de todas as raízes que o tornavam um ser, a subjetividade no negro foi agredida e destruída, sendo a ele imposta a condição de animal de carga havendo, como consequência, a perda da condição de ser humano no contexto afetivo e psicológico.

Raça e etnia: A evolução histórica e as diferenciações dos dois conceitos

A discussão dos termos raça e etnia são relevantes, pois os dois termos foram objeto de abordagens com diferentes enfoques em vários períodos históricos. Os dois termos não são sinônimos. A problemática da noção de raça como base para a construção de certo tipo de diferença entre as pessoas, tanto no Brasil como na Europa e na África, teve como tendência construir a noção de raça (e também povo) como uma categoria de significado único, com frequência remetendo a um essencialismo de cunho biológico. A noção de etnia, por seu turno, tem a ver com a crença do sentimento da representação coletiva, ao contrario da raça, que fica ao lado do parentesco biológico efetivo.

Durante os diversos períodos históricos e sociais, o termo raça vem sofrendo transformações. A partir dos estudos históricos, podem-se perceber os diversos tipos de diferenciação entre raça e etnia, tais como: diferenciação entre o povo conquistador e o povo conquistado; entre o povo que se torna senhor e o povo que é obrigado a se tornar escravo. Entretanto, a diferença por características físicas foi a que maior dimensão alcançou na sociedade ocidental.

A partir do século XV, no início da colonização da África e da descoberta das Américas e do caminho para as Índias, avolumou-se o antagonismo entre as raças. Interesses econômicos, imperialistas, criaram nova maneira de diferenciar, a partir de características físicas, inferiorizando os conquistados e colonizados. Comas (1970, apud Chiavenato, 1980) informa que a palavra raça existe na França desde o século XVI. Designava uma família no interior de um sistema de classes bem preciso. Uma raça é uma grande família aristocrática. Já no século XVII, a palavra designa o povo e, no século XVIII, será nação.

O século XV inaugurou, com o tráfico negreiro, o conceito de raça, baseado na cor da pele, estendendo-se dos séculos XVII ao século XIX, sob a influência da mentalidade mercantilista. “O racismo vai incrementar-se com o colonialismo do século XIX. Isto serve como justificativa para a partilha da África e a agressão européia a todo um continente”. (Wandermuren, 2003, p. 145)

Desta forma, o racismo foi justificado, codificado em leis, institucionalizado e socializado pelos mais diversos meios, tais como a força militar, a economia, a filosofia, a biologia, a ciência, a teologia e a bíblia, a partir da hermenêutica realizada dos textos bíblicos. Percebe-se neste período que o verdadeiro sentido de raça se esvazia, à proporção que se agiganta o racismo.

Os termos raça e etnia não podem ser considerados como sinônimos, sob pena de diminuir ou esvaziar o conjunto de significação que confere mais abrangência ao termo etnia, que realmente designa os grupos culturais nas suas diferenças. Tomemos algumas definições e usos desse termo, ensejando filtrar questões ideológicas que neles são embutidos como instrumentalização de doutrinas racistas, da supremacia eurocêntrica, em detrimento de outros grupos étnicos.

O século XIX foi caracterizado por grandes sínteses intelectuais e no que tange à noção de raça. Destacam-se as teorias evolucionista de Darwin, e a teoria racista de Gobineau. Para este último, o destino dos homens era determinado pela raça à qual ele pertencia. Para outros pensadores da época, como Saint-Simon e Auguste Comte, os negros viviam num baixo grau de civilização, porque

biologicamente eram inferiores aos brancos, como também a superioridade da cultura material europeia tivesse, talvez, sua fonte de explicação numa diferença estrutural do cérebro do homem branco. Conseqüente a estas idéias, os dicionários e enciclopédias do século XIX são unânimes em apresentar o negro como sinônimo de humanidade de terceira. (Morin, 1995)

Em 1950, a UNESCO promoveu um programa de estudos sobre as relações raciais no Brasil, marcado pela impressão de harmonia nas relações entre negros e brancos que o país oferecia aos estrangeiros. O projeto da UNESCO teve como mentores brasileiros o antropólogo Arthur Ramos e depois pelo sociólogo Luiz Aguiar Costa Pinto. Este projeto gerou uma grande quantidade de estudos sobre as relações raciais que tinham como cenário a comparação com os Estados Unidos e, de certa forma fundou a sociologia brasileira contemporânea na qual Roger Bastide e Florestan Fernandes foram alguns dos que trabalharam o tema no âmbito daquele projeto e buscaram entender as relações entre negros e brancos no Brasil. A maioria destes estudos, no decorrer das décadas de 50 e 60, provou o contrário da imagem inicial de harmonia racial, descreveram uma sociedade e que a classe era mais importante que a raça nas relações sociais e ao discutirem o sistema brasileiro de classificação racial, apontaram para a sua estrutura ambígua e indefinida. (Maggie e Rezende, 2002)

Depois da UNESCO, e sobretudo, durante as décadas de 1970 a 1980, os estudos tinham se voltado mais para as diferenças culturais e não propriamente sociológicas e tais estudos apontaram para a defasagem cultural entre brancos e negros, o que levou seus seguidores Carlos Helsenbalg e Nelson Valle, por exemplo a tentarem provar que a desigualdade no Brasil não era apenas a consequência das diferenças de classe, mas que a raça determinava de forma muito evidente a posição social dos indivíduos. (Maggie e Rezende, 2002)

Na atualidade, Santos (1990) afirma que, no caso dos seres humanos, não há raças. A afirmativa, no entanto, nos arremessa para a idéia de relações raciais que encoberta outras relações como um eufemismo. Racismo define-se então, como a imposição de relações de dominação disfarçadas sob a crença de que são raciais, isto é, de que há raças. Ele aponta a exclusão, no censo, do item raça, assim como

também sua saída do jogo político. Isso enfraqueceu a luta organizada contra o racismo, levando as lideranças do Movimento negro a serem acusadas de “racistas ao avesso”, com uma arma antiga e duvidosa. Ele considera o mito da democracia racial que é o pacto nacional supra-ideológico, de não considerar a interação racial como significativa, algo a ser enfrentado, e conclui que o movimento negro, como tal, é a ruptura desse pacto.

Ramos (1995, p. 27) desvela todo o contexto racista escamoteado na categorização raça, que, para o grupo negro, enseja dados de inferioridade, possibilitando a desmistificação desse ardil. A fala de Guerreiro Ramos é uma verdadeira exortação à auto-estima, um assumir da negritude, mesmo em um momento tão difícil na sociedade racista brasileira.

Sou negro, identifico como meu o corpo em que o meu eu está inserido e atribuo a sua cor a suscetibilidade de ser valorizado esteticamente e considero a minha condição étnica como um dos suportes do meu orgulho pessoal - eis aí toda uma propedêutica sociológica, todo um ponto de partida para a elaboração de uma hermenêutica da situação do negro no Brasil. (...) Enxergo o que há de ultrajante na atitude de quem trata o negro como um ser que vale enquanto ‘aculturado’ (...) Então afigura-se-me possível uma sociologia científica das relações étnicas.

No campo intelectual, segundo Wandermuren (2003), a grande discussão que se trava, ao se discutir etnia, é a sua recorrente oposição à raça, onde o termo raça tem sido substituído pelo conceito de etnia ou grupo étnico. Esta discussão segue ainda a afirmativa de que a raça pode ser entendida como um conceito relacional que se constrói histórica e culturalmente a partir das relações sociais concretas entre grupos sociais em cada sociedade. Ele destaca que é um conceito bem visível na América Latina, já que o nosso imaginário social, ao referir-se a negros e negras, índios e índias, não dispensa as características fenotípicas. Talvez pelo fato de que os atributos físicos são os que dão a condição social dos sujeitos e não a sua origem étnica.

Torna-se aqui importante o pensamento de Weber (1991) avaliando as três entidades que formam as relações comunitárias étnicas: raça, etnia e nação. Para ele a distinção da pertença racial para a pertença étnica é que a primeira é fundada na comunidade de origem, ao passo que o que funda o grupo étnico é a crença subjetiva na comunidade de origem. Quanto à nação, ela é como grupo étnico, baseada na crença na vida em comum, mas se distingue deste último pela paixão ligada à reivindicação de um poderio político. Conclui definindo grupos étnicos como grupos que compartilham uma crença subjetiva em uma comunidade de origem baseada nas semelhanças de aparência externa ou dos costumes e, desta forma a etnia, assim como a nação tem a ver com a crença do sentimento da representação coletiva, ao contrario da raça que fica ao lado do parentesco biológico efetivo.

Maggie e Rezende (2002) trouxeram à tona a discussão do conceito de raça como forma de enfrentar o racismo dominante debatendo as questões da desigualdade e da diferença. Este debate é, em geral, contaminado por categorias étnicas que muitas vezes são pensadas como conceito. Em geral na discussão que se trava em torno da chamada desigualdade racial sustenta-se que, se existe racismo, é preciso fazer renascer o conceito de raça para enfrentar o racismo dominante. É imprescindível dizer que a idéia de uma humanidade dividida em raças foi há muito descartada pela ciência o que podemos dizer hoje é que a categoria raça diz respeito a uma teoria étnica da descendência e de atributos morais.

Maggie e Rezende (2002) indagam sobre a dicotomia classe ou raça no decorrer da obra intitulada "Raça como retórica". São identificados muitos paradigmas de raça e nação, sendo os dois objetos de reflexão: de um lado, a nação que busca, na mistura a sua identidade; de outro lado a que, temendo a mistura, segrega e opõe. Temos aí a problematização do que seriam raça e identidade racial no Brasil, aliado ao questionamento de alguns grupos de mestiçagem como base de uma identidade nacional brasileira.

Ainda em Maggie e Rezende (2002), voltamos à problematização da noção de raça, como base para a construção de um certo tipo de diferenças entre pessoas, observa-se alguns pontos relevantes: no contexto acadêmico (Brasil, Europa, África do Sul), a tendência é construir raça (e também povo) como uma categoria de

significado único, com freqüência remetendo a um essencialismo de cunho biológico. Nos estudos mais etnográficos sobre brasileiros e cabo-verdianos, essa noção, mais do que tê-la (a raça) como uma categoria monolítica e substantiva, a raça tomaria a forma de uma categoria adjetiva e relacional; a idéia de raça não desaparece de discursos que procuram construir e afirmar identidades e alteridades; ao contrário, continua atuante, introduzindo desigualdades, delineando relações de poder.

As confusões persistem, em relação aos termos etnia e raça. Observa-se, no pensamento moderno, os termos etnia ou étnico abrangendo sentidos diversos e encontrando-se articulados de maneira diferente com as noções de raça e de nação. Para Renan (1995), por exemplo, a subjetividade e a vontade, fatores que considera decisivos para a formulação do conceito de nação, estão em oposição ao elemento étnico que está do lado do objetivo da fatalidade.

Em 1999, às portas do século XXI, já se pode ver, nas definições de raça, uma nova percepção do ser humano. A trajetória porque passou a humanidade desde o século XIX ao atual, no que tange à etnia negra, a partir dos movimentos mundiais de descolonização, como a África do Sul e o Haiti, as conquistas expressivas de ações afirmativas na América do Norte, os avanços promissores do Movimento Negro no Brasil, como também a denúncia em nível mundial do racismo, da intolerância e da xenofobia, produziram consistentes mudanças que acabaram por modificar terminologias nos dicionários e enciclopédias.

Desta forma, podemos ver, ao final do século XX, novas informações sobre o sentido da palavra raça. Para Ferreira (1999) a noção de raça como conceito antropológico, sofreu numerosas e fortes críticas, pois a diversidade genética da humanidade apresenta-se num contínuo, e não com uma distribuição em grupos isoláveis, e as explicações que recorrem à noção de raça não respondem satisfatoriamente às questões colocadas pelas variações culturais.

Segundo Borges (2002), a própria palavra raça encerra vários significados diferentes, o que acaba gerando confusão e alimentando preconceitos e estereótipos. Segue dizendo que comparar e classificar os seres humanos não é, em

si, errado, no entanto, esse trabalho, aparentemente inofensivo, pode ter uma conotação racista se, além de classificar os indivíduos, também hierarquizar os grupos humanos de acordo com juízos de valor que tomam a raça como fator causal. Ou seja, quando se tem a idéia de superioridade de um grupo em relação ao outro, baseada em preconceitos referentes às características físicas ou culturais. Pode-se, assim, concluir que os seres humanos pertencem à mesma e única raça: a espécie humana, apesar de sua imensa diversidade.

A seqüência da reflexão sobre o polêmico tema que envolve os conceitos de raça e etnia, inicialmente arremessa-nos à opção pelo termo etnia, que parece ser mais abrangente. Todavia, para a temática a ser desenvolvida neste trabalho, voltada para o grupo negro, enseja a opção híbrida raça / etnia, uma vez que tal opção facilita a referência às crenças, ao sentimento e à representação coletiva que, conforme vimos, compõe a definição de etnia, como também a referência ao parentesco biológico efetivo, direcionando-nos ao conceito de raça.

As origens do racismo – As teorias racistas

Racismo é uma ideologia que postula a existência de hierarquia entre grupos humanos baseada na classificação arbitrária de pessoas, por seus traços físicos (cor da pele, por exemplo) julgados inferiores ou superiores, segundo a ideologia. Também é chamado de racismo a supervalorização de uma raça em detrimento de outras. (Sant'Anna apud Munanga, 2001)

Na Idade Média foram lançadas as bases do racismo moderno e destacamos como algumas destas teorias a de Gabineau, Amom, Lapouge e o Dawinismo de Nietzsche, que são vistas como reações científicas sobre a superioridade e inferioridade morfológica dos homens. Entretanto, tais teorias, segundo eram muito paradialéticas e dispunham de imensa autoridade, porém não davam à teoria a pedra fundamental de um monumento persistente. (Sant'Anna, op. cit.)

Em 1510, o dominicano escocês John Major declarou que a própria ordem da natureza explica o fato de alguns homens serem livres e outros escravos. Esta distinção deveria existir no interesse mesmo daqueles que estão destinados originalmente a comandar ou a obedecer. O Reverendo Thomas Thompson publicou em 1772 em uma monografia onde procurou demonstrar a inferioridade do negro diante do branco, justificando o comércio dos escravos negros na costa da África de acordo com os princípios humanos e com as leis religiosas reveladas. Gabineau, em 1835, produziu o tratado sobre as raças. Ele via diferenças qualitativas entre os brancos que justificavam o domínio da nobreza ariana sobre os demais brancos, que ele julgava pertencerem a setores inferiores, justificando, portanto, racismo de classe, que justifica a posição de privilégio de uns sobre outros. (Sant'Anna, apud Munanga 2001)

A teoria de Gabineau caracterizava a divisão da raça branca. Esta raça (a branca) teria, segundo ele, 3 subgrupos: os arianos, que são os verdadeiros brancos e criadores da civilização; os albinos de origem mongólica e os mediterrâneos de origem africana. Ele sustentava que se o poder permanecesse nas mãos dos albinos e os mediterrâneos, a humanidade voltaria à barbárie. (Sant'Anna, op. cit.)

Lapouge, um dos expoentes teóricos dos racistas franceses, apresentava a história da humanidade como uma luta entre as raças, na qual ficava evidente a superioridade da 'raça branca' sobre a 'raça negra' e a 'raça indígena' (Sant'Anna, op. cit., p. 38). Já em 1852 Priest, conhecido etnógrafo e fundador da Sociedade Antropológica de Londres, publicou um tratado denominado "A Bíblia defende a escravidão", onde é a favor desta, usando suposta argumentação bíblica. E paralelamente a este processo de consolidação da ideologia racista no âmbito das religiões hegemônicas da época, também a ciência produzia teorias racistas para inculcar a inferiorização do negro. (Sant'Anna, op. cit., p. 39).

Documentos oficiais da igreja católica e outros acontecimentos ainda nos séculos XVIII e XIX, auge do tráfico de escravos da África para o Brasil foram desenvolvidos com o intuito de justificar ideologicamente tal prática. Em 1839 o Papa Gregório XV condenou o tráfico de escravos, mas não a escravidão (Sant' Anna

apud Munanga 2001). O aval do cristianismo ao status de inferioridade do qual o negro ficou refém, fica patente no dizer de (Sousa Junior, 1998, p. 16).

Os papas Nicolau V e Alexandre VI, principalmente concretizava nas suas falas o pecado da escravidão dos negros e negras africanos, mas suas preocupações eram puramente voltadas para as ambições humanas: a conquista de novas terras e o desenvolvimento do comércio. O primeiro outorgou aos portugueses o direito de conquistar a África, de escravizar sua gente e de despojá-los [...] O segundo solucionou a contenda entre Portugal e Espanha, delimitando o campo das descobertas através do tratado de Tordesilhas (1494), permitindo desse jeito que a África e o Brasil (mais tarde em 1500) ficassem com Portugal. Já tendo obtido o direito de escravizar os povos africanos, podia agora, o Brasil descoberto e por razão principal de mão de obra operativizá-lo.

Munanga (2001) enfatiza a forte influência destas ideologias racistas científicas, para justificar o mercantilismo escravocrata dos séculos XVIII e XIX quando afirma que o colonialismo racista teve seu fortalecimento no século XIX quando se deu a consolidação das doutrinas racistas. As nações colonialistas (Inglaterra, França, Portugal e Espanha) reuniram-se em Viena para repartir o mundo conhecido da época e, neste encontro, nada se falou sobre o tráfico de escravos. Ao mesmo tempo, o representante do papa, presente ao encontro, calou-se para não prejudicar os países majoritariamente católicos e praticantes da escravidão negra – Portugal e Espanha.

Estes eventos influenciavam fortemente a ideologia escravista no Brasil, porque eram produzidos por intelectuais e autoridades européias, e os colonizadores portugueses tratavam tais informações e documentos como “dogmas”, servindo ao objetivo de tornar lícita e natural a escravidão negra. A implantação de idéias racistas contra o negro eram, assim, fundamentais para a gênese da desvalorização deste povo, tanto pelo dominador, como pelos próprios dominados. Chiavenato (1980) volta a explicitar que o racismo não surgiu de repente, ele foi fruto de um longo processo de construção e amadurecimento. Destaca a obra “Provas bíblicas e científicas de que o negro não é membro da raça humana” escrita por Carrol, já no

início do século XX, em que há a afirmação de que todas as pesquisas comprovam a característica símia do negro africano e conclui dizendo que:

Tudo isto fazia aflorar o aviltamento de seu “ser”, com requintes de sadismo aprovado pelo escudo moral e ético vigente na ideologia da época. O ser humano era reduzido à mercadoria ou às ditas ‘peças’ da África que, como objetos, ficavam expostas à curiosidade dos compradores. Homens e mulheres de forma humilhante e desnudos eram desdenhosamente inspecionados. As mulheres tinham os seios manipulados e os genitais escancarados e, à força, submetiam-se à avaliação de sua qualidade como ‘parideiras’ ou objetos sexuais. (Chiavenato, 1980, p. 127)

A força das interdições sociais conta com o racismo e todos os componentes coadjuvantes, como o estereótipo e o preconceito, que afetam diretamente a subjetividade, produzindo sentimento de inferioridade tão intenso a ponto de levar o negro à negação de si e de sua etnia, ou seja, à condição de não ser. Esse fenômeno atinge uma grande parte do grupo negro, dificultando a construção de sua identidade étnica, instaurando-se o sentimento de inferioridade e conseqüente baixo nível de auto-estima, que tem minado a subjetividade do grupo negro, ao longo dos tempos.

Os movimentos internos de resistência negra: Do Banzo ao Quilombo dos Palmares

Por outro lado, a reação contra esta ideologia e esta situação foi intensa, constante e de diferentes formas. O banzo⁸ e os quilombos⁹ se constituíram em forma direta de luta contra o estado de subvida e contra a escravidão. Entretanto a prática dos cultos sagrados que trouxeram da África ancestral se constitui em

⁸ *Banzo: Nostalgia mortal dos negros que eram escravizados e exilados de suas terras. Ferreira, A. B. H. O minidicionário da língua portuguesa. 7ª edição: Editora Positivo. SP; 2008.*

⁹ *Quilombos eram locais de refúgio dos escravos no Brasil, em sua maioria afro-descendentes (negros e mestiços), havendo minorias indígenas e brancas. O mais famoso na história do Brasil foi o Quilombo dos Palmares. (Barreto,2009)*

elemento, graças ao qual, embora em terras estranhas e dispersos de seus pares familiares e grupais, os negros puderam remediar a solidão e manter a integração cultural que até hoje perdura (Vogel, 1993).

A resistência negra já acontecia nos embarques dos tumbeiros, nas viagens pelo Atlântico sul e em toda a trajetória do negro, nas diversas formas pelas quais era explorada a sua força de trabalho. Desde os movimentos individuais, como o banzo e o suicídio, ao longo do tempo, as organizações negras, seja nos quilombos, nas irmandades, nos terreiros, nos movimentos negros, estiveram em constante busca de transformação da opressão do seu povo, criando alternativas que pudessem gerar conquistas sociais e conseqüente fortalecimento da auto-estima.

No entanto, como os escritos e a história são narrados a partir do dominador, estes movimentos de resistência tiveram, na história, narrativas inexpressivas, com omissão de suas lideranças e heróis. Não houve a preocupação com o conhecimento sobre quem era esse ser humano, sua história, sua cultura que, ao sair de sua pátria, de seu continente, deixou para traz, verdadeiras civilizações.

A produção de ensaios, tratados e teses para justificar a escravidão com base nas teorias racistas, deixou conseqüências maléficas, para os negros que foram e que são as vítimas maiores dessa conspiração histórica que perdura, ainda em nossos dias. Entretanto, a resistência passou por vários estágios e formas, culminando com a ocorrência de grandes revoltas, como a Revolta do Malês e no desenvolvimento de grandes organizações como a do Quilombo dos Palmares. Assim, do banzo aos movimentos populares urbanos, da religião ancestral às irmandades negras, a resistência esteve e está sempre presente. (Voegel, 1993).

O discurso sobre desigualdades raciais no Brasil na segunda metade do século XX

A promoção de um programa de estudos sobre as relações raciais no Brasil ocorreu com um grande equívoco que era a impressão de harmonia existente nas

relações entre brancos e negro, que o país passava aos estrangeiros. Havia um propósito nessa postura: tornar o Brasil uma possível saída diante do terror europeu do pós-guerra em face do holocausto.

Banton (1970) ao discutir a questão da superioridade racial destaca o pensamento positivista do início do século XX, segundo o qual existiria, no mundo, uma hierarquia de raças. Desta forma a reivindicação maior, com conseqüentes maiores benefícios e poder sobre as outras, será das nações que comem mais; as castas inferiores da humanidade realizarão os trabalhos inferiores do mundo, sendo essa divisão de hierarquia pautada na cor.

Tentou-se provar, nas décadas de 1950 e 1960, que não havia harmonia racial no Brasil, afirmando-se que havia um problema racial brasileiro que explicitava a desigualdade nas relações entre brancos e negros. Pairava a dúvida sobre se o Brasil seria uma democracia racial ou o racismo aqui era dissimulado e escamoteado. A conclusão, nesta época, era de que, para a sociedade, a classe social era mais importante que a raça nas relações sociais. (Maggie & Rezende, 2002)

Durante as décadas de 1970 a 1980, as discussões se voltaram muito mais para as diferenças culturais e não, propriamente, sociológicas. Percebeu-se que havia diferenças culturais entre brancos e negros, levando a busca por uma essência cultural negra. Neste período foram produzidos trabalhos de pesquisa variados sobre candomblé, macumba¹⁰, samba e carnaval, visando por em evidência estes elementos da cultura afro-brasileira. (Maggie & Rezende, 2002)

Se nas décadas de 1950 e 1960 a harmonia nas relações entre brancos e negros no Brasil era decantada pelos estrangeiros como uma solução para o racismo, na década de 1990 alguns intelectuais norte-americanos acusavam os

¹⁰ *Macumba: Popularmente, a palavra "macumba" é utilizada para designar genericamente os cultos sincréticos afro-brasileiros derivados de práticas religiosas e divindades dos povos africanos trazidos ao Brasil como escravos, tais como os bantos, como o candomblé e a umbanda. Entretanto, ainda que "macumba" seja confundida com o candomblé e a umbanda, os praticantes e seguidores dessas religiões recusam o uso da palavra para designá-las. Macumba", na acepção popular do vocábulo, é mais ligada ao emprego do ebó, feitiço, despacho, coisa-feita, mironga, mandinga, muamba. Diz-se mais comumente macumba que candomblé, no Rio de Janeiro, e mais candomblé do que macumba, na Bahia. (Cacciattore, 1977)*

brasileiros de alienados. Pareciam totalmente alheios aos debates das décadas de 1970 e 1980 nas quais os estudos apontavam para a defasagem cultural entre brancos e negros; o que levou seus seguidores a buscar compreender as diferenças culturais e sociológicas. (Maggie & Rezende, 2002)

As reações do negro aos mecanismos sociais de aprisionamento psicológico se fragilizam, diante de todos os mecanismos utilizados pela ideologia, que impinge a supervalorização do grupo branco, como superior, fazendo com que o negro passe a valorizar, também, o grupo dominante e, assim, tente estratégias de “embranquecimento”, ou mesmo não assuma a sua cor, referindo-se a ela como “morena”, “parda” e outros adjetivos, como o comprovam os dados do recenseamento pelo IBGE, em 2000.

Para Chiavenato (1980, p.131) esse processo de “embranquecimento” se origina nas características do processo de escravização do negro africano no Brasil, no qual ocorreu um processo de desestruturação cultural, retirando-lhe a noção de pertencimento a um grupo. Conforme vimos no capítulo anterior, desde a captura na África até integrarem-se ao sistema de trabalho escravo nas fazendas brasileiras, o negro perdia contato absoluto com sua tribo, seus costumes, a família, separados até do seu idioma, e esse processo produzia a desestruturação cultural do negro.

Existem fatores sociais, culturais, padrões morais e tipos de informação que favorecem a promoção de barreiras que perpetuam a desvalorização do grupo negro, dentre elas o racismo escamoteado, que é o fator mais forte. Enquanto mascarado, de forma sutil, pela ideologia, produzem, de forma perversa, estereótipos de inferiorização do negro. A discriminação como instrumento operacional do racismo forma um impacto negativo para todos os que são vítimas da ideologia, os negros.

A ideologia racista teve raízes bem estruturadas para decretar a inferioridade do africano por todas as forças do poder: Igreja, ciência, governo e aparelhos a eles subordinados. Tal ideologia postula a existência de hierarquia entre os grupos humanos, segundo a qual diferenças aparentes (cabelo e epiderme) e culturais entre

povos determinariam, também, diferentes níveis de inteligência e de qualidades morais. (Carneiro, 1980)

A chegada do século XXI não trouxe mudanças significativas nas relações de poder entre os grupos humanos, no que tange às questões raciais. Conforme destaca Morin (2001), o relacionamento entre as nações, até os dias atuais, ainda é de hostilidade e dominação. Ele fala também sobre o massacre por que passou o continente africano produzido pela Europa. Desta forma, a inauguração da era planetária foi marco de desenvolvimento, mas que produziu violência, destruição, escravidão, exploração feroz da África e também das Américas. Ainda hoje negros e índios sofrem genocídios, mutilação na sua cultura, perda de riquezas naturais, que são sinais marcantes da falta de solidariedade da população terráquea que se julga superior.

O pensamento de Morin (2001) não é um mito remoto, já que hoje a sede de domínio ainda permanece. Desrespeitando civilizações, culturas, etnias, grupos humanos, que se julgam superiores, desvalorizam a capacidade de outros povos e impõem a eles suas técnicas, seu saber e seu comando, subjugando, dominando e usurpando. A ideologia geradora da divisão da humanidade em grupos desenvolvidos e subdesenvolvidos delimita o grupo de explorados e o grupo de dominadores e exploradores. Ocupa-se, então, o grupo desenvolvido em impor “desenvolvimento” aos ditos países subdesenvolvidos.

Pela ordem das teorias etnocentristas, os países detentores do desenvolvimento são os países que se tornaram ricos e poderosos, a partir destas teorias etnocentristas, que desvalorizavam os povos cujo modo de pensar e viver destoava da sua forma de pensamento. Neste contexto, a teoria evolucionista de Darwin levou as ciências biológicas a reconhecer a unidade da espécie humana, já que, no século XIX, provou que todos os seres humanos são descendentes de um mesmo primata. E as ciências biológicas passam a reconhecer a unidade da espécie humana. No entanto, ainda hoje os seres humanos são divididos em raças superiores e inferiores e as ditas inferiores são desrespeitadas em seus direitos. (Morin, 2001)

Se a ciência caminha na contramão do poder, ela é desrespeitada. A descoberta de Darwin derruba a base de poderosos preconceitos, estereótipos e fatalismo contra seres humanos que apresentam diferenças em relação às raças consideradas superiores. Mesmo originários do mesmo primata, os seres humanos têm influências climáticas, hemisféricas, continentais, vegetação, subsolo, enfim, não evoluíram todos ao mesmo tempo e da mesma forma. Daí serem diferentes de acordo com as diferenças continentais e hemisféricas.

Morin (1995) é enfático ao destacar seu sentimento de preocupação e postura de descrédito quanto à atitude dos países desenvolvidos (com hegemonia branca) em relação aos povos subdesenvolvidos (com hegemonia não branca), no que tange ao processo de globalização. Para ele, quando a parcela dominante, do globo terrestre, os países desenvolvidos, após destruir seus próprios recursos naturais e de todos os pontos do planeta por eles espoliados, surgem de novo como protetores da humanidade. A preocupação dele se avoluma, quando afirma que esses mesmos povos ainda demarcam as nações, dividindo-as em primeiro e terceiro mundos e desrespeitam as outras culturas. Assim, idéia de globalização, por eles apresentada enseja a submissão, a dependência e a opressão dos ditos subdesenvolvidos, ficando sob suspeita a referência à solidariedade e suas práticas que refletem o caos das nações.

Tal postura dos povos ditos desenvolvidos amplia o grau de inferioridade na qual já se encontra aquela parcela da humanidade, que é desvalorizada e considerada inferior no próprio país de origem: os negros ou não brancos. Neste aspecto Hô (1988) referenda esta problematização levantada por Morin quando afirma que a ideologia positivista leva ao desaparecimento dos aspectos sócio-culturais dos países subdesenvolvidos em prol de uma civilização universal em gestação e o desenvolvimento dependente caracterizado pelo endividamento maciço e generalizado dos países do terceiro mundo, reforça o controle financeiro do dito primeiro mundo, como também a dependência tecnológica representada pelo consumo passivo de conhecimento, de competências e de equipamentos.

Desta forma, todos os meios de produção são importados. Os setores industriais dos países subdesenvolvidos seguem as regras estabelecidas pela

orientação de empresas transnacionais que determinam as leis e a lógica de seus lucros de acordo com os interesses de suas nações. Sendo assim, os recursos nacionais do terceiro mundo prioritariamente, satisfarão as necessidades e os interesses estrangeiros. (Morin, 1995)

Sabe-se que esta postura não é apenas de racismo, preconceito ou discriminação, mas também uma forma sutil e poderosa de dominação. Ser subdesenvolvido, ser do terceiro mundo é ser inferior, é ser objeto de discriminação e exploração. Não foi à toa que nas Américas o processo de libertação do povo negro e a sua assunção como ser humano capaz, embora de cultura diferente custasse tanto a chegar, uma vez que os tratados, teses e leis eram importados dos continentes e povos ditos desenvolvidos. (Morin, 1995)

Esse desenvolvimento e crescimento submissos são as causas principais de distorções sócio-culturais que limitam os potenciais internos de desenvolvimento. A serviço dessa situação estão os meios de comunicação de massa, controlados pelas elites de modernização, o que provoca a alienação cultural, e a introdução de outros valores, de outro “modus vivendi”, como também a transferência de conhecimentos e técnicas. Tal transferência não ocorre somente no campo econômico, político e sociocultural, mas também no campo epistemológico, definindo relações conflituosas ou harmoniosas entre saberes endógenos e exógenos. (Morin, 1995)

O negro ainda hoje é discriminado em todos os segmentos da sociedade. As leis para desconstruir os atos racistas só chegaram quando a desvalorização racial do negro já estava introjetada no próprio negro. E a ideologia que, desde o século XV apregoava a sua inferioridade, antes de forma clara e explícita, hoje permanece, mas é sutil e escamoteada. E este status de inferioridade provoca a situação de o negro ter dificuldade em assumir sua identidade pessoal e étnica, negar sua raça e sua cultura (Munanga, 2001). No próximo capítulo, veremos dados estatísticos que demonstram claramente esta negação que o negro faz de sua raça e, como a sociedade reserva para ele os lugares de inferioridade e menos compensação econômica.

CAPÍTULO 2

INDICADORES POLÍTICO-SOCIAIS DE SEGREGAÇÃO

Conforme introduzimos anteriormente, a população afro-descendente tem sido histórica e sistematicamente privada de oportunidades e isto tem, objetivamente, comprometido o desenvolvimento pleno de suas habilidades como seres humanos. No Brasil, há uma supervalorização do fato de a população negra ter adquirido status de pessoas livres e, portanto, formalmente capazes de exercer direitos civis e políticos, no entanto, por outro lado, este status mostra-se insuficiente, quando a esta população foram negadas as condições objetivas de exercer esta liberdade.

Neste capítulo trataremos dos dados reais baseados em estatísticas obtidas de fontes oficiais¹¹ para demonstrar, através da explicitação de indicadores econômicos, a situação socioeconômica e cultural da população negra residente no Brasil nos anos de 1992 a 2001. Faremos também uma comparação com os dados oriundos também de fontes oficiais em que se faz uma análise dos indicadores econômicos do período de 1999 a 2009. Enfocaremos a análise nos seguintes indicadores: indigência, pobreza, rendimento familiar per capita, acesso a saneamento básico e energia elétrica, taxa de ocupação em situação de trabalho vulnerável, taxa de desemprego, taxa de analfabetismo, média de anos de estudo e acesso à universidade. Abordaremos a questão do gênero verificando a situação da mulher no que tange à renda e escolaridade, quando comparada ao homem e, mais especificamente, avaliaremos a situação da mulher negra quando comparada à mulher branca. Esta análise comparativa visa destacarmos, os aspectos que sofreram modificações significativas no decorrer das duas últimas décadas e os aspectos que permaneceram imutáveis na situação do negro brasileiro no mesmo período. A importância deste capítulo reside justamente nos exemplos e informações

¹¹ IBGE Síntese dos Indicadores sociais 2000 e 2010. IBGE PNDA 1999/2009. DIEESE/SEADE e entidades regionais

que apontam concretamente o preconceito e a discriminação contra esta população demonstrando, de forma concreta, através de gráficos e tabelas, a situação do negro no Brasil, mais de um século após a abolição de escravatura.

Caberá também, neste capítulo, a discussão sobre as conquistas obtidas pela população negra residente no Brasil neste período de 1992 a 2009, por um lado movidas por ações concretas do poder público, mas por outro, principalmente, pelas pressões produzidas pelo Movimento Negro e pelos Grupos Populares Organizados.

Segundo Munanga (2001), não basta à lógica da razão científica que diz que, biologicamente, não existem raças superiores ou inferiores, o que devemos saber é que, apesar da lógica e da razão serem importantes nos processos formativos e informativos, ela não modifica por si só o imaginário e as representações coletivas negativas que se tem do negro e do índio na nossa sociedade. Esse imaginário e essas representações, em parte situadas no inconsciente coletivo, possuem uma dimensão afetiva e emocional, onde brotam e são cultivadas as crenças, os estereótipos e os valores que codificam as atitudes. Torna-se necessário, portanto, tocar no imaginário e nas representações, deixando aflorar os preconceitos escondidos na estrutura profunda do nosso psiquismo.

As tabelas e gráficos a seguir demonstram a falta de inclusão do grupo negro a partir de diversos indicadores que nos levam a observar que a comunidade negra se encontra mais representada nas taxas de pobreza. Os indicadores se mantêm por 10 anos (1992 a 2001), mostrando índice de diminuição da pobreza e da indigência na sociedade em geral, mas mantendo o grupo negro, homens e mulheres, em larga diferença, em relação ao grupo branco. A tabela 1 demonstra que a proporção de indigentes na população brasileira como um todo diminuiu em quase 5 pontos no período 1992 a 2001 e alcançou diminuição de 3 pontos percentuais para a população branca. A diminuição da indigência na população negra alcançou uma diminuição de 7 pontos de 1992 para 2001, entretanto, se observarmos os valores absolutos, veremos que a proporção de indigência da população negra em relação à população branca no mesmo período permaneceu em patamares elevados, alcançando percentual maior que 10 pontos.

Tabela 1 – Proporção de indigentes por cor ou raça – Brasil e Grandes Regiões – 1992/2001

Brasil e Grandes Regiões	Proporção de indigentes por cor ou raça					
	População total		População branca		População afro- descendente	
	1992	2001	1992	2001	1992	2001
Brasil	19,3	14,6	11,7	8,4	28,4	21,8
Norte	27,5	18,3	18,4	13,3	31,4	20,2
Nordeste	38,4	30,0	30,3	22,8	41,6	33,0
Sudeste	9,6	7,3	7,0	4,9	14,7	11,7
Sul	12,1	7,9	10,5	6,6	20,7	15,2
Centro-Oeste	11,8	8,0	9,0	5,2	14,2	9,9

Fonte: IBGE/PNAD. Elaboração IPEA/DISOC

Nota: Excluída a população rural dos Estados de Rondônia, Acre, Amazonas, Roraima, Pará e Amapá. Em Unidades da Federação com população reduzida pode haver problemas amostrais.

Tabela 2 – Proporção de pobres por cor ou raça – Brasil e Grandes Regiões – 1992 e 2001

Brasil e Grandes Regiões	Proporção de pobres por cor ou raça					
	População total		População Branca		População afro- descendente	
	1992	2001	1992	2001	1992	2001
Brasil	40,7	33,6	28,9	22,4	55,3	46,8
Norte	52,8	44,3	39,7	33,6	58,3	48,4
Nordeste	65,7	57,4	54,7	46,9	70,0	61,9
Sudeste	27,4	21,5	21,3	15,6	39,1	32,1
Sul	32,3	23,3	28,8	20,4	51,3	38,9
Centro-Oeste	33,7	24,7	26,8	17,4	39,8	30,2

Fonte: IBGE/PNAD. Elaboração IPEA/DISOC

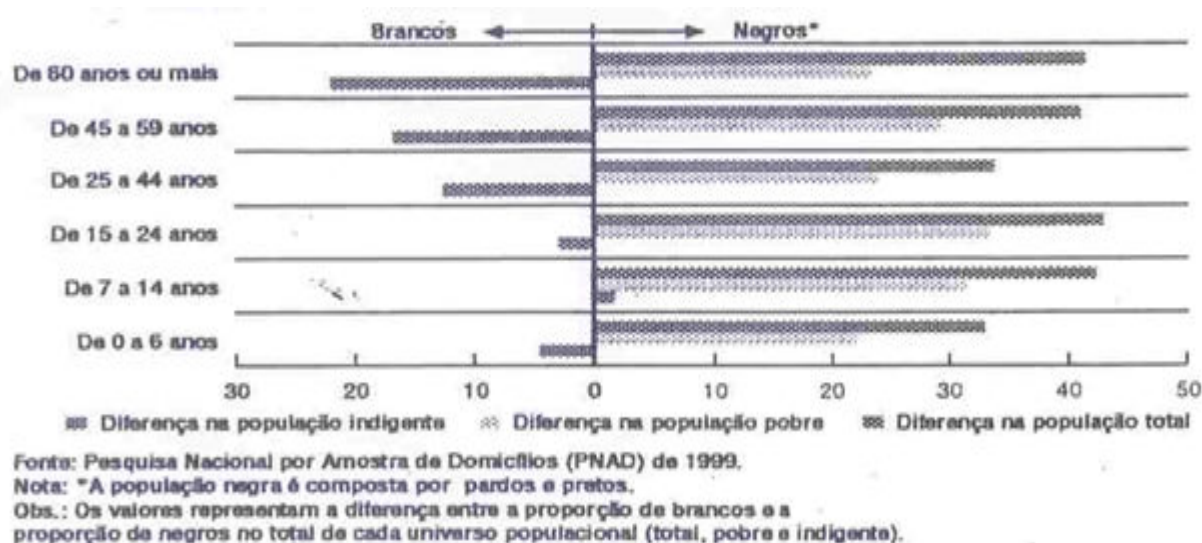
Nota: Excluída a população rural dos Estados de Rondônia, Acre, Amazonas, Roraima, Pará e Amapá. Em Unidades da Federação com população reduzida, pode haver problemas amostrais.

Confirmando este aspecto, observa-se na tabela 2 que, apesar de entre 1992 e 2001 haver queda na proporção de pobreza na população total, bem como das populações branca e negra, os valores desta proporção na população afro-descendente permanecem maiores cerca de 20 pontos. A análise das duas tabelas anteriores demonstram que, apesar de ter havido melhora nos índices de indigência e pobreza da população brasileira como um todo e da população negra em especial, a análise comparativa entre negros e brancos, permaneceu com desvantagem para o grupo negro.

Destaca-se, ainda, em relação às duas primeiras tabelas que os índices de pobreza, relativos ao ano de 2001, da população negra supera, em todas as regiões do Brasil, os índices alcançados pela população branca. Na tabela 2, o nordeste aparece como a região em que a disparidade é mais intensa onde 61,9% da população negra se encontram nos níveis de pobreza. No sudeste, a proporção de pobres negros (32,1%) é maior que ao dobro em relação ao número de pobres brancos (15,2%). Quanto à indigência, demonstrada na tabela 1, a situação se repetiu, onde a proporção de negros indigentes é, no nordeste (33%) e no sudeste a diferença é maior que o dobro para o afro-descendente (15,2% negros para 6,6% brancos). Em termos de Brasil, vemos ainda nesta primeira tabela que proporção de indigentes negros é quase o triplo da proporção de brancos indigentes (21,8 negros para 8,4 brancos).

No gráfico 1, a seguir, a população branca situa-se à esquerda do eixo das ordenadas, e a população negra, à direita do mesmo eixo. O gráfico está dividido em 6 partes, cada uma correspondendo às faixas de idade da população. No interior de cada parte vemos um conjunto de três barras que ilustra a diferença entre a proporção de brancos e de negros no interior, respectivamente das populações total, pobre e indigente. Nosso parâmetro é o conjunto das barras referentes à população total na medida em que deveríamos supor que uma distribuição homogênea - sem viés racial - da população pobre (indigente) correspondesse à situação em que o peso de cada raça na composição da pobreza (indigência) fosse semelhante ao da população total. Assim sendo, no gráfico estudado, a barra da população pobre (indigente), que define a diferença da participação de brancos e negros na pobreza, foi distinta em relação ao sentido e/ou tamanho da barra da população total. Constatamos uma sobre-representação da raça em relação ao que seria esperado de uma distribuição sem viés racial.

Gráfico 1 – Diferenças na composição racial da população total pobre e indigente por faixa de idade – Brasil 1999.



Observamos, por exemplo, na faixa referente aos idosos (60 anos ou mais) que a barra da população total apresenta um valor de 22% na área dos brancos. Isso significa que os brancos são mais numerosos que os negros nessa faixa de idade e que a diferença entre seus pesos na distribuição da população total é de 20 pontos percentuais; especificamente, cerca de 60% dos idosos são brancos e cerca de 38% são negros. Se a barra referente à distribuição da população pobre apresenta um valor em torno de 23% na área correspondente aos negros, no entanto, isso representa uma significativa sobre-representação dos negros na pobreza dos idosos. Esse gráfico nos permite, portanto, ver a intensidade relativa da sobre-representação da pobreza e da indigência entre a comunidade negra em todas as faixas de idade.

Abordando a questão do gênero, a tabela 3 demonstra que os homens não se sobrepõem às mulheres no que tange à indigência. Os percentuais femininos em 2001, embora em pouca proporção, são menores ou iguais aos masculinos.

Tabela 3 – Proporção de indigentes por sexo – Brasil e Grandes Regiões – 1992 e 2001

Brasil e Grandes Regiões	Proporção de pobres por sexo e cor							
	Homens brancos		Mulheres brancas		Homens afro- descendentes		Mulheres afro- descendentes	
	1992	2001	1992	2001	1992	2001	1992	2001
Brasil	28,8	22,4	22,4	22,4	55,0	46,3	55,5	47,2
Norte	38,8	33,2	33,2	34,0	58,3	47,7	58,4	49,2
Nordeste	55,7	47,5	47,5	46,4	70,2	61,8	69,8	62,0
Sudeste	21,3	15,7	15,7	15,5	38,8	31,4	39,5	32,9
Sul	28,7	20,6	20,6	20,3	51,1	38,4	51,6	39,6
Centro-Oeste	26,4	16,8	16,8	18,0	39,0	29,4	40,7	31,0

Fonte: IBGE/PNAD/ Microdados. Elaboração: IPEA/DISOC.

Notas: (1) Exclui-se a população rural de Rondônia, Acre, Amazonas, Roraima, Pará e Amapá. (2) Na Região Norte, podem ocorrer problemas amostrais, devido à população reduzida.

Associando a questão do gênero com a questão racial, vemos, a partir da tabela 4, que em 1992 55% dos mais pobres eram homens e mulheres negras contra 28% e 22% de brancos. Em 2001 caiu para 46% e 47% o índice, quase 10%. Observe-se que nas regiões nordeste, norte e sul os índices de pobreza são maiores, evidenciando, no entanto, em todas as regiões do país que os percentuais maiores se referem à população afro-descendente, apesar de, em 10 anos, na população do Brasil houve uma queda de 8% na proporção de pobres na população negra.

Tabela 4 – Proporção de pobres por sexo e cor ou raça – Brasil e Grandes Regiões – 1992 e 2001.

Brasil e Grandes Regiões	Proporção de pobres por sexo e cor							
	Homens brancos		Mulheres brancas		Homens afro- descendentes		Mulheres afro- descendentes	
	1992	2001	1992	2001	1992	2001	1992	2001
Brasil	28,8	22,4	22,4	22,4	55,0	46,3	55,5	47,2
Norte	38,8	33,2	33,2	34,0	58,3	47,7	58,4	49,2
Nordeste	55,7	47,5	47,5	46,4	70,2	61,8	69,8	62,0
Sudeste	21,3	15,7	15,7	15,5	38,8	31,4	39,5	32,9
Sul	28,7	20,6	20,6	20,3	51,1	38,4	51,6	39,6
Centro-Oeste	26,4	16,8	16,8	18,0	39,0	29,4	40,7	31,0

Fonte: IBGE/PNAD/ Microdados. Elaboração: IPEA/DISOC.

Notas: (1) Exclui-se a população rural de Rondônia, Acre, Amazonas, Roraima, Pará e Amapá. (2) Na Região Norte, podem ocorrer problemas amostrais, devido à população reduzida.

A tabela 5 evidencia, também, a diferenciação de gênero e cor, onde se enfatiza a dupla discriminação social enfrentada pela mulher negra: a racial e a de gênero. Em todos os estados da federação estudados, a mulher negra aparece em maior proporção em relação à mulher branca ocupando situações de trabalho vulneráveis. Esta diferença chega a índices não inferiores a 10% em todos os estados e atingindo mais de 15% em Belo Horizonte, Porto Alegre e Salvador.

O mercado de trabalho para a mulher negra é escasso, gerando a “feminização da pobreza”. Esse fenômeno atinge, em maioria absoluta a mulher negra, que mesmo com cursos concluídos dificilmente logra ultrapassar o crivo das seleções cuja exigência é a “boa aparência”. (Rodrigues, 1980).

Tabela 5 – Proporção de ocupados e situações de trabalho vulneráveis por sexo e cor – Regiões Metropolitanas do Brasil – 2001 – (%).

Regiões Metropolitanas	Negra			Não-Negra		
	Total	Mulheres	Homens	Total	Mulheres	Homens
Belo Horizonte	40,4	50,5	32,1	29,6	33,6	26,7
Distrito Federal	32,6	40,4	26,3	23,7	27,3	20,5
Porto Alegre	40,4	50,5	32,1	29,6	33,6	26,7
Recife	44,7	55,7	37,0	35,4	41,4	30,5
Salvador	43,5	52,4	35,7	30,2	34,9	26,5
São Paulo	41,6	52,5	33,2	32,5	38,1	28,3

Fonte: DIEESE/SEADE e entidades regionais. PED – Pesquisa de Emprego e Desemprego

Elaboração: DIEESE

Notas: (1) Inclui os assalariados sem carteira de trabalho assinada, os autônomos que trabalham para o público, os trabalhadores familiares não remunerados e os empregados domésticos.

Obs.: (a) Dados com base na média do período de janeiro a junho de 2001

(b) Negros inclui pretos e pardos. Não-Negros inclui brancos e amarelos.

As tabelas a seguir enfocam as condições de saneamento e habitação da população brasileira, no que tange às habitações irregulares, às condições de saneamento e acesso a serviços públicos, como coleta de lixo domiciliar e energia elétrica. Estes indicadores demonstrarão que os marcos da segregação racial contra o negro no Brasil permanecem, na medida em que a disparidade entre negros e

brancos é patente. A população negra se amontoa em conglomerados sub-humanos, cada vez mais expulsos de áreas cobiçadas pela especulação imobiliária e encurralados em lugares de difícil acesso ou inóspitos, como morros, beiras de rio, alagados, manguezais e próximo ou abaixo de viadutos, sem acesso à energia elétrica ou abastecimento de água ou rede de esgoto. São cômodos minúsculos cercados de madeira, lona ou papelão, onde, em pequenos metros quadrados, famílias inteiras se abrigam.

De acordo com a tabela 6, a proporção de negros ocupando assentamentos urbanos em áreas irregulares foi, em 1992 e em 2001, no Brasil, quase o dobro, quando comparada a ocupação pela população branca. Do mesmo modo, a tabela 7 demonstra que a proporção de domicílios chefiados por afro-descendentes que não dispunham de banheiro de uso exclusivo foi de cerca de 2 negros para 1 branco na área rural e de 3,5 negros para cada branco na área urbana.

Tabela 6 – Proporção de domicílios em assentamentos subnormais localizados nas áreas urbanas segundo a cor ou raça do chefe de domicílio – Brasil e Grandes Regiões – 1992 e 2001

Brasil e Grandes Regiões	Domicílios urbanos em setores especiais de aglomerados subnormais					
	População total		População branca		População afro-descendente	
	1992	2001	1992	2001	1992	2001
Brasil	4,1	4,2	3,0	3,0	5,8	6,1
Norte	7,2	10,2	6,5	8,4	7,3	10,9
Nordeste	4,9	3,9	4,1	3,2	5,2	4,3
Sudeste	4,6	5,1	3,3	3,6	7,4	8,2
Sul	2,0	1,4	1,7	1,1	3,6	3,1
Centro-Oeste	0,8	0,8	0,7	0,5	0,8	1,1

Fonte: IBGE/PNAD/Microdados. Elaboração: IPEA/DISOC.

Notas: (1) Excluída a população rural de Rondônia, Acre, Amazonas, Roraima, Pará e Amapá. (2) Assentamentos subnormais: favelas, mocambos, alagados, etc.

Tabela 7 – Proporção de domicílios permanentes sem banheiro de uso exclusivo por cor ou raça do chefe de domicílio segundo a localização – Brasil e Grandes Regiões – 1992 e 2001

Brasil e Localização	Domicílios particulares permanentes sem banheiro exclusivo e cor ou raça do chefe do domicílio					
	Total dos domicílios		Domicílios com chefes brancos		Domicílios com chefes afro-descendentes	
	1992	2001	1992	2001	1992	2001
Brasil	17,7	9,2	9,8	4,7	28,2	15,1
Urbano	9,8	4,8	5,4	2,5	16,3	7,9
Rural	49,1	34,8	32,5	20,6	62,9	46,6

Fonte: IBGE/PNAD/Microdados. Elaboração: IPEA/DISOC.

Nota: Excluída a população rural de Rondônia, Acre, Amazonas, Roraima, Pará e Amapá.

O acesso aos serviços de coleta pública de lixo, saneamento básico, água tratada e luz elétrica demonstrados, respectivamente, pelas tabelas 8, 9, 10, e 11 a seguir. Em todas elas se observa a desproporcionalidade no acesso a estes serviços quando comparadas as populações negra e branca, aparecendo à população negra menos favorecida em todos estes itens.

Na tabela 8, avaliando o acesso a este item por cada população em separado, observamos que tanto para a população negra quanto para a população branca houve melhora comparativa aos anos de 1992 e 2001, Entretanto manteve-se a desproporção de maior acesso pelo grupo branco do pelo grupo negro nos mesmos anos e em todas as regiões do Brasil.

Tabela 8 – Proporção da população residente em domicílio permanente urbano atendida por coleta de lixo por cor ou raça – Brasil e Grandes Regiões – 1999 e 2001

Brasil e Grandes Regiões	População residente em domicílios particulares urbanos por cor					
	População total		População branca		População afro-descendente	
	1992	2001	1992	2001	1992	2001
Brasil	79,8	94,3	88,2	97,1	68,4	90,8
Norte	53,5	84,3	65,2	88,4	48,4	82,7
Nordeste	64,8	87,6	74,4	91,0	60,7	86,2
Sudeste	87,3	97,7	92,1	98,6	77,8	96,0
Sul	89,5	98,2	90,7	98,4	82,1	97,2
Centro-Oeste	77,0	95,6	81,1	97,1	73,0	94,4

Fonte: IBGE/PNAD/Microdados. Elaboração: IPEA/DISOC.

Nota: Excluída a população rural de Rondônia, Acre, Amazonas, Roraima, Pará e Amapá.

O número de domicílios dotados de esgotamento sanitário tanto em 1992 quanto em 2001 foi, conforme a tabela 9, maior naqueles cujo chefe era branco do que naqueles em que o chefe era negro, apesar de em para as duas populações ter havido expressiva diminuição do número global de domicílios sem acesso a este serviço, quando comparamos o observado nos anos de 1992 com o ano de 2001.

Tabela 9 – Proporção de domicílios particulares permanentes sem esgotamento sanitário por cor ou raça do chefe de domicílio – Brasil e Grandes Regiões – 1992 e 2001

Brasil e Grandes Regiões	Domicílios particulares permanentes urbanos sem esgotamento sanitário					
	Total de domicílios permanentes		Domicílios com chefes de brancos		Domicílios com chefes afro-descendentes	
	1992	2001	1992	2001	1992	2001
Brasil	31,8	24,2	21,9	16,5	46,6	35,0
Norte	59,2	47,0	47,7	38,7	64,4	50,5
Nordeste	55,8	43,3	45,8	37,1	60,3	46,3
Sudeste	15,9	10,0	10,7	6,8	26,9	16,4
Sul	31,3	21,9	27,9	19,6	50,6	35,3
Centro-Oeste	59,1	50,1	54,9	44,8	63,4	54,6

Fonte: IBGE/PNAD/Microdados. Elaboração: IPEA/DISOC.

Nota: Exclui-se a população rural de Rondônia, Acre, Amazonas, Roraima, Pará e Amapá.

Conforme demonstra a tabela 10, a falta de abastecimento de água em 1992 era quase o triplo para o grupo negro (26,4%) em relação ao grupo branco (10,9%). Em 2001 essa proporção permaneceu a mesma, onde 3 vezes mais negros persistiam nessa condição (17,5 % de negros contra apenas 7,1 % de brancos).

Tabela 10 – Proporção de domicílios particulares permanentes urbanos sem abastecimento de água por cor ou raça do chefe do domicílio segundo a localização – Brasil e Grandes Regiões – 1992 e 2001

Brasil e Grandes Regiões	Domicílios particulares permanentes urbanos sem abastecimento de água por cor ou raça do chefe do domicílio					
	Total de domicílios permanentes		Domicílios com chefes brancos		Domicílios com chefes afro-descendentes	
	1992	2001	1992	2001	1992	2001
Brasil	16,7	11,5	10,9	7,1	26,4	17,5
Norte	43,2	44,2	34,2	39,3	47,3	46,7
Nordeste	29,4	44,2	20,2	13,7	15,6	21,8
Sudeste	9,0	4,7	5,9	3,5	15,6	7,2
Sul	12,4	6,8	11,2	6,7	19,4	7,5
Centro-Oeste	27,5	18,3	22,4	14,9	32,0	21,1

Fonte: IBGE/PNAD Microdados. Elaboração IPEA/DISOC

De acordo com a tabela 11, a quantidade de domicílios sem acesso à energia elétrica diminuiu significativamente tanto para a população negra quanto para a branca de 1992 a 2001, tanto na zona urbana quanto na zona rural. No entanto, mais uma vez percebemos que este serviço permaneceu mais acessível para a população branca do que para a negra, tanto nas duas zonas.

Tabela 11 – Proporção de domicílios sem acesso à energia elétrica por cor ou raça do chefe do domicílio segundo a localização – Brasil e Grandes Regiões – 1992 e 2001

Brasil e Localização	Domicílios sem acesso à energia elétrica					
	Total dos domicílios		Domicílios com chefes brancos		Domicílios com chefes afro- descendentes	
	1992	2001	1992	2001	1992	2001
Brasil	11,2	4,0	6,0	2,0	18,1	6,5
Urbano	2,5	0,8	1,1	0,4	4,5	1,4
Rural	45,7	22,4	30,8	14,0	58,0	29,3

Fonte: IBGE/PNAD/Microdados. Elaboração: IPEA/DISOC.

Notas: (1) Excluída a população rural de Rondônia, Acre, Amazonas, Roraima, Pará e Amapá. (2) Energia: rede elétrica, gerador ou energia solar.

A pequenez dos barracos onde velhos, jovens e crianças formam uma massa humana, desprovida do mínimo de possibilidades para a dignidade humana, produz a formação de grandes bolsões de pobreza e doença, reduto de precariedade de vida. Torna-se importante uma leitura atenta para os números da desigualdade entre negro e branco que evidenciam sempre o privilégio do grupo branco.

A idéia de sermos um povo mestiço apenas disfarça a condição de desigualdade que sofre a camada da população cuja cor da pele tende para o mais escuro, já que o 'continuum' gradual de cores estabelecido tem seu limite entre os

mais claros e os mais escuros, valorizando os tons mais claros que são considerados os melhores. (Munanga, 1999)

Podemos compreender a fala acima sobre as diferenças de tonalidade de cor da pele, observando os indicadores da tabela seguir, onde a disparidade entre os rendimentos dos brasileiros de cor branca, preta e parda comprova a inferiorização dos que possuem cor parda ou preta. A tabela 12 evidencia as desigualdades baseadas na cor da pele. À proporção que aumenta a classe de rendimento, o grupo pardo se sobrepõe ou se iguala ao preto e os dois grupos diminuem o contingente quando comparado ao grupo branco. Os três grupos ocupam com maior peso a terceira faixa com rendimento entre 1 a 3 salários mínimos e, nesta faixa, o maior contingente ainda é o de brasileiros brancos, havendo pequena diferença numérica em relação aos grupos negro e pardo nesta faixa de rendimentos. No entanto nas faixas acima de 3 salários mínimos, o contingente de pretos e pardos cai bruscamente e o grupo branco assume expressiva liderança que chega a mais de 3 brancos para cada preto ou pardo na faixa de 3 a 5 salários mínimos e de 4 brancos para cada preto ou pardo na faixa de mais de 5 salários mínimos.

Tabela 12 – Distribuição das famílias por classes de rendimento médio mensal familiar per capita, segundo a cor do chefe – Brasil – 1999 (%).

Classes de Rendimento	Famílias segundo a cor do chefe		
	Branca	Preta	Parda
Até ½ salário mínimo	12,7	26,2	30,4
Mais de ½ a 1 salário mínimo	20,0	28,6	27,7
Mais de 1 a 3 salários mínimos	37,3	31,1	27,7
Mais 3 a 5 salários mínimos	11,1	4,3	4,4
Mais de 5 salários mínimos	14,1	3,4	3,2

Fonte: IBGE. Síntese de Indicadores Sociais, 2000
Elaboração: DIEESE

A situação social de um grupo ou de um indivíduo tem no rendimento um indicador fundamental no que se refere à qualidade de vida e trabalho. Os dados apresentados na tabela 13 revelam a diferença entre trabalhadores da raça negra e não negra, onde os rendimentos do grupo negro se mostram inferiores aos do grupo não negro e, novamente tocando nas diferenças de gênero, a mulher branca tem salário inferior ao homem branco, mas supera o salário da mulher branca em todos os estados estudados. Por outro lado, um fato curioso que merece destaque na análise desta tabela e que confirma que as diferenças raciais em alguns indicadores superam as diferenças de gênero, é que em 4 dos 6 estados brasileiros demonstrados nesta tabela, os rendimentos da mulher branca superam os rendimentos do homem negro.

Tabela 13 – Rendimento médio Mensal dos ocupados no trabalho principal, por sexo e cor – Regiões Metropolitanas do Brasil – 2001.

Regiões	Negra			Não-Negra		
	Total	Mulheres	Homens	Total	Mulheres	Homens
Metropolitanas						
Belo Horizonte	587	426	725	733	587	926
Distrito Federal (1)	879	694	1.037	1.321	1.062	1.573
Porto Alegre	437	354	512	719	581	822
Recife	352	263	417	652	492	784
Salvador	479	366	586	1.024	748	1.254
São Paulo	526	411	620	964	720	1.157

Fonte: DIEESE/SEADE e entidades regionais. PED – Pesquisa de Emprego e Desemprego / Elaboração: DIEESE

Nota: (1) Valores em Reais de Maio de 2001, atualizados pelo IPCR-SDE/GDF

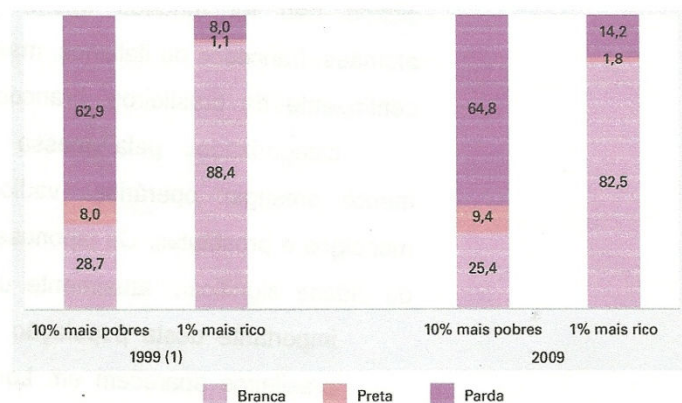
Obs.: a) Inflator utilizado: IPCA/BH/PEAD; ICV-DF/Codeplan; IPC-IEPE/RS; IPC-DESCON/FUNDAJ/PE; IPC-SE/BA; ICV-DIEESE/SP

b) Dados com base na média do período de janeiro a junho de 2001

A análise de todos estes indicadores sociais do período de 1992 a 2001 nos permitiu constatar as condições de desigualdade que persistiram no seio da sociedade brasileira separando brancos e negros. Os dados das estatísticas dos anos que se seguiram precisam agora ser expostos quanto a alguns destes indicadores a fim de que possamos identificar se ocorreram progressos favorecendo a melhora das condições sociais da população negra brasileira.

Quando se observa a distribuição do rendimento relacionado às famílias 10% mais pobres e 1% mais ricas no gráfico 2 e na tabela 14, houve melhora da desigualdade no extremo mais rico. Eram 1,1% de pretos e 8,0% de pardos em 1999. Em 2009, pretos e pardos representam, respectivamente, 1,8% e 14,2%. Trata-se de uma cifra ainda bastante distante da representatividade na população onde pretos e pardos são 6,9% e 44,2% das pessoas em 2009, o que corresponde a uma maioria de 51,1%.

Gráfico 2 – Distribuição do rendimento familiar per capita das pessoas de 10 anos ou mais de idade, com rendimento, entre os 10% mais pobres e o 1% mais rico, em relação ao total de pessoas, segundo a cor ou raça – Brasil 1999/2009 – (%)



Fonte: IBGE, Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios 1999/2009.

(1) Exclui-se a população rural de Rondônia, Acre, Amazonas, Roraima, Pará e Amapá.

Tabela 14 – Distribuição do rendimento mensal familiar per capita das pessoas de 10 anos ou mais de idade, com rendimento de trabalho, entre os 10% mais pobres e os 1% mais ricos, em relação ao total de pessoas, por cor ou raça, segundo as Grandes Regiões - 2009

Grandes Regiões	Distribuição do rendimento mensal familiar <i>per capita</i> das pessoas de 10 anos ou mais de idade, por cor ou raça (%)		
	Branca	Preta	Parde
Com rendimento de trabalho, entre os 10% mais pobres, em relação ao total de pessoas			
Brasil	25,4	9,4	64,8
Norte	14,8	7,3	77,3
Nordeste	21,2	8,3	70,2
Sudeste	35,4	13,7	50,4
Sul	62,7	7,1	29,6
Centro-Oeste	29,2	9,8	59,9
Com rendimento de trabalho, entre o 1% mais ricos, em relação ao total de pessoas			
Brasil	82,5	1,8	14,2
Norte	56,0	3,9	39,2
Nordeste	60,3	3,6	35,4
Sudeste	88,7	1,0	8,5
Sul	94,7	0,4	3,5
Centro-Oeste	70,2	2,3	25,2

Fonte: IBGE, Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios 2009.

A observação dos décimos de rendimento familiar *per capita* no gráfico 3 e na tabela 15 mostra uma linearidade na maior proporção de brancos nas parcelas mais elevadas. A população de cor preta mostra menor presença nos dois décimos de menor rendimento do que pardos, mas, apesar de flutuações, também está de forma consistente mais concentrada nos décimos inferiores. Em paralelo, comparando-se os índices da distribuição do rendimento mensal familiar per capita de 1999 e 2009, verifica-se uma diminuição na desigualdade total (de 0,588 para 0,537). A queda concerne a brancos (de 0,572 para 0,530), pretos (de 0,502 para 0,471) e pardos (de 0,531 para 0,497) de maneira similar. Trata-se de uma questão que merece aprofundamento para buscar solução para os altos níveis de desigualdade que subsistem no Brasil. A desigualdade entre brancos, pretos e pardos se exprime também na observação do “empoderamento”, relacionado ao número de pessoas em posições privilegiadas na ocupação. Na categoria de empregadores, estão 6,1% dos brancos, 1,7% dos pretos e 2,8% dos pardos em 2009. Ao mesmo tempo, pretos e pardos são, em maior proporção, empregados sem carteira e representam a maioria dos empregados domésticos.

Gráfico 3 – Proporção das pessoas ocupadas de 10 anos ou mais de idade, por posição na ocupação, segundo a cor ou raça – Brasil 2009 - (%)

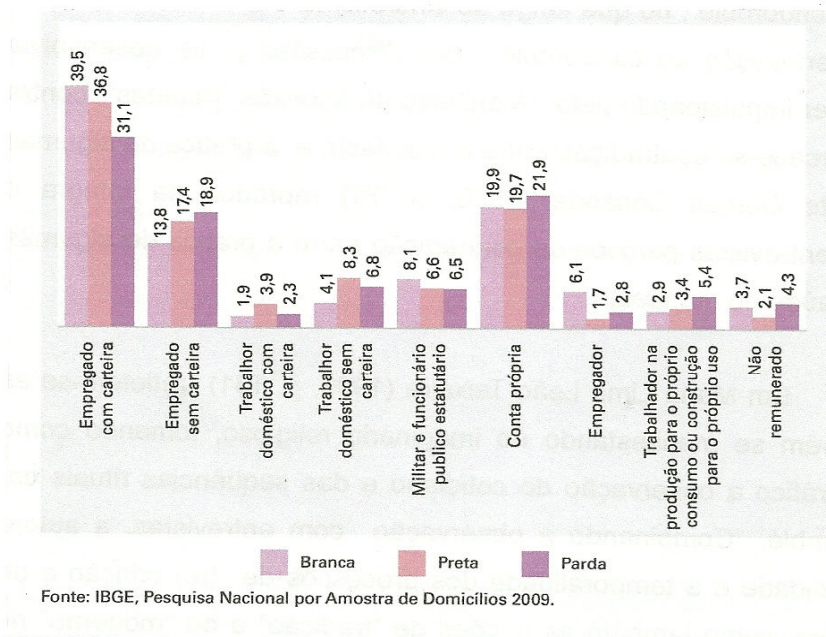


Tabela 15 – Pessoas de 10 anos ou mais de idade ocupadas na semana de referência, total e respectiva distribuição percentual, por cor ou raça e posição na ocupação, segundo as Grandes Regiões - 2009

Grandes Regiões	Pessoas de 10 anos ou mais de idade, ocupadas na semana referência				
	Total (1 000 pessoas)	Distribuição percentual, por posição na ocupação (%)			
		Empregado		Trabalhador doméstico	
		Com carteira	Sem carteira	Com carteira	Sem carteira
Branca					
Brasil	44 805	39,5	13,8	1,9	4,1
Norte	1 582	25,9	17,8	0,9	4,5
Nordeste	6 564	24,6	18,9	0,8	4,6
Sudeste	22 262	45,4	12,9	2,2	4,0
Sul	11 530	39,6	11,7	1,8	3,9
Centro-Oeste	2 868	34,4	15,5	2,1	4,9

Grandes Regiões	Pessoas de 10 anos ou mais de idade, ocupadas na semana referência				
	Distribuição percentual, por posição na ocupação (%)				
	Militar e funcionário público estatutário	Conta própria	Empregador	Trabalho na produção para o próprio consumo e na construção para o próprio uso	Outro trabalho não remunerado
Branca					
Brasil	8,1	19,9	6,1	2,9	3,7
Norte	12,7	23,9	6,1	3,3	4,8
Nordeste	9,1	24,1	5,3	6,5	6,1
Sudeste	7,8	18,4	5,8	1,4	2,0
Sul	6,8	19,8	6,7	3,7	5,8
Centro-Oeste	11,0	19,5	7,1	3,2	2,3

Fonte: IBGE – Pesquisa Nacional por amostra de domicílios – 2009.

A proteção das famílias e o desenvolvimento das crianças e adolescentes são pontos fundamentais de atenção para as políticas públicas. Vale destacar que famílias com pessoa de referência de cor preta ou parda, seja homem ou mulher, compõem, em maior proporção, casais com filhos menores de 14 anos. Além disso, um tipo de família considerado mais vulnerável – mulher sem cônjuge com filhos pequenos - é também composto, em maior proporção, por pessoa de referência de cor preta, 23,3%, e parda, 25,9%, enquanto a proporção para brancas é de 17,7%, conforme demonstra a tabela 16 a seguir. Essas configurações poderiam explicar os efeitos, em termos de melhoria da situação econômica tanto para pretos quanto para pardos na base da pirâmide de rendimentos, a partir de políticas aplicadas nos últimos anos e que merecem aprofundamento para combater não só a miséria, mas também a pobreza, e melhorar a coesão social.

Tabela 16 – Arranjos familiares residentes em domicílios particulares, total e respectiva distribuição percentual por sexo e cor ou raça da pessoa de referência e tipo de arranjo segundo as Grandes Regiões - 2009

Grandes Regiões	Arranjos familiares residentes em domicílios particulares					
	Total (1 000 arranjos)	Tipo de arranjo (%)				
		Unipessoal	Casal sem filhos menores de 14 anos	Casal com filhos menores de 14 anos	Pessoa de referência sem cônjuge com filhos menores de 14 anos	Pessoa de referência sem cônjuge sem filhos menores de 14 anos
Pessoa de referência homem de cor ou raça branca						
Brasil	19 804	8,3	49,0	37,4	0,9	4,4
Norte	683	8,5	40,6	44,9	1,5	4,6
Nordeste	2 974	7,5	44,2	43,2	1,1	4,1
Sudeste	9 951	8,8	51,1	34,5	0,7	4,8
Sul	4 967	7,6	49,7	38,1	0,7	3,8
Centro-Oeste	1 228	9,2	45,8	39,1	1,2	4,8
Pessoa de referência homem de cor ou raça preta						
Brasil	3 127	11,3	41,6	39,5	1,4	6,3
Norte	194	10,9	36,8	43,5	2,3	6,6
Nordeste	1 016	12,5	38,9	41,9	1,7	5,1
Sudeste	1 442	10,8	44,1	37,1	1,2	6,9
Sul	235	10,6	41,1	38,5	1,0	8,7
Centro-Oeste	240	10,2	41,3	42,0	1,4	5,0
Pessoa de referência homem de cor ou raça parda						
Brasil	17 146	8,6	41,4	44,2	1,4	4,5
Norte	2 090	7,7	36,3	49,1	2,3	4,6
Nordeste	6 810	8,1	41,1	45,4	1,4	4,1
Sudeste	5 709	9,3	43,4	41,4	1,1	4,7
Sul	1 094	8,6	41,7	44,6	0,5	4,5
Centro-Oeste	1 443	9,7	42,2	41,5	1,7	4,8

Fonte: IBGE – Pesquisa Nacional por amostra de domicílios – 2009.

Os indicadores relacionados à escolaridade apontam a população afro-descendente com os maiores índices de analfabetismo. Na tabela 17 observa-se que a taxa de analfabetismo nos maiores de 15 anos chega a ser maior que o dobro em relação ao grupo branco em todas as regiões do Brasil, em 1992. Em 2001 esta desproporção diminuiu, mas permanece a disparidade com a população afro-descendente com taxas maiores de analfabetismo em relação à população branca.

Tabela 17 – Taxa de analfabetismo nas pessoas com 15 anos ou mais de idade por cor ou raça – Brasil e Grandes Regiões – 1992 e 2001

Brasil e Grandes Regiões	Taxa de analfabetismo de pessoas de 15 anos ou mais por cor					
	População total		População branca		População afro-descendente	
	1992	2001	1992	2001	1992	2001
Brasil	17,2	12,4	10,6	7,7	25,7	18,2
Norte	14,2	11,2	8,65	7,9	16,6	12,5
Nordeste	32,7	24,3	24,3	19,0	36,1	26,5
Sudeste	10,9	7,5	8,0	5,4	16,6	11,5
Sul	10,2	7,1	8,5	5,8	20,2	14,2
Centro-Oeste	14,5	10,2	10,6	7,1	18,0	12,6

Fonte: IBGE/PNAD/Micrôdados. Elaboração: IPEA/DISOC.

Notas: Excluída a população rural de Rondônia, Acre, Amazonas, Roraima, Pará e Amapá.

A diferença de gênero neste aspecto da escolaridade não apresenta diferenças significativas quando a tabela 18 compara o número total de homens analfabetos com o número total de mulheres analfabetas nos anos de 1992 e 2001. Entretanto a diferença racial é significativa nos dois grupos. O número de mulheres negras analfabetas é maior do que o de mulheres brancas em todas as faixas etárias em 1992 e permanece assim em 2001. Do mesmo modo, o número de homens negros analfabetos é maior que o de homens brancos em 1992 e em 2001.

Tabela 18 – Taxa de analfabetismo das pessoas com 10 anos ou mais de idade por sexo e cor ou raça, segundo a faixa etária – Brasil e Grandes Regiões – 1992 e 2001

Faixa Etária	Pessoas de 10 anos ou mais analfabetas por sexo e cor ou raça											
	Homens						Mulheres					
	Total de homens		Brancos		Afro-descendentes		Total de Mulheres		Brancas		Afro-descendentes	
	1992	2001	1992	2001	1992	2001	1992	2001	1992	2001	1992	2001
Total	16,3	11,5	9,2	6,8	24,8	17,0	16,6	11,2	10,6	7,3	24,5	16,1
10 a 14 anos	15,0	5,3	6,3	2,4	23,4	8,1	9,7	3,1	4,2	1,5	15,2	4,5
15 a 24 anos	10,8	5,3	5,4	2,7	16,2	7,9	6,5	3,1	3,5	1,5	10,0	4,8
25 a 44 anos	12,7	10,0	6,7	5,2	20,5	15,7	12,5	7,6	6,7	4,1	20,5	12,1
45 a 59 anos	22,9	17,0	13,5	9,5	36,1	27,2	28,3	18,2	17,7	10,4	43,9	29,7
60 anos e +	37,5	31,3	24,9	20,8	55,7	47,5	46,5	36,1	34,4	26,0	66,0	53,5

Merece destaque na análise desta última tabela¹² que a percentagem de analfabetismo é maior nas faixas etárias mais elevadas de 60 anos ou mais, e isto demonstra a recuperação do país, como um todo, nas últimas 6 décadas, no que tange ao esforço para estimular a alfabetização de jovens e adultos.

Podemos verificar, no entanto, que a população que se insere mais cedo (10 anos ou mais) na força de trabalho é constituída pelos grupos (negro e pardo), como mostra a tabela 19. Esta mesma tabela evidencia igualmente que o maior contingente de trabalhadores domésticos são negros e que entre este mesmo grupo situa-se a menor percentagem de empregadores (1,1 %); entre os pardos há a maior percentagem de desempregados.

¹² Fonte: IBGE/PNAD/Microdados, elaboração IPEA/DISOC

Tabela 19 – População ocupada de 10 anos ou mais de idade, total e sua respectiva distribuição percentual, por posição na ocupação e cor ou raça - 1999

Cor ou raça	População ocupada de 10 anos ou mais de idade						
	Total	Posição na ocupação (%)					
		Empregado	Militar ou estatutário	Trabalhador doméstico	Conta própria	Empregador	Não remunerado
Branca	39.268.808	46,5	7,5	6,1	22,4	5,7	11,8
Negra	3.958.528	47,5	5,7	14,6	21,0	1,1	10,1
Parda	27.947.715	42,0	5,4	8,4	24,6	2,1	17,5

Fontes: Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios 1992; Microdados. Rio de Janeiro: IBGE, 1997. 1 CD-ROM;
 Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios 1999; Microdados. Rio de Janeiro: IBGE, 2000. 1 CD-ROM.

Na tabela 20 observa-se que as mulheres brancas em todas as regiões do país, possuem mais anos de estudos que os homens brancos, em ambos os censos, embora recebam salários menores que eles. Entre as mulheres afro-descendentes, o mesmo fato ocorre com exceção da região sul, onde as médias se equivalem. Assim, no quesito anos de escolaridade, a mulher negra supera o grupo masculino do seu par racial, no entanto, em relação às mulheres brancas, tanto os homens como as mulheres afro-descendentes apresentam uma inferioridade no Brasil, no ano de 2001, que é quase o dobro.

Tabela 20 – Média de anos de estudo por sexo, cor ou raça – Brasil e Grandes Regiões – 1992 e 2001.

Brasil e Grandes Regiões	Média de anos de estudo por sexo e cor ou raça							
	População branca				População afro-descendente			
	Homens brancos		Mulheres brancas		Homens afro- descendentes		Mulheres afro- descendentes	
	1992	2001	1992	2001	1992	2001	1992	2001
Brasil	5,1	5,6	5,2	5,9	3,1	3,9	3,3	4,2
Norte	5,1	5,1	5,1	5,5	3,5	4,2	3,8	4,5
Nordeste	3,7	4,2	4,3	4,8	2,4	3,1	2,8	3,7
Sudeste	5,5	6,2	5,5	6,3	3,8	4,6	3,8	4,7
Sul	5,0	5,5	5,0	5,7	3,5	4,2	3,3	4,2
Centro-Oeste	5,1	5,6	5,3	6,0	3,6	4,3	4,0	4,7

Fonte: IBGE/PNAD/Microdados. Elaboração: IPEA/DISOC.

Nota: Exclusiva a população rural de Rondônia, Acre, Amazonas, Roraima, Pará e Amapá.

Por outro lado, quanto às taxas de desemprego, tínhamos a compreensão de que elas seriam tanto maiores quanto menor o nível de escolaridade. No entanto, a tabela 21 demonstrou que, no ano de 2001, em todos os estados pesquisados a população negra teve sempre maior taxa de desemprego, quando comparada à população não negra; esta inferioridade não se relacionou com o nível de escolaridade, já que foi observada desde o nível fundamental incompleto até o nível médio. O que chamou a atenção nesta tabela foi o fato de, na coluna com nível superior completo, houve diferença pouco significativa entre os grupos, negro e não negro, o que demonstra que a maior escolarização pode estar relacionada à melhora nas condições de igualdade para galgar espaços no mercado de trabalho.

Tabela 21 – Taxa de desemprego total por cor e escolaridade – Regiões Metropolitanas do Brasil – 2001.

Regiões Metropolitanas	Cor	Analfabeto	Fundamental		Médio		(em %)	
			Incompleto	Completo	Incompleto	Completo	Superior	
Belo Horizonte	Negra	(1)	24,2	23,2	33,8	19,2	(1)	
	Não-Negra	17,9	15,6	16,3	22,3	12,6	4,8	
Distrito Federal	Negra	23,1	27,2	25,5	33,8	19,7	7,3	
	Não-Negra	15,9	22,0	23,0	30,3	18,3	7,3	
Recife	Negra	17,0	22,0	23,3	30,9	22,4	(1)	
	Não-Negra	(1)	20,5	21,9	29,7	22,5	(1)	
Porto Alegre	Negra	(1)	24,2	23,2	33,8	19,2	(1)	
	Não-Negra	17,9	15,6	16,3	22,3	12,6	4,8	
Salvador	Negra	(1)	31,5	29,3	42,1	25,3	(1)	
	Não-Negra	(1)	26,5	27,3	(1)	19,7	(1)	
São Paulo	Negra	16,4	21,4	25,9	32,7	18,1	6,9	
	Não-Negra	16,2	16,7	17,8	26,4	14,3	6	

Fonte: DIEESE/SEADE e entidades regionais. PED – Pesquisa de Emprego e Desemprego

Elaboração: DIEESE

Nota: (1) A amostra não comporta desagregação para esta categoria.

Obs.: (a) Dados com base na média do período de janeiro a junho de 2001;

(b) Negros inclui pretos e pardos. Não-Negros inclui brancos e amarelos

A escolaridade, no entanto, influencia o rendimento médio quando se comparou os grupos, negro e branco em 1999. Na tabela 22, a seguir, verificamos que o rendimento médio em salários mínimos foi menor tanto nos grupos de cor parda quanto no de cor preta, na relação com o grupo de cor branca e esta relação foi proporcional aos anos de estudo que sempre foi maior no grupo de cor branca em todas as regiões do Brasil, desde 1992, mas mulheres brancas e negras, assim como os homens negros, estão estudando cada vez por maior número de anos que os homens brancos.

Tabela 22 – Anos de estudo e rendimento médio dos ocupados por cor – Brasil e Grandes Regiões – 1999.

Regiões	<i>Branca</i>	Rend. Médio	<i>Preta</i>	Rend. Médio	<i>Parda</i>	Rend. Médio
	Anos de estudo	Em Salário Mínimo	Anos de estudo	Em Salário Mínimo	Anos de estudo	Em Salário Mínimo
Brasil	7,6	5,25	5,2	2,43	5,2	2,54
Norte	7,8	4,77	5,7	2,92	6,1	2,93
Nordeste	6,1	3,67	3,9	1,60	4,4	1,98
Sudeste	8,1	5,90	5,7	2,81	5,9	3,03
Sul	7,3	4,73	5,8	2,55	5,2	2,47
Centro-oeste	7,7	5,63	5,3	2,54	5,9	3,14

Fonte: IBGE. Síntese de Indicadores Sociais 2000 / Elaboração: DIEESE

O descompromisso que a sociedade brasileira teve com o grupo negro, em todos os níveis que implicam a falta de políticas públicas que visassem à experiência de cidadania, evidencia-se no sistema educacional. Suas técnicas de avaliação e os critérios de promoção discriminam a criança negra, porque o modelo de escola, não atende às necessidades e às aspirações dos estudantes, pois é pautado pelo nível de vida da classe média urbana. Sem falar nos que, conforme destacado anteriormente, a população negra é a que em maior número se inicia precocemente no mercado de trabalho, não podendo manter-se na escola. A esta circunstância alia-se a negação, nos currículos, de estudos sobre a cultura afro-brasileira e as histórias dos povos africanos, no período anterior ao sistema escravista nacional, bem como sobre os heróis negros, no desenrolar das lutas de libertação. A ideologia racista torna-se bem eficaz no livro didático, quando produz a invisibilidade ou a inferiorização do negro. Assim a tabela 23 aponta as conseqüências deste processo de abandono dos bancos escolares quando demonstra que em 2000, no que tange às profissões de nível universitário, estas profissões não são atingidas por contingente da população negra em números semelhantes ao da população branca. Ocorre uma situação de expressiva superioridade desta em relação ao grupo negro.

Tabela 23 – Grupos de cor na universidade – Número de formados por cor – 2000.

Curso	(Em %)		
	Branços	Negros	Pardos
Administração	83,3	1,6	10,9
Direito	84,1	2,0	10,8
Engenharia Civil	81,2	1,8	12,4
Engenharia Química	82,8	1,8	11,0
Medicina Veterinária	84,9	1,1	9,5
Odontologia	85,8	0,7	8,4
Matemática	73,4	3,5	20,0
Jornalismo	81,5	2,9	11,5
Letras	70,9	3,9	21,6
Engenharia Elétrica	79,8	1,5	12,0
Engenharia Mecânica	81,0	1,9	11,6
Medicina	81,6	1,0	12,3
Economia	77,9	2,9	15,7
Física	72,8	3,5	18,5
Química	75,0	3,6	17,9
Biologia	74,9	2,5	19,2
Agronomia	78,1	1,6	14,5
Psicologia	83,3	1,6	11,8

Fonte: INEP/Questionários dos formandos no Provão 2000. APUD: Folha de S. Paulo. Elaboração: DIESE

Observa-se que o número de negros que logram ingressar na universidade, em todas as carreiras, é ínfimo em relação ao número majoritário de brancos. Em algumas profissões da área médica (odontologia, medicina e medicina veterinária), observam-se as menores percentagens entre os negros e constata-se que os pardos têm cerca de 10 vezes mais chances que os negros. Ao exercerem profissão que necessitam de formação superior, o fato de ser branco implica em 70 a 80 vezes mais de chances, em relação aos negros.

Verificando se esta realidade se manteve nos anos seguintes e o gráfico 4 demonstra que a proporção de estudantes de 18 a 24 anos de idade que cursam o ensino superior também mostra uma situação inferior para os pretos e para os pardos em relação à situação de brancos em 1999 e em 2009. Em 1999, eram 33,4% de brancos, contra 7,5% de pretos e 8,0% de pardos. Houve uma progressão positiva no acesso dos pretos e pardos no ano de 2009. Entretanto, na tabela 25 vemos que, enquanto cerca de 2/3, ou 62,6%, dos estudantes brancos estão nesse nível de ensino em 2009, os dados mostram que há menos de 1/3 para os outros dois grupos: 28,2% dos pretos e 31,8% dos pardos.

Gráfico 4 – Distribuição dos estudantes de 18 a 24 anos de idade, segundo a cor ou raça e o nível de ensino frequentado Brail - 1999 / 2009

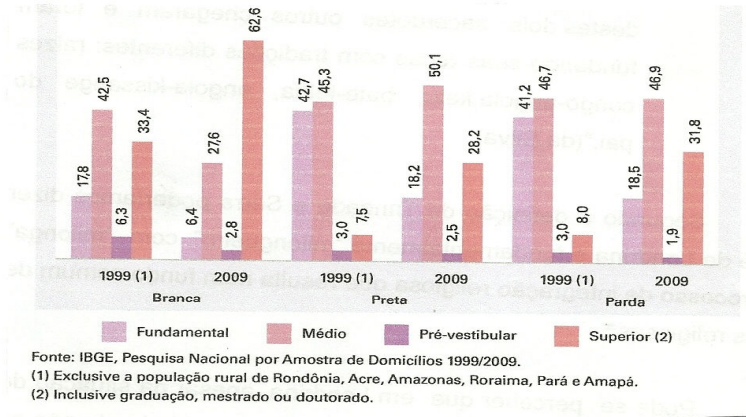


Tabela 25 – Estudantes de 18 a 24 anos de idade, total e respectiva distribuição percentual, por cor ou raça e nível de ensino frequentado, segundo as Grandes Regiões - 2009

Grandes Regiões	Estudantes de 18 a 24 anos de idade, por cor ou raça				
	Total (1 000 pessoas)	Distribuição percentual, por nível de ensino frequentado (%)			
		Fundamental ou 1º grau	Médio ou 2º grau	Pré-vestibular	Superior ou 3º grau (1)
Branca					
Brasil	3 696	6,4	27,6	2,8	62,6
Norte	177	11,8	33,5	3,5	50,4
Nordeste	685	14,4	37,8	3,4	43,7
Sudeste	1 779	3,7	25,4	2,8	67,6
Sul	793	4,5	24,3	2,4	68,1
Centro-Oeste	262	5,5	22,5	2,7	69,0
Preta					
Brasil	417	18,2	50,1	2,5	28,2
Norte	34	21,4	47,7	1,2	29,2
Nordeste	168	23,9	50,2	2,6	22,1
Sudeste	158	13,9	53,6	2,7	29,6
Sul	22	11,9	35,1	2,1	47,1
Centro-Oeste	35	11,9	45,8	2,9	38,5
Parda					
Brasil	2 826	18,5	46,9	1,9	31,8
Norte	474	20,0	50,2	3,0	26,2
Nordeste	1 254	24,0	49,0	2,0	24,1
Sudeste	741	12,0	42,7	1,5	42,7
Sul	120	12,6	45,6	0,7	40,0
Centro-Oeste	237	9,9	42,7	1,5	45,7

Fonte: IBGE, Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios 2009.

Nota: Inclusive as pessoas sem declaração de nível de ensino frequentado.

(1) Inclusive graduação, mestrado ou doutorado.

A observação de todos estes gráficos e tabelas evidenciam os números da segregação do grupo negro. Este fato era negado porque havia uma fala constante do Brasil como sendo uma democracia racial. Hoje sabemos que a cor da pele fecha portas para vários segmentos de cursos, trabalhos e até para atividades artísticas, com privilégio sempre para a pele branca. Nos dias atuais, presenciamos mudanças, e, sob a pressão dos movimentos negros, o governo Fernando Henrique Cardoso iniciou publicamente o processo de discussão das relações raciais brasileiras, em 1995, admitindo oficialmente, pela primeira vez na história brasileira, que os negros eram discriminados. Mais do que isso ratificou a existência de discriminação racial contra os negros no Brasil. (Maggie, 2002)

Tal afirmação foi feita, mas 16 anos se passaram desde então e aparentemente o silêncio se fechou sobre o tema. Entretanto, as organizações negras, apoiadas pela voz e projetos de parlamentares negros e sensíveis à causa, se esmeraram em produções que pudessem implementar ações contra o que as várias formas do Movimento Negro Brasileiro já haviam feito denúncias: o racismo está presente no Brasil e é gerador de ações prejudiciais à população negra. (Maggie, 2002)

Somente em setembro de 2000, atendendo à resolução 2000/14 da Comissão de Direitos Humanos das Nações Unidas, o governo brasileiro volta a manifestar-se oficial e publicamente sobre as relações raciais brasileiras. É criado o Comitê Nacional para a preparação da participação brasileira para a Terceira Conferência Mundial contra o Racismo, Discriminação racial, Xenofobia e Intolerância Correlata. Desta forma, a conferência realizada no Rio de Janeiro de 6 a 8 de julho de 2001, na Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ), contra o racismo e a intolerância promoveu debates e subsidiou a formulação do documento brasileiro que foi encaminhado à Conferência de Durban. (Maggie, 2002)

Chama-se a atenção para as ações do movimento negro que persistentemente, ao longo de muitos anos, foram os responsáveis pelas expectativas favoráveis que se vem vivendo desde 2002. A Conferência Nacional realizada no Rio de Janeiro, no seu final, gerou o documento denominado “Plano Nacional de Combate ao Racismo e a Intolerância – Carta do Rio”. Esse fato

produziu discussões em vários segmentos da sociedade e também nos núcleos do Movimento Negro, sendo os resultados tornados públicos, fazendo com que essa temática entrasse definitivamente na agenda nacional do país; trazendo de uma vez o debate sobre a situação dos negros no Brasil. (Moura & Barreto apud Maggie 2002)

A predominância do tema na imprensa brasileira foi à proposta de estabelecimento de cotas para negros ingressarem nas universidades públicas brasileiras, e esta proposta constava na “Carta do Rio”. No entanto, a temática fechou-se nas cotas para as Universidades, deixando para trás a questão das políticas afirmativas, mais abrangentes e que darão ao negro oportunidade de, a partir de seu empenho e capacidade ingressar nos espaços de acordo com o seu desejo. Para tanto, urge que as políticas afirmativas entrem em pleno funcionamento na educação de qualidade com vagas para todos, e que surja uma nova era de qualificação para os ensino básico e médio. (Maggie, 2002)

Muito se tem discutido sobre políticas públicas que possam promover uma maior equidade entre brancos e negros no Brasil. Algumas mudanças significativas têm sido feitas. A primeira delas foi levar a questão para fora do Ministério da Cultura e incluí-la nas agendas dos Ministérios da Justiça, do Trabalho e da Educação.

A mudança de orientação reflete uma transformação na ênfase que se dá ao próprio conceito de negro. Ao se falar em negro, falava-se em cultura negra, em samba, carnaval, candomblé, batucada. Negro é a categoria que foi construída para definir a “fábula das três raças” e faz parte do discurso sobre a nação. A categorização negro pode ter, também, um sentido pejorativo, podendo ser usada, inclusive para agredir ou desqualificar. (Maggie, 2002)

Torna-se necessário atentar para estes aspectos, pois a dificuldade de enfrentar a questão das desigualdades raciais por parte do Estado tem sido atribuída ao fato de não termos uma legislação restritiva ou segregacionista que, como em outras partes do mundo, levam à criação de leis integracionistas. Nosso sistema jurídico define, desde a Lei Afonso Arinos, o crime de racismo e embora seja voz corrente que existe racismo no Brasil, ninguém se considera racista. (Maggie, 2002)

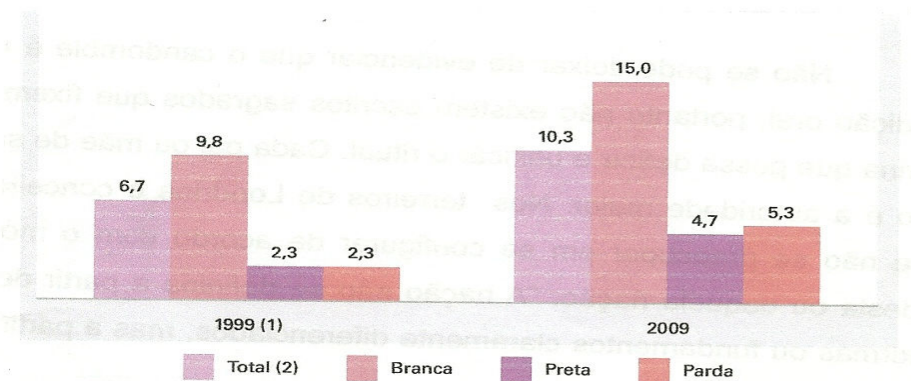
Há, como diz Florestan Fernandes (1978) um preconceito de ter preconceito, levando a muita cerimônia para o enfrentamento da questão e criação de dispositivos legais e políticas afirmativas que pudessem desmascarar a decantada igualdade racial que aparenta existir no Brasil. Entretanto, a partir de ações de entidades não governamentais, tem havido ao longo dos anos denúncia de racismo na escola, na mídia, nos livros didáticos, no mercado de trabalho, no acesso à Universidade, nos salários e nas oportunidades.

A respeito de nosso sistema educacional, Villas Bôas (1998) chama a atenção para gargalos que existem na educação brasileira no 5º ano do ensino fundamental, na conclusão do ensino fundamental, na conclusão do ensino médio e no acesso ao ensino superior. Ela explica que o número de estudantes que termina o segundo grau é mais ou menos o mesmo número de vagas no sistema universitário. Aí se produz um doloroso processo que se dá, não por falta de vagas, mas porque há uma hierarquia nas carreiras, o que faz com que as carreiras mais prestigiosas tenham tanta concorrência que só são aprovados no exame do vestibular aqueles que obtêm o mais alto grau de desempenho. Os estudantes que freqüentaram escolas de formação geral e proveniente de famílias de classe média ou alta, em geral, freqüentam estas escolas e têm chance de vencer a barreira. Os que freqüentam escolas técnicas profissionalizantes têm muito pouca chance de ingressar no ensino universitário.

A exclusão social é, portanto, uma característica de nosso sistema educacional, que reserva mais oportunidades e mais chances para aqueles que têm mais bens econômicos, culturais e sociais. Nesse sentido, quanto mais pobre e mais escuro, menos chances o estudante terá de ver seus sonhos realizados. Além das diferenças educacionais, a PNAD desvenda fortes diferenças nos rendimentos. Considerando os anos de estudo (Gráfico 5), vê-se que as disparidades concernem a todos os níveis. Faixa a faixa, os rendimentos-hora de pretos e de pardos são, pelo menos, 20% inferiores aos de brancos e, no total, cerca de 40% menores. Comparando com a situação de dez anos atrás, houve melhora concentrada na população com até 4 anos de estudo, pois, em 1999, os rendimentos-hora de pretos e de pardos com esse nível de escolaridade representavam, respectivamente,

47,0% e 49,6% do rendimento-hora de brancos, passando a 57,4% para os dois grupos em 2009.

Gráfico 5 – Proporção das pessoas de 25 anos ou mais de idade com ensino superior concluído, segundo a cor ou raça – Brasil – 1999/2009 – (%)



Fonte: IBGE, Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios 1999/2009.

Nota: Excluídas as pessoas que frequentam escola.

(1) Excluída a população rural de Rondônia, Acre, Amazonas, Roraima, Pará e Amapá.

A sociedade brasileira tem, com os negros, assim como com os índios e com os pobres, “dívidas históricas” e “sociais” que se baseiam em uma “lógica de exploração liderada por uma elite nacional que impôs políticas de segregação, discriminação e preconceito, culminando numa mentalidade de racismo anti-negro” (Silva; in Rampinelli, 1999, p. 60).

Dentre as várias experiências de negação da igualdade racial, pode-se citar a invisibilidade imposta ao negro nos meios de comunicação social. Para Sodré (1999), o negro é destacado, tornando-se visível quando em situações de negatividade, tais como em estado de miséria, subvida, enfim, em situações desvalorizadas socialmente. Percebe-se, assim, que a imagem do negro é exposta ou suprimida ao sabor e interesse da ideologia racista, já que mais do que a própria escravidão, é a invisibilidade do negro que alimenta a exclusão e a ideologia racista.

Essa artimanha perversa é imposta ao negro e também ao índio, que teve sua terra e cultura espoliadas ao longo dos séculos. Tanto os historiadores como outros cientistas tornam invisíveis, em seus estudos, os grupos étnicos, negro e indígena. Para Cavignac (2003), esse comportamento dos cientistas é percebido em todas as regiões do Brasil, sendo bem flagrante essa postura no Rio Grande do Norte, onde esses grupos foram relegados a segundo plano. Nas representações nativas do passado também houve o apagamento dos principais atores da história colonial. Para indígenas e negros, era imposto o reducionismo à perda de suas raízes tribais, familiares e culturais e imposta à pressão da sociedade colonial.

A perversa atitude apoiada pela legalidade da época, tanto a jurídica como a religiosa, furtou ao povo brasileiro aprendizado importante que poderia enriquecê-lo com a sabedoria ancestral dos povos negro e indígena sobre ecologia, honra e o próprio sentido de liberdade no trato da natureza. A este respeito citamos Wachtel, quando ele informa que elementos recorrentes, tanto da história do negro, como dos indígenas, são evidenciados pela oralidade, que é a forma utilizada na transmissão do conhecimento destes povos e que denunciam um passado que não foi registrado nos livros de história. Desta forma, os fatos históricos, passados de geração em geração de forma oral pelos próprios povos, mostram um caminho possível, a partir de lembranças e esquecimento para o conhecimento de uma “história subterrânea” das Américas, o que não ajuda a visibilidade do povo negro, dificultando os estudos históricos. (Wachtel apud Cavignac, 2003, p. 2)

O discurso ideológico está bem alicerçado para atingir os grupos sociais alvo, a fim de permanecerem submetidos, bem como oprimidos e com deformação identitária. Tomemos, como exemplo, o discurso contido nos livros didáticos, desde a

alfabetização. Na sucessão de textos, coloca-se intencionalmente negro em papéis inferiorizados e desumanizados e neles se percebe várias formas de estigmatizar esse segmento social. Como exemplo, tem-se a apresentação do negro em figuras caricaturadas ou com expressão fisionômica desumanizada e associada a animais. Outro exemplo é a omissão e distorção da história, dos valores culturais e religiosos e a desvalorização do cotidiano e das experiências da criança negra, contribuindo, assim, para a fragmentação de sua identidade étnica e seu branqueamento espiritual e físico (Silva, 1995).

Além destes aspectos, o discurso também utiliza a invisibilidade como forma de exclusão. Fairclough (2001), aponta para a percepção da comunicação expressa nos discursos escritos, falados e ilustrados, produzindo e sedimentando ideologias. Estes aspectos denunciam a manipulação dos escritos em benefício das estruturas de poder e de dominação. Por isso, não é à toa que as classes menos favorecidas estão sujeitas a uma forma de educação, cujo aprendizado arremessa o aluno até as séries finais dos cursos, tanto fundamental como secundário, ainda semi-analfabetos e, conseqüentemente sem habilidade para compreender o que lê e poder atingir o duplo sentido dos textos, tanto os escritos nos livros, jornais, revistas etc., como os textos orais utilizados nas rádios e TVs. O lema “quem sabe mais luta melhor”, utilizado pelas organizações populares vem demonstrando a preocupação com a exigência de educação de qualidade, que facilitaria instrumental para o senso crítico diante dos discursos e diversas formas de manipulação neles contidos.

As colocações de Sodré (1988) clarificam com muita propriedade tais aspectos, quando ele afirma que para os afro-brasileiros, a abolição não teve nenhuma essencialidade porque não os liberou da escravidão política, isto é, da condição de quem precisa continuamente desembaraçar-se de uma identidade reputada como subumana. Pode-se perceber ou afirmar que não houve libertação política quando observamos que as leis que se seguiram possuíam todas cunho discriminatório.

Atos oficiais que antecederam e a abolição da escravatura no Brasil e permaneceram em vigor após a abolição exemplificam essa ausência de libertação política. A primeira é a Lei complementar à Constituição de 1824, segundo a qual

pela legislação do império os negros não podiam frequentar escolas, pois eram considerados doentes portadores de moléstias contagiosas. E a segunda é Lei de Terras de 1850, segundo a qual a partir daquele ano o exército brasileiro passaria a ter como tarefa destruir os quilombos, e as plantações cultivadas por negros libertos ou foragidos, capturá-los e levá-los de volta às fazendas. Ressalte-se que o exército exerceu esta tarefa até 25/10/1877, quando um setor solidário ao povo negro cria uma crise interna no exército e comunica ao Império que não mais admitirá que o exército seja usado para perseguir os negros que derramaram seu sangue defendendo o Brasil na Guerra do Paraguai¹³. (Chiavenato, 1980)

Observa-se que lei de terras coincide com o período de chegada dos imigrantes europeus ao solo brasileiro. Segundo a “Coleção Biblioteca do Exército¹⁴” estes imigrantes receberam do governo grandes pedaços de terras, sementes e dinheiro como incentivo para reiniciar a vida no Brasil. (Chiavenato, 1986)

Estas estratégias políticas ao mesmo tempo em que foram sustentadas pelas teorias eurocêntricas, que apregoavam a supremacia do grupo branco em detrimento do grupo negro, contribuíram para reafirmar estas teorias. Cada vez mais o grupo negro era atirado ao estado de decadência, tanto nos âmbitos político-social, como pessoal e esta situação corroborava com a idéia de inferiorização e incompetência deste conjunto de seres humanos.

Na diáspora brasileira, ao longo dos séculos, a situação do negro hoje ainda espelha claramente os resultados deste processo de exclusão. Nas diversas dimensões em que ele se constituiria como cidadão, ele se apresenta em franca defasagem, conforme demonstramos nos indicadores: escolaridade, renda, habitação, saúde e ascensão social. O Movimento negro vem lutando incessantemente pela cidadania do grupo negro, produzindo algumas vitórias, entretanto estas vitórias não conseguem derrubar, de forma definitiva, as disparidades produzidas pela segregação imposta ao grupo negro.

¹³ Guerra do Paraguai foi o maior conflito armado internacional ocorrido na América do Sul. Ela foi travada entre o Paraguai e a Tríplice Aliança, composta por Brasil, Argentina e Uruguai. A guerra estendeu-se de dezembro de 1864 a março de 1870. É também chamada “Guerra da Tríplice Aliança”.

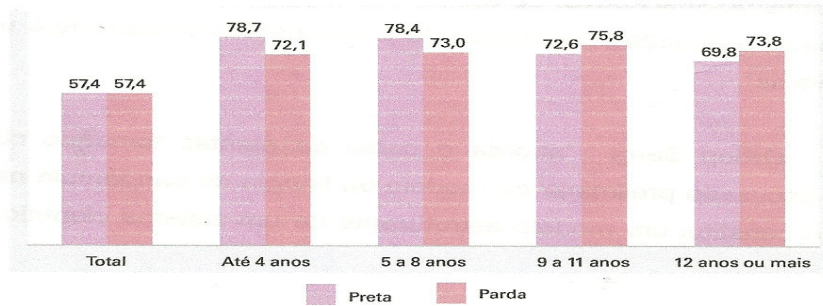
¹⁴ Coleção Biblioteca do Exército. BIBLIEX – Biblioteca do Exército Editora

Não há como negar que a população afro-descendente necessita de políticas especialmente desenhadas para o estabelecimento de um padrão de vida humanamente aceitável. O que ocorre, entretanto, como resposta, é a sistemática negação dessa explícita dimensão da desigualdade socioeconômica entre os grupos raciais negro e branco.

Mais recentemente, observam-se avanços para abordar a questão relacionada a afro-descendentes, como atestam os projetos financiados pelo Programa de Fortalecimento Institucional para a Igualdade de Gênero e Raça, Erradicação da Pobreza e Geração de Emprego (Programa GRPE¹⁵). Vale sublinhar que o IBGE vem buscando aperfeiçoar o sistema de classificação, que atualmente é composto de cinco categorias: branca, preta, parda, amarela ou indígena. No Brasil da primeira década do Século XXI, destaca-se uma mudança na distribuição da população, segmentada por cor ou raça, o que confirma uma tendência já detectada. Os dados da Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios – PNAD mostram um crescimento da proporção da população que se declara preta ou parda nos últimos dez anos: respectivamente, 5,4% e 40,0% em 1999; e 6,9% e 44,2% em 2009 (Gráfico 6 e Tabela 26). Provavelmente, um dos fatores para esse crescimento é uma recuperação da identidade racial.

¹⁵ *A Organização Internacional do Trabalho - OIT desenvolve, mundialmente, o Programa de fortalecimento Institucional para a Igualdade de Gênero, Erradicação da Pobreza e Geração de Emprego (Programa GPE), com vistas à promoção da igualdade de oportunidades e à eliminação de todas as formas de discriminação. No Brasil, o Programa GPE foi ampliado para incorporar, também, a dimensão racial, sendo desenvolvido pela OIT em parceria com a Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial - SEPPIR, da Presidência da República. Disponível em www.ibge.gov.br.*

Gráfico 6 – Razão entre o valor do rendimento-hora do trabalho principal das pessoas de cor ou raça preta ou parda em relação às brancas, por anos de estudo – Brasil – 1999/2009 – (%)



Fonte: IBGE, Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios 1999/2009.

Nota: Pessoas de 10 anos ou mais de idade ocupadas na semana de referência com rendimento de trabalho.

(1) Exclui-se a população rural de Rondônia, Acre, Amazonas, Roraima, Pará e Amapá.

Tabela 26 – Proporção total e respectiva distribuição percentual, por cor ou raça, segundo as Grandes regiões, as Unidades da Federação e as Regiões Metropolitanas - 2009

Grandes Regiões, Unidades da Federação e Regiões Metropolitanas	População				
	Total (1 000 pessoas)	Distribuição percentual, por cor ou raça (%)			
		Branca	Preta	Parda	Amarela ou indígena
Brasil	191 796	48,2	6,9	44,2	0,7
Norte	15 555	23,6	4,7	71,2	0,4
Rondônia	1 531	34,1	7,0	58,0	0,9
Acre	705	26,9	4,7	67,7	0,6
Amazonas	3 455	20,9	1,7	77,2	0,2
Roraima	430	26,4	6,1	65,6	1,9
Pará	7 479	21,9	5,0	72,6	0,4
Região Metropolitana de Belém	2 117	25,2	6,1	68,1	0,5
Amapá	640	26,2	6,6	66,9	0,3
Tocantins	1 316	24,2	6,7	68,8	0,3
Nordeste	54 020	28,8	8,1	62,7	0,3
Maranhão	6 469	23,9	6,6	68,6	0,9
Piauí	3 193	24,1	5,9	69,9	0,0
Ceará	8 569	31,0	2,7	66,1	0,2
Região Metropolitana de Fortaleza	3 580	33,0	3,0	63,8	0,2
Rio Grande do Norte	3 188	36,3	4,4	59,2	0,0
Paraíba	3 826	36,4	4,9	58,4	0,3
Pernambuco	8 820	36,6	5,4	57,6	0,3
Região Metropolitana de Recife	3 774	37,0	7,6	54,9	0,4
Alagoas	3 206	26,8	5,3	67,7	0,2
Sergipe	2 052	28,8	3,9	67,1	0,2
Bahia	14 697	23,0	16,8	59,8	0,3
Região Metropolitana de Salvador	3 781	17,7	29,4	52,5	0,4
Sudeste	80 466	56,7	7,7	34,6	0,9
Minas Gerais	20 088	44,2	8,8	46,6	0,3
Região Metropolitana de Belo Horizonte	5 121	38,6	10,7	50,2	0,4
Espírito Santo	3 480	41,2	9,1	49,1	0,6
Rio de Janeiro	15 801	55,8	11,1	32,6	0,4
Região Metropolitana do Rio de Janeiro	11 582	55,0	11,3	33,1	0,5
São Paulo	41 097	64,4	5,8	28,3	1,4
Região Metropolitana de São Paulo	19 653	58,6	6,7	32,7	2,0
Sul	27 776	78,5	3,6	17,3	0,7
Paraná	10 700	71,3	2,9	24,5	1,3
Região Metropolitana de Curitiba	3 272	74,6	3,2	21,3	0,9
Santa Catarina	6 159	85,7	2,2	11,7	0,3
Rio Grande do Sul	10 917	81,4	5,0	13,3	0,3
Região Metropolitana de Porto Alegre	4 054	81,3	6,8	11,4	0,5
Centro-Oeste	13 978	41,7	6,7	50,6	0,9
Mato Grosso do Sul	2 399	49,6		43,9	1,6
Mato Grosso	3 057	38,9	9,8	50,0	1,3
Goiás	5 951	40,1	5,8	53,4	0,6
Distrito Federal	2 571	41,2	6,8	51,2	0,6

Fonte: IBGE, Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios 2009.

No entanto, independentemente desse possível resgate da identidade racial por parte da população de cor preta, parda ou de indígenas, a situação de desigualdade que sofrem os grupos historicamente desfavorecidos subsiste. Os indicadores abordados revelam essas diferenças, dentre os quais: analfabetismo; analfabetismo funcional; acesso à educação; aspectos relacionados aos rendimentos; posição na ocupação; e arranjos familiares com maior risco de vulnerabilidade. O próximo capítulo seguirá nesta análise, abordando como as situações de desigualdade se configuraram como fator de interdição para a população brasileira afro-descendente, influenciando o processo de construção da sua identidade socio-cultural.

CAPÍTULO 3

O PAPEL DESAGREGADOR DAS INTERDIÇÕES SOCIAIS E A ATUAÇÃO DA ESPIRITUALIDADE NO PROCESSO PSICOLÓGICO DE CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE PESSOAL E ÉTNICA DO NEGRO BRASILEIRO

A palavra interdição tem o significado amplo, que pode ser definido como ato de interditar, ato de proibir, paralisação do funcionamento por proibição, ou ainda privação judicial do gozo de direitos. Levantamos, nos capítulos anteriores, os fatores históricos originadores das exclusões sociais e enfocamos como estas exclusões se apresentam concretamente na realidade brasileira das últimas 2 décadas. Tomando os vários sentidos da palavra interdição, podemos entender que todas as exclusões sociais que destacamos se constituem em formas de interdição da formação da identidade pessoal e étnica do negro, pois propõem um contexto imposto de negação e desvalorização destas identidades.

Nosso estudo busca refletir sobre a influência que as exclusões sociais tiveram sobre o processo de construção da subjetividade do negro brasileiro e também defender a idéia de que outros fatores atuam como contra-força neste processo. Até agora, o que vimos foram as exclusões sociais atuando como interdições para o desenvolvimento da identidade étnica e pessoal do negro. Neste capítulo, além de continuarmos a analisar estas repercussões negativas iniciaremos uma discussão sobre esta contra-força que consideramos ter atuado de forma agregadora, contribuindo de forma positiva para o mesmo processo.

A retirada forçada do solo pátrio, a África, bem como todo processo de escravidão provocou, inicialmente, a desagregação da identidade étnica do negro escravizado, vinculada a seus traços culturais africanos, à sua terra, às suas formas de vida e de relações sociais e a seus valores e crenças. Essa perda da identidade étnica decorreu da interdição do ser negro, ato de maior violência a que ele foi submetido em meio à brutalidade física a que foram reduzidos os africanos, pelos seus exploradores. Posteriormente, o ex-escravo, apesar da abolição, não usufruiu

de leis complementares que produzissem a proteção de seus direitos enquanto seres humanos livres. Pelo contrário, conforme vimos, atos oficiais, teorias científicas e dogmas religiosos persistiram presentes, impedindo-os de desenvolver a sua autonomia. Assim, os mecanismos destrutivos contra o negro, desde o período da escravidão, perduram e a pseudo-libertação do africano na América colocou em contínua destruição sua possibilidade de ter poder, tornando-o membro de um grande contingente sem voz e sem vez, no cenário mundial. (Batista, 1986)

Em função da discriminação racial, alicerçada pela ideologia do branqueamento, que é escamoteada na democracia racial e nas teorias racistas, o negro sofreu influências negativas em seu processo de construção de identidade étnica. A ideologia racista, agindo de forma eficaz, fez com que o negro introjetasse a idéia de ser inferior, incapaz e desprovido de história. A desvalorização dos seus traços físicos e culturais básicos, proposta pela ideologia do branqueamento fortalece o racismo que, já havendo destruído o seu ter e o seu poder, produziu também a demolição do seu saber e do seu ser. (Batista, 1986)

Exemplificando de forma simplificada este processo, podemos citar a atuação das pessoas negras no sentido de anular seus traços físicos característicos como os cabelos crespos, promovendo modificações, por vezes agressivas, a fim de aproximá-los o máximo possível do ideal branco. Advêm daí as propostas comerciais de alisamento forçado dos cabelos, no intuito de atingir o ideal do belo que valoriza os atributos físicos do branco e desvaloriza os atributos da pessoa negra.

Essa experiência de destruição do ser é bem explicitada por Ki-zerbo (1985) quando ele exorta os africanos a estudarem a sua história e sublinha a importância da memória como sendo necessária às operações do espírito e indispensável à coesão da personalidade individual e coletiva. Neste sentido, ele exemplifica sua fala trazendo um exemplo concreto:

Pegue uma pessoa, despojando-a brutalmente de todos os dados gravados em sua cabeça. Inflija-lhe, por exemplo uma amnésia total. Essa pessoa torna-se um ser errante num mundo onde não compreende mais nada. Despojada de sua história ela estranha a si

mesma, aliena-se. A história é a memória das nações. Os povos e as coletividades são frutos da história. (Ki-zerbo, 1985, p.8)

A ação destrutiva do europeu contra o negro africano para submetê-lo e explorá-lo, gerou uma herança de desestabilidade cultural, moral e psíquica deixando o negro sem raízes. A história de pressões psicológicas e agressões físicas, determinou no negro a negação de sua origem africana e, ao mesmo tempo o impeliu à adoção de compreensões do mundo diferentes daquelas que possuía, a partir da organização político-social de sua nação e de sua cultura de origem. Imerso em todas as experiências de negação do ser que implicam em negação de componentes que contribuem para a formação e desenvolvimento da subjetividade (cultura, história, família, nação, língua e religião), tal ser humano foi condenado à interdição do ser. O reflexo dessa ação ainda perdura nos dias atuais e, para o povo negro, a segregação marcou de forma destrutiva a sua subjetividade. (Munanga (1988)

Da mesma forma, os efeitos do racismo e da discriminação atuam de forma destrutiva também sobre a construção de outro aspecto fundamental da subjetividade humana que é a auto-estima. O racismo e a discriminação geram violência simbólica e seqüelas emocionais graves, pois ao rejeitar ou ridicularizar grupos humanos diferentes do padrão étnico racial hegemônico, resulta em baixo índice de auto-estima e condições desfavoráveis ao desenvolvimento da subjetividade.

Bonfim (1988) ao discutir a formação da identidade, faz referência ao modelo tridimensional proposto por Goffman. Ele considera a identidade como sendo constituída por tres dimensões interdependentes: a identidade social, a identidade pessoal e a identidade do eu. Segundo a perspectiva de Goffman (apud: Bomfin, 1988), tanto a identidade pessoal, entendida como o conjunto dos dados e dos itens biográficos, assim como a identidade do eu, entendida como as concepções e sentimentos que o indivíduo adquire em relação a si, têm o seu desenvolvimento relacionado às diferentes condições sob as quais estas identidades são afetadas pelo grupo ao qual o indivíduo pertence. Da perspectiva da identidade social, que se constitui nas categorias e atributos que os outros conferem ao indivíduo, considera-

se que as circunstâncias do contexto social, são determinantes cruciais do núcleo dessa identidade.

O conceito de identidade social de Goffman (apud Bonfim, 1988) e o de Tajfel (1982) possuem aspectos comuns como a noção de categorização. Para a teoria da identificação social de Tajfel, os processos de categorização, comparação e diferenciação social são determinantes da formação da identidade social. Goffman (op. cit.) fala das categorias e atributos conferidos ao indivíduo, Tajfel explica como os três processos

Tajfel (1982) sugere os estudo dos grupos sociais concebidos enquanto categorias sociais, cada uma delas imersa numa complexa estrutura mais ampla de muitas categorias sociais, definidas como tal pelos indivíduos implicados e relacionadas umas com as outras numa variedade de configurações delimitáveis (tais como os de poder, estatuto, prestígio, maioria-minoria, percepção de estabilidade ou de possibilidade de mudança, flexibilidade ou rigidez das fronteiras do grupo, etc.). Dessa forma os processos individuais resultantes da estereotipia não são vistos como uma espécie de ramo místico de uma “mentalidade de grupo”, podendo-se dessa forma levar a Psicologia Social ao envolvimento mais direto e teórico no estudo das duras realidades do nosso funcionamento social.

Para o desenvolvimento de uma identidade social satisfatória, Tajfel (1988) já acentuava a importância de uma auto-estima positiva sem a qual o grupo não poderia, através de processo de comparação social, sentir-se com os mesmos direitos que os outros grupos e, assim, iniciar um movimento em direção às mudanças sociais.

Assim, o bem estar subjetivo, emocional e cognitivo inclui o que as pessoas chamam de felicidade, paz, completude e satisfação com a vida. Algumas disposições de personalidade, tais como extroversão, neurose e auto-estima podem influenciar no nível de bem-estar subjetivo. Mesmo que a personalidade possa explicar parte significativa de variabilidade, o bem-estar subjetivo, as circunstâncias de vida também influenciam neste nível, a longo prazo. (Ellemers, Spears & Doosie, 2002)

De todas estas inferências, depreende-se que as interdições por que passou o negro brasileiro ao longo dos séculos, desde a escravidão ao momento atual, afetaram negativamente a sua subjetividade, favorecendo a negação do ser negro e predispondo ao desenvolvimento de baixo nível de auto-estima. Estes fatos tiveram, como consequência, a dificuldade de o negro assumir sua identidade étnica e identidade pessoal, lutando contra a dupla escravidão, a humana e a psicológica.

Por outro lado, as diversas formas de resistência para sobreviver à condição de subvida foram constantes e intensas (Diener, Oishi & Lucas, 2003). Já nos referimos ao banzo e às associações em quilombos como umas destas formas de resistência que ocorreram no passado da escravatura. Mas, ao mesmo tempo, à medida que o negro, a despeito de sua condição de escravo, se empenhou por manter a preservação de seus traços culturais, principalmente através da persistência na prática de seu culto religioso, isto contribuiu para que as bases de sua subjetividade não sucumbisse às interdições a que foram submetidos no seu cotidiano. Deste modo, não se pode negar a importância da cultura de um grupo social na preservação de elementos fundamentais da subjetividade como a identidade pessoal e identidade do eu, mais uma vez evidenciada, considerando que a cultura pode também nortear as variáveis principais que influenciam o bem estar subjetivo de um grupo étnico.

Percebe-se que, no que tange ao saber e à cultura, a tradição africana, se estendeu e se alastrou, mantendo-se, persistentemente, no âmbito do ritmo, dança, música, folclore, culinária e, principalmente, nos cultos e ritos religiosos. No passado, os elementos da cultura africana foram estigmatizadas como “coisa de negro”, mas, no entanto, serviram ao importante propósito de manter vivos elementos da identidade cultural do africano que contribuíram como fator agregador da identidade étnica e pessoal, antes desagregadas pelas interdições. Estes elementos da cultura africana hoje atingiram tal estado de valorização, que chegaram a sofrer uma apropriação pela cultura hegemônica, tal como ocorre com as Escolas de Samba¹⁶, por exemplo. (Batista 1986)

¹⁶ *Escolas de samba é um tipo de agremiação de cunho popular, que se caracteriza pelo canto e dança do samba, quase sempre com intuito competitivo. Sendo um tipo de associação originário da cidade do Rio de*

Mulher Negra: Resistência e perpetuação do sagrado

No âmbito destas discussões sobre as interdições e seus reflexos sobre a construção da subjetividade, cabem alguns comentários sobre a questão do gênero, intimamente relacionada com a questão racial mais ampla. A situação de dominação e submissão vividas pela mulher ao longo dos séculos, e que permanece até o momento atual, não pode ser refletida tendo em vista apenas a mulher de forma generalizada. Deve-se convergir para o que é comum na dominação que todas as mulheres sofrem, mas, sobretudo, atentar para os traços culturais e raciais que são marcos diferenciadores.

Na realidade brasileira não se pode avançar em discussões, projetos e ações sobre a dominação da mulher sem um olhar sério e comprometido em direção à mulher negra, que carrega todo o estigma do negro escravizado. O fato de ser mulher e negra faz uma diferença imensa, porque ela é triplamente oprimida já que o preconceito, a discriminação, o racismo e a conseqüente inexistência de políticas de inclusão e reparação ao grupo negro, a partir da abolição, impõe opressão como gênero, classe e raça.

Este triplo estado de dominação imposto à mulher negra remontando à escravidão, é retratado por Freyre (1961, p. 237) quando expõe cruamente as formas brutais de exploração sexual da mulher negra:

A raça 'inferior' a que se atribui tudo que é "handicap" no brasileiro, adquiriu da 'superior' o grande mal venéreo que desde os primeiros tempos da civilização nos degrada e diminui. Foram os senhores das casas grandes que contaminaram de lues as negras das senzalas. Negras tantas vezes entregues virgens, ainda molecas de 12 a 13 anos, a rapazes brancos já podres de sífilis das cidades.

Com a escrava, submissa pela sua própria condição social, podia-se fazer tudo, e tal aviltamento da mulher negra gerou a idéia de que a função da negra era

Janeiro (cidade)|Rio de Janeiro, as escolas de samba se apresentam em espetáculos públicos, em forma de cortejo, onde representam um enredo, ao som de um samba-enredo, acompanhado por uma bateria.

satisfazer o senhor em todas as suas necessidades, o que fez com que as mulheres negras fossem usadas, abusadas e descartadas. Não se pode também fazer silêncio sobre negras que desde crianças eram dedicadas à prostituição e eram enviadas às ruas por respeitáveis sinhazinhas. Também não passavam dos 14 anos as jovens negras sem que os senhores as deflorassem de forma grosseira e bestial. (Chiavenato, 1980)

As crianças que nasciam desses estupros ou eram assassinadas, abortadas ou se tornavam os futuros escravos, pois a partir de tenra idade já eram dados de presentes para serem objetos de tortura para os filhos dos senhores. Como se vê, a mestiçagem no Brasil nunca foi uma política de “democracia étnica e social” e sim uma opressão racial, impondo-se pela superioridade do branco sobre o negro. A democracia racial no Brasil é um mito nascido na violência sexual contra a mulher negra. (Chiavenato, 1980, p. 110 a 141)

Trazer alguns desses atos infringidos à mulher negra sob a égide do escravismo objetiva a reflexão sobre a situação da mulher hoje estigmatizada, achatada pelo racismo, impedida de conquistar e atingir sua estratificação social devido às manobras utilizadas na pós-abolição, objetivando a manutenção do negro à margem da sociedade brasileira. Segundo Lopes (1986), é a mulher negra que contribui para a emancipação da mulher branca com o seu serviço, na maioria das vezes mal remunerado, pelo grande número de horas que ela se afasta dos próprios filhos, da oportunidade de estudo, e de possibilidades de se incluir no processo de liberação da mulher. Ontem mãe preta e escrava, hoje mão de obra barata ainda em fase de exploração pelas sinhás e sinhazinhas modernas.

A mulher negra vive em condições de extrema penúria e não faz parte integrante do segmento burguês, segundo o movimento feminista mundial. Freyre (1961) mostra a impossibilidade de uma abordagem feminista que se recuse a efetuar o corte de classe e de raças. Ele aponta para a importância de uma recuperação da história da mulher negra que não se limite a chamar de liberdade econômica, liberdade sexual e sensualidade ao estupro institucionalizado da negra e da mulata.

Por outro lado, na cultura africana, a mulher é investida de um grande poder de realização. Os mitos mostram que esse poder emana de um conjunto de capacidades como ponderação, paciência, razão, produção cultural que culmina com a capacidade de construção da história dos homens. A mulher negra teve importante atuação em todos os momentos e ações de resgate da dignidade do povo negro ao longo da história de escravizados. Pela espiritualidade e força baseada na sua formação ancestral, ela desenvolveu uma estrutura psicológica com predominância na paciência, na perseverança, na fé e fortaleza, mesmo diante da truculência e abuso de que foi vitimada. (Teodoro, 1986)

Assim, diante da sociedade patriarcal, escravocrata e machista, a liderança das mulheres negras, no âmbito dos espaços de prática das religiões ancestrais de origem africana, é um fato marcante. Foram elas que fermentaram a resistência que simboliza o passado de luta. O espaço religioso através de seus rituais, cantos e danças, devolve às mulheres negras a palavra sobre si mesmas e a posse do seu próprio corpo, com a retomada e a valorização do prazer, da exorcização da culpa de ser mulher, negra e pobre. (Carneiro, 1936)

A atuação da mulher negra nos terreiros de candomblé leva-a a resgatar a sua dignidade feminina. Segundo Carneiro (1936), a mulher yalorixá é portadora de autoridade espiritual e moral que só é superada pelos orixás. Cabe a ela, mãe do axé¹⁷, conduzir a liturgia e responder pela realimentação e distribuição do axé. Nos terreiros, todas as mulheres se integram pela força do sagrado que emana das yalorixás que zelam pela manutenção da força do sagrado, tal como preservadoras da cultura ancestral do grupo étnico negro.

O desvelamento da saga do povo negro, a partir de estudos e pesquisas desenvolvidas por negros e brancos comprometidos com a equidade dos povos e das culturas vem facilitando, às mulheres negras do momento contemporâneo, a partir da academia e, sobretudo, dos movimentos de mulheres e organizações populares, avançar no sentido de minimizar as seqüelas da brutalidade a elas imputadas, reduzindo-as à condição de “não ser”, no que tange tanto à subjetividade

¹⁷ *Axé: Energia sobrenatural, força, poder (Barreto, 2009).*

quanto ao lugar social. Conhecer o desempenho, a história de mulheres negras que antecederam o momento atual, no seu papel social, leva à desconstrução do imaginário racista contra a negra que, ao longo dos séculos, foi ideologicamente alimentado pelo poder patriarcal. Neste contexto, destaca-se a figura da mulher negra na família e em outros espaços de sua liderança, onde apesar de todo o massacre sofrido pela sociedade racista, conseguiu perpetuar traços de sua cultura ancestral.

Espiritualidade: Forma de resistência e preservação da identidade étnica do povo negro

Ao iniciarmos a discussão sobre a presença e a liderança feminina nos espaços sagrados de prática da religião ancestral de matriz africana - o Candomblé, abrimos campo para um aprofundamento sobre a questão da espiritualidade do negro africano e para a compreensão de como se deu a difusão do candomblé e as suas peculiaridades e subdivisões, a partir de sua chegada ao Brasil com os escravos africanos. Desta forma, neste capítulo, discutiremos estes aspectos, bem como introduziremos alguns elementos da mística desta religião, que é o pano de fundo dos estudos que realizamos neste trabalho.

A religião tem um papel relevante como espaço de relação do negro africano com o sagrado, como depositária de experiências básicas que espelham a história e cultura deste povo de forma mais genuína e onde os traços fundamentais dessa cultura são vivenciados, recriados e transmitidos. Nestes espaços, as relações humanas profundas, a passagem da tradição a partir da oralidade, e o manejo ecológico são práticas constantes.

A espiritualidade do africano, que encerra uma forma extremamente diferenciada, é de suma importância neste trabalho, já que ela foi a base da manutenção dos traços constitutivos da essência cultural do negro. A teologia africana está centrada na experiência ancestral, reunindo história, costumes, mitos,

danças, ritmos, comidas, trajes, esculturas, enfim a marca registrada de um povo - sua identidade socio-cultural.

Não é a crítica negativa da cultura e da filosofia ocidentais que fundamenta a teologia africana; ela se baseia em uma análise positiva da própria cultura. Desta forma, o terreiro implica em um “continuum”, uma vez que espelha as marcas do africano com o sagrado, a comunidade, a cosmovisão e a experiência participativa. (Augras, 1983)

As manifestações da religião africana que chegaram ao Brasil, através do africano, precisaram ser adaptadas às regiões para onde cada grupo desembarcou, mantendo a unidade teológica e procedendo à recriação do espaço africano nos terreiros. Embora em regiões diferentes, fundamentam a sua comunicação a partir do axé que é recriado e reenergizado a cada dia. Os nagôs¹⁸ foram mandados para a Bahia e lá desenvolveram seu culto a partir dos sacerdotes religiosos que se juntaram aos que lá já estavam e que eram profundos conhecedores da religião dos orixás, sendo suas tradições agrupadas em um só espaço geográfico que centraliza uma prática comum. (Beniste, 1997)

Enfatizando o desenvolvimento intelectual e social, Rodrigues (1988), destaca que os negros sudaneses, sobressaindo-se dentre eles os nagôs ou yorubas¹⁹ da Costa dos escravos, portadores de cultura mais adiantada, e com maioria numérica, demarcaram a massa da população negra que aportou no solo brasileiro.

Segundo Ramos (1995), no que tange às modalidades principais de religiões africanas, que são identificadas no Brasil, três destacam-se: a religiões sudanesas –

¹⁸ Nagô, como eram chamados os povos africanos de origem yoruba. (Barreto, 2009)

¹⁹ Yoruba. Grupo étnico – linguístico originário da Nigéria, nagô. Os iorubás ou iorubas (em iorubá: Yorùbá), também conhecidos como yorubá (ou yoruba, são um dos maiores grupo étno-linguístico ou grupo étnico na África Ocidental, composto por 30 milhões de pessoas em toda a região Constituem o segundo maior grupo étnico na Nigéria, com aproximadamente 21% da sua população total. A maioria dos iorubás falam a língua iorubá (iorubá: èdè Yorùbá ou èdè). Vivem em grande parte no sudoeste do continente; também há comunidades de iorubás significativas no Benin, Togo, Serra Leoa, Cuba, Republica Dominicana e Brasil. Os iorubás são o principal grupo étnico nos estados de Ekiti, Kwara, Lagos, Ogun, Ondo, Osun, e Oyo. Um número considerável de iorubas vive na República do Benin, ainda podendo ser encontradas pequenas comunidades no campo, em Togo, Serra Leoa, Brasil, Republica Dominicana e Cuba. (Barreto, 2009)

fetichismo jeje²⁰ nagô; b) religiões sudanesas de culto malê²¹; c) religiões bantu²² - fetichismo angola conguês. A mitologia jêje hoje apresenta completa absorção das práticas da mitologia nagô.

Com base na procedência dos escravos provenientes da África, estes foram divididos, segundo suas regiões de origem, em duas grandes categorias: Negros bantus – originários do sul da África (Angola, Congo, Moçambique) e que se fixaram no Maranhão, Pernambuco e Minas Gerais e, em pequenas migrações, se estabeleceram em Alagoas, Pará, Minas Gerais, Rio de Janeiro e São Paulo. E os negros sudaneses – originários da zona do Níger, na África Ocidental. Eram nagôs (também chamados yorubas, gêges, minas, haúsas, galinhas, tapas, bornus etc). Na Bahia também entraram os negros fulas, mandes (mandigas), com forte influência muçulmana. (Carneiro, 1936)

A partir do imaginário do africano escravizado que aqui chegou é recriada a África mítica. Cada grupo negro, como elemento representante das diversas identidades religiosas que demarcam suas raízes ou nações, produziram limites para

²⁰ *Jeje. Grupo étnico de língua fon com origem no Daomé/Benin, na costa oeste da África (Barreto, 2009) Candomblé Jeje, é o candomblé que cultua os Voduns (orixás) do Reino de Dahomey levados para o Brasil pelos africanos escravizados em várias regiões da África Ocidental e África Central. Essas divindades são da rica, complexa e elevada Mitologia Fon. Os vários grupos étnicos - como fon, ewe, fanti, ashanti, mina - ao chegarem no Brasil, eram chamados "djedje" (do yoruba 'ajeji', 'estrangeiro, estranho'), designação que os yoruba, no Daomé atribuíam aos povos vizinhos. Introduziram o seu culto em Salvador (Bahia), em São Luís (Maranhão) e, posteriormente, em vários outros estados do Brasil. Assim, como os Nagôs ou yorubas, os Jejes língua ewe, língua fon, língua mina e os língua ashantis, formam grupos Costa da Mina (sudanes) que englobam a África Ocidental hoje denominada de Nigéria, Gana, Benin e Togo. Sua entrada no Brasil ocorreu em meados do século XVII. Voduns não usam roupas luxuosas não gostam de roupas de festa e geralmente preferem a boa e velha roupa de razão. As danças são cadenciadas em um ritmo mais denso e pesado. A iniciação ao culto dos voduns é complexa, longa e pode envolver longas caminhadas a santuários e mercados e períodos de reclusão dentro do convento ou terreiro humpagme, que podem chegar a durar um ano, onde os neófitos são submetidos a uma dura rotina de danças, preces, aprendizagem de Línguas sagradas do candomblé\línguas sagradas e votos de segredo e obediência. (Barreto, 2009)*

²¹ *Malê. Muçulmano. Negro islâmico. (Barreto, 2009). Malê (do hauçá málami, "professor", "senhor", pelo iorubá imale, "muçulmano") era o termo usado no Brasil, no século XIX, para designar os negros muçulmanos que sabiam ler e escrever em língua árabe. Eram muitas vezes mais instruídos que seus senhores, e, apesar da condição de escravos, não eram submissos, mas muito altivos. No Brasil, dispersos entre Pernambuco e Bahia em um primeiro momento, os malês resistiram e reagiram ao catolicismo imposto para manter sua crença e cultura. Para enfrentar a repressão os malês usavam um recurso de resistência espiritual (dissimulação religiosa), já utilizado pelos muçulmanos xiitas, denominado, pelos teólogos islâmicos, de al'tagiyya (literalmente, "guardar-se"). (Cacciatore, 1977)*

²² *Bantu. A palavra Bantu compreende Angola e Congo, é uma das maiores nações do Candomblé. Desenvolveu-se entre escravos que falavam língua kimbundo e língua kikongo. Origina o hoje chamado candomblé de Angola. Na hierarquia de Angola o cargo de maior importância e responsabilidade é mais frequente se dizer Tata Nkisi (homem) ou Mametu Nkisi (mulher). (Barreto, 2009)*

as fronteiras litúrgicas de cada comunidade - terreiro. A cidade de Óyó foi importante pela leva de escravos aqui trazidos e que formou o contingente yorubá, originando os atuais candomblés da nação ketu. (Beniste, 1997)

Os terreiros de Candomblé re-elaboram a tradição cultural africana, mantendo aspectos básicos que envolvem o sentido de família, a importância dos ancestrais, que são valorizados como sábios e portadores da memória do grupo. A tradição oral não impede a transmissão da cultura e da história, pois ela é passada através dos mitos, pelos seus contadores de histórias. Também é elemento fundamental, da cultura africana, a sua visão do mundo, a cosmovisão. A sua relação com a natureza é de respeito e preservação e seus elementos são percebidos e valorizados como representação do sagrado. (Eliade 1962, apud Augras, 1983)

Os estudos das ciências sociais, que transversalizam os terreiros de candomblé, partem do contacto e convivência com os orixás, passando a entendê-los com base na experiência e, a partir desta vivência, passam a transmitir a cultura e o ser negro. É o que nos mostra Verger (1981), quando ao falar sobre o orixá Ogum²³, evidencia seus traços como se fossem características pessoais, descrevendo-o física e subjetivamente em sua vigorosidade, sensualidade e persistência e cujo comportamento perpassa momentos de fúria e de raiva ao mais tranqüilo dos comportamentos.

Os povos negros importados eram todos totêmicos. Ao serem trazidos para o Brasil, o fetichismo negro sofreu a influência do novo meio ambiente, sendo modificado, notadamente em relação à religião oficial do país, o Catolicismo, como também do Espiritismo indígena e vários orixás foram identificados aos santos

²³ *Ogum é a divindade, orixá do ferro e da guerra; Gu (em jêje); Roximucumbi (em Banto) (Barreto, 2009). É, na mitologia yoruba, o orixá ferreiro.[1] senhor dos metais. O próprio Ogum forjava suas ferramentas, tanto para a caça, como para a agricultura, e para a guerra. Na África seu culto é restrito aos homens, e existiam templos em Ondo, Ekiti e Oyo. Era o filho mais velho de Oduduwa, o fundador de Ifé, identificado no jogo do merindilogun pelos odu etaogunda, odi e obeogunda, representado materialmente e imaterial pelo candomblé, através do assentamento sagrado denominado igba ogun. Ogum é considerado o primeiro dos orixás a descer do Orun (o céu), para o Aiye (a Terra), após a criação, um dos semideuses visando uma futura vida humana. Em comemoração a tal acontecimento, um de seus vários nomes é Oriki ou Osin Imole, que significa o "primeiro orixá a vir para a Terra". Ogum foi provavelmente a primeira divindade cultuada pelos povos yorubá da África Ocidental. Acredita-se que ele tenha wo ile sun, que significa "afundar na terra e não morrer", em um lugar chamado 'Ire-Ekiti'. (Cacciatore, 1977)*

católicos, com exceção do orixá Xangô²⁴, que não teve identificação com outros elementos do catolicismo ou do espiritismo indígena. (Verger, 1981)

Discutiremos detidamente, mais adiante, esta questão, quando tratarmos do sincretismo religioso, mas cabe aqui introduzir a explicação de Carneiro (1936) para este fenômeno, que provocou modificações em vários aspectos da religião ancestral, adaptando-a à realidade e ao contexto social de seus adeptos. A identificação dos orixás com santos da igreja católica foi uma forma de resistência dos negros africanos para, apesar da vigilância e proibição dos senhores, continuarem a professar o seu culto. Nina Rodrigues (1935) já constatava a grande vitalidade nas crenças religiosas dos negros e, segundo ele, elas resistiram apesar de tudo.

Ainda sobre este aspecto do sincretismo, para os negros da Costa dos Escravos, acima de todos os orixás estava o grande deus Olorum²⁵, que, pela influência dos missionários, se confundiu com o Deus dos cristãos. Olorum serve-se do auxílio de Obatalá²⁶, o maior dos orixás e de Ódodúa²⁷ - a terra, a quem

²⁴ *Xangô é a divindade, orixá do fogo e da justiça, rei de Oiô; Sobó ou Sogbó ou Badê (em jêje); Zazê (em bantu) (Barreto, 2009). Shango ou Sango, é Orixá, de origem Yorubá. Seu mito conta que foi Rei da idade de Oyo, identificado no jogo do merindilogun pelos odu obará, ejilaxeбора e representado materialmente e imaterial pelo candomblé, através do assentamento sagrado denominado igba xango. Pierre Verger dá como resultado de suas pesquisas que: Shango ou Xangô, como todos os outros imolè (orixás e eborá), pode ser descrito sob dois aspectos: histórico e divino. Como personagem histórico, Xangô teria sido o terceiro Aláàfin Òyó, "Rei de Oyo", filho de Oranian e Torosi, a filha de Elempê, rei dos tapás, aquele que havia firmado uma aliança com Oranian. Shango, no seu aspecto divino, permanece filho de Oranian, divinizado porém, tendo Yemanjá como mãe e três divindades como esposas: Oyá, Oxum e Obá. Shango orixá dos raios, trovões, grandes cargas elétricas e do fogo. É viril e atrevido, violento e justiceiro; castiga os mentirosos, os ladrões e os malfetores. Por esse motivo, a morte pelo raio é considerada infamante. Da mesma forma, uma casa atingida por um raio é uma casa marcada pela cólera de xangô. Foi ele quem criou o culto de Egungun, sendo ele o único Orixá que exerce poder sobre os mortos. Xangô é a roupa da morte, por este motivo não deve faltar nos Egbòs de Ikù e Egun, o vermelho que lhe pertence. Ao se manifestar nos Candomblés, não deve faltar em sua vestimenta uma espécie de saieta, com cores variadas e fortes, que representam as vestes dos Eguns. (Cacciatore, 1977)*

²⁵ *Olorum Deus supremo, o criador, que vive no Orum; Zambi em banto. (Barreto, 2009). Na Mitologia Yoruba, e no Culto de Ifã é chamado Olódùmarè ou Olorun, nas religiões afro-brasileiras é chamado de Olorum, é o Dono do Orun céu e Criador do Orun e do Aiyé, o céu e a terra. É associado fortemente com a cor branca, e controla tudo. É o Deus Pai Criador de tudo e de todos. Embora reconhecido e louvado como Único e Soberano, não existe templo individual para Ele. De acordo com um dos mitos da criação yoruba, ele delegou os poderes de criação do Aiyé para seu primeiro e mais velho filho Orisanla ou Obatalá. (Cacciatore, 1977)*

²⁶ *Obatalá é o filho direto de Olorum o criador do universo. Depois de criado o universo e a terra em específico; depois de milhares de anos resolveu dar vida a terra e enviou seu filho direto "Obatalá" para esse fim à terra que até então era composta de água. Vindo com o saco da criação Obatalá trouxe consigo uma galinha d'angola que foi responsável por espalhar a terra sobre as águas, dando desta maneira forma à terra sobre a água, depois de criado os montes etc... Obatalá criou os vegetais, animais e por último da própria criação "terra" com ajuda de Nanan moldou o ser humano com o barro e com seu sopro deu vida ao ser*

encarregou da reprodução. Segundo esta visão, acima de todas as divindades está o ser supremo chamado Olódumaré²⁸ ou Olorum, tendo os órissás ou orixás como seus intermediários, cujas funções são de administrar tanto os problemas da terra como os dos seres humanos. (Beniste, 1997)

Das Antilhas, local de presença negra também marcante, vem o culto Vodou cujas entidades têm correspondência com os orixás nagôs, havendo neste caso um sincretismo interno, aquele que ocorre entre as facções das próprias religiões. Mais tarde surgiu o sincretismo maior da mitologia nagô com as religiões brancas – o catolicismo e o espiritismo – e com a mítica ameríndia (Beniste, 1997).

Na vivência das religiões negras, há um estágio de profunda interação entre o humano e o sagrado, que é chamado pelos estudiosos de “estado de santo”, que o descrevem de maneiras diferenciadas, como veremos a seguir. Este “estado de santo”, ao longo do tempo, tem sido objeto de estudos para as diversas ciências sociais. Na visão sociológica de Artur Ramos (1936), o “estado de santo” seria o mais alto grau de comunhão do ser humano com o mundo sagrado, assemelhando-se ao êxtase religioso, cujas formas mais puras produzem os santos e os mártires. Carneiro (1936) considerou este “estado de santo”, baseando-se na concepção de Nina Rodrigues (1935), como um estado de sonambulismo provocado pelo desdobramento da personalidade, assinalando-lhe o parentesco com a histeria.

humano. Por isso quando as pessoas têm um grande problema de saúde é a este Orixá que se pode recorrer; claro que dependendo do tipo de doença que seja, podemos recorrer também a outros Orixás. Obatalá é quem rege tudo o que é branco sobre a terra em todo sentido da palavra; pureza. Obatalá - Oba (rei) alá (branco). Osàlá - Palavra de origem árabe, mais precisamente de inshalla, com o significado de "se Deus quiser, se Deus o permitir". Orisa-Nla, Orisala ou (Orixalá e Oxalá em português) é o primeiro Orisa Funfun nascido diretamente de Olorun (DEUS) (tudo desses orixás é de cor branca). (Barreto, 2009)

²⁷ *Oduduá . Oduduwa, foneticamente escrito como Odùduwà, e às vezes contraído como Odudua e Oòdua. Oduduá é uma das divindades primordiais. Ela é considerada, ao lado de Obatalá como o casal primordial e propulsor da criação. Cada um foi incumbido de determinadas funções no papel da criação do Aiyê, o universo incluindo o mundo em que vivemos. O universo é visto dentro do culto aos Orixás como uma grande cabaça e esta cabaça é representada por Oduduá e Obatalá. Oduduá é considerada como a parte de baixo da cabaça e Obatalá é considerado como a parte de cima da cabaça. O nome Oduduá pode ser traduzido como a cabaça de onde jorrou a vida. (Barreto, 2009).*

²⁸ *Olódumaré. Na Mitologia Yoruba, Olodumare (Edumare, Lodumare ou Oloddumare) é o Deus Supremo que estabeleceu a existência e o Universo. Também é chamado de Olorum. Olodumare, antes de criar o Universo, criou Orumilá Ifá. (Barreto, 2009)*

Por outro lado, em Bastide (1980) a descrição deste estado adquire caráter mais poético, quando fala do momento da saída das *yaôs*²⁹ das suas clausuras e êxtases, para receberem o nome de seu orixá. Nesta ocasião, o sentimento é de alegria, tensão e intenso júbilo e a tradição se reafirma naquele momento, através de gestos ancestrais e de reafirmação cultural e religiosa.

No que tange à relação do culto africano com o ambiente, Olinto (1969; apud Augras, 1983, p. 16) descreve uma íntima relação deste culto com a natureza. Ele afirma que:

O africano se apresenta ao mundo como o ser ecológico por excelência. [...] Cada árvore é, ou pode ser, a habitação de um deus ou de um espírito menor. Até um galho de árvore pode ser a casa de um pequeno espírito que, do alto de sua morada contempla andanças das gentes. Se cortarmos o galho o espírito fica sem casa.

Olinto (op. cit.) destaca, ainda, a tendência à sacralização geral da natureza (plantas, animais e objetos). Pode-se perceber que a subjetividade do africano é perpassada pela experiencição mística. A sua relação com o sagrado através da religião, manifesta-se da mesma forma que ele se relaciona com a natureza e com a vida, uma vez que os seus gestos, ações e interações se sacralizam a partir da interferência com tudo que o cerca.

O sagrado é alguma coisa que se manifesta ou que se mostra como sendo uma realidade que não pertence ao nosso mundo, mas que pode estar ligada a objetos e animais, que fazem parte do mundo profano. Desta forma pedras, plantas e animais foram sacralizados e que a pedra, a planta e o animal são venerados, não como pedra, planta ou bicho, mas porque mostram qualquer coisa além dos

²⁹ *Saída de yaô. Iywao (Iaô). As iniciadas/esposa, filha de santo. (Barreto,2009). Ìyàwó, Iyawó, Yao ou Iaô palavra de origem yoruba, é a denominação dos filhos-de-santo já iniciados na Feitura de santo, que ainda não completaram o período de 7 anos da iniciação. Só após a obrigação de 7 anos ele se tornará um Egbomi (irmão mais velho). Antes da iniciação são chamados de abíyàn ou abian. A pessoa passa a ser um Iaô após um período de vinte e um dias, recolhida no roncó (clausura), quarto específico e apropriado para se fazer iniciações e obrigações, e passar por todos os preceitos necessários para ser um iniciado. A saída deste retiro é realizada festa chamada Saída de Yaô (Iaô). É durante os sete anos, que a pessoa vai aprender as rezas, as cantigas, os preceitos, os segredos só confiados aos iniciados do Candomblé. (Cacciatore, 1977)*

elementos comuns de sua materialidade eles mostram o sagrado, que se manifesta neles. Daí ser uma religião cósmica, com contínua sacralização do mundo. (Eliadae, in Augras, 1983, p. 16)

Luz (1983, p. 38) aprofunda a discussão sobre a importância do sagrado na vida de relação do africano, afirmando que o sagrado foi um poderoso esteio que apoiou o grupo negro escravizado na essência dos componentes básicos de sua subjetividade. Através da religião, “o negro manteve íntegra a sua personalidade frente às mais adversas situações, mormente nas conjunturas históricas em que viveu e vive grande parcela da população negra, qual seja, em meio às formações coloniais - escravistas ou neocoloniais”.

Concluindo esta abordagem do papel preponderante que o sagrado e a religião ocupam na cosmovisão do negro africano, poderíamos, adotando uma linguagem poética, afirmar que este povo negro nu, em cadeias, disperso, massacrado pelo trabalho e pela tortura, humilhado de todos os modos possíveis, cultivou, assim mesmo, seus valores, sua cultura, tenaz resistência e lúcida esperança e conseguiu atingir tudo isto, pela força dos valores religiosos interiorizados de maneira quase única na história, à semelhança do povo de Israel, ou seja, por causa de uma cosmovisão inteiramente centrada na religião, unida depois à fé cristã, e de uma identidade pessoal e grupal nela fundada.

Deste modo, a escravidão, o exílio, a morte, e a imposição da realidade cristã e dos costumes europeus obrigaram os negros a acrescentar um novo sentido ao culto dos orixás e dos ancestrais e à aliança entre vivos e mortos: a luta comum pela sobrevivência pela liberdade e pela identidade. Impõe-se aí o importante papel do sagrado vivenciado através da religião ancestral – o Candomblé, como elemento agregador a possibilitar a reestruturação da identidade do negro. No próximo capítulo, ensejaremos o estudo das vicissitudes desta religião.

CAPÍTULO 4

A TRAJETÓRIA DA RELIGIÃO DE MATRIZ AFRICANA NO BRASIL – O CANDOMBLÉ

Neste capítulo procuraremos aprofundar os aspectos relevantes que caracterizam a religião do Candomblé, ressaltando sua trajetória desde a África até o seu estabelecimento nas várias regiões do Brasil, as modificações produzidas pelo sincretismo, bem como alguns aspectos de sua mística. Consideramos importante ou necessário refazer essa trajetória, ou seja, religar a África dos orixás aos terreiros de candomblé na Bahia, no Rio de Janeiro, em São Paulo, no Distrito Federal e outros Estados, para depois buscar entender como e por que as antigas heranças religiosas foram sofrendo mudanças e adaptações no contexto das transformações socioculturais que modelam o Brasil atual.

A maioria dos estudos sobre a cultura africana enfatiza o grupo sudanês, talvez por ter, este grupo, se constituído no maior contingente a aportar no Brasil. Há, entretanto estudos sobre a contribuição Banto, que também marca a cultura brasileira, de forma profunda. Sabe-se hoje que as palavras nagô, gêge e banto não são apenas referências étnicas, mas abrigam várias tradições religiosas negras. Os sudaneses convertidos ao islamismo foram designados, em geral, de malês. Esse grupo influenciou os nagôs, os gêges, como também, outros sudaneses.

Não se pode deixar de evidenciar que o Candomblé é uma religião de tradição oral, portanto não existem escritos sagrados que fixem um corpo de doutrina que possa definir e unificar o ritual. Cada pai ou mãe de santo no seu terreiro é a autoridade maior. Nos terreiros, o conceito de nação parece não preocupar-se em se configurar de acordo com o modelo reconhecido desta ou daquela nação. A nação não se definiria a partir de um conjunto de normas ou fundamentos claramente diferenciados, mas a partir das necessidades de adeptos pertencendo a diferentes tradições religiosas. Através da oralidade, os mitos são passados de geração em geração. Ele dá o sentido da vida para todos, fornece a identidade grupal, valores e normas essenciais para a ação naquela sociedade,

confundindo-se plenamente com a religião. (Serra, 1995).

Vallado (1999), discute a preservação da tradição religiosa como elemento dinâmico no contexto social da comunidade de Candomblé, analisando a relevância na construção do corpus religioso afro-brasileiro de cinco dimensões: a intuição do sacerdote, a modernização e adaptação na re- interpretação dos mitos e ritos; o cotidiano dos sacerdotes em convivência com as divindades; e a análise da vivência dos sacerdotes no mundo profano. O adepto consciente das suas atribuições estará pronto a estabelecer uma relação de confiança e afeto para com o orixá e o medo dá lugar à confiança no orixá, que passa a ocupar lugar na consciência da comunidade. Os muros do templo distaciam-se da realidade profana e a prática do coletivismo ocorre no cotidiano do terreiro, mesmo que não se tenha por vezes essa consciência. Quando o adepto retorna à realidade, ou seja, à sociedade emergente, vivenciará novamente seu cotidiano. Os babalaôs andam por toda a parte empunhando seus bastões, acompanhado de seus discípulo e recitando os versos do ifá, ensinando o culto dos orixás ao povo. As escrituras normais são orais e as bibliotecas são de carne e osso, de cérebros e bocas e os velhos são os livros recheados de conhecimento ancestral que vai sendo transmitido, ouvido e absorvido pelos jovens durante toda a vida.

Teixeira (1999) reflete sobre as mudanças que vêm se manifestando no imaginário religioso, tomando como referencial etnográfico a observação do cotidiano e das seqüências rituais em casas de Candomblé. Combinando a observação com entrevistas, a autora captou a espacialidade e a temporalidade dos processos de (re) criação e de inovação simbólica, como também as noções de tradição e de moderno no ambiente das religiosidades carioca e fluminense.

A vinda do Candomblé para o Brasil

A obra de Voegel & colaboradores (1993) - "Galinha D'Angola – Iniciação e Identidade na Cultura Afro Brasileira", compõe uma série de estudos iniciados por

Nina Rodrigues, que contribuiu para dar consciência a uma identidade nacional brasileira que nos afirme como povo e como nação. Segundo os autores, o mercado é o início de tudo: a viagem ao mundo dos mitos afro-brasileiros começa no mercado.

O mercado atendia, como até hoje atende, ao que os autores chamam de “a demanda sacrificial”. Trata-se da sacralização de objetos e animais, onde bicho de sustento se transforma em símbolo e, como os deuses se alimentam, revelam preferência por certos produtos ou comida. Advém daí a obrigação de “dar de comer ao santo”, aspecto relevante da mística do Candomblé que revela a importância simbólica do vegetal ou animal preferidos. Dessa forma, penetrou a galinha d’Angola no seletorol da sacralidade afro-brasileira: sua condição de “oferenda preferida” se não for de todos os deuses, pelo menos da maioria deles, instalou a galinha de estranha forma e nova aparência no centro mesmo da religião que, imposta ao Brasil pela força espiritual animista dos escravos, entre nós, teve o nome geral de candomblé e umbanda e determinado número de denominações regionais, tendo a recente tendência de ser apenas o culto dos orixás ou o culto afro-brasileiro. Como os bichos sacramentais podem ter vários nomes, a galinha d’Angola é “guiné”, “galinhola”, “pintada”, “tofraco”, “conquém” e, em terreiro nagô do Recife é conhecida como “tolutolu”. (Voegel, 1993. p. XIII)

Os portugueses herdeiros dos mercados do meio oriente e dos pontos de venda antigos da Europa, ao se expandirem para o mundo encontraram os mercados da África e da Ásia. Diferentes dos mercados da Europa na forma e nos produtos, mas, essencialmente, os mesmos da idade média europeia e em tudo semelhantes aos mercados negociados pelos árabes ao sul da península Ibérica. (Voegel, 1993)

O sistema escravagista baseado no trabalho africano transformou o Brasil em novo ponto de encontro, criando em Salvador e Olinda, e, mais tarde Rio de Janeiro, Belém, São Luiz, São Paulo e outras cidades da colônia, feiras e mercados que evidenciavam as raízes portuguesas, africanas e asiáticas. Começou, assim, o português, a revolucionar terras, nascimentos e raízes. Assim, o caju brasileiro foi para a África de onde recebera a mandioca. Trouxe da Índia a manga, a palmeira

imperial; da China e de outras regiões da Índia trouxe a carambola. Os escravos, quando podiam, vinham trazendo da África seus objetos, suas plantas e seus bichos, entre eles a galinha d'angola e, com ela, todo um universo de ritos, mitos e amplos significados religiosos, plenos de sacralidade. (Voegel, 1993)

A difusão do Candomblé nos estados brasileiros – A constituição das nações

As religiões africanas, ao chegarem nos diversos rincões do nosso imenso país, sofreram um processo de acomodação à cultura tradicional da região . Desta forma, dentro do grande tema “religiões afro-brasileiras” deve-se atentar para a forma de adaptação à realidade regional que facilitava ou dificultava a sua expansão. Deve-se, portanto, fazer referência não a uma, mas às religiosidades afro-brasileiras.

No Recife, por exemplo, podem ser identificadas quatro variedades religiosas principais. O Catimbó (ou Jurema), que compreende na origem o culto dos mestres e caboclos. O Xangô que corresponde ao Candomblé da Bahia, de tradição jeje-nagô, que tem características de ser um culto por excelência sacrificial. E a Umbanda, de influência Kardecista, vista como uma forma supra-sacrificial de religião. Finalmente reconhece-se um conjunto de variedades intermediárias que se assemelham à Goméia, Omolokô e outros que ele denomina Xangô umbandizado. São todos hiposacrificais, que mantêm uma prática mais simbólica do que efetiva do sacrifício. Cada uma dessas variedades, com forma de organização própria, encontra-se relacionada com vivências sociais e econômicas diferenciais. (Motta, 1999)

No estado do Maranhão uma forma de religiosidade afro-brasileira tradicional é denominada Terecô ou Tambor da mata, tentando evidenciar sua origem africana e seu caráter sincrético. O Terecô era praticado pelos escravos nas fazendas de algodão, escondidos dos senhores. Após a abolição, os terreiros da cidade foram preenchidos por intensa atividade em congás, havendo integração do Terecô com a Quimbanda, ramificação da Umbanda. (Ferreti, 1994)

O Candomblé se desenvolveu na Bahia, aproximadamente no século XIX, seguindo tradições de povos negros escravizados yorubas ou nagôs, com influências de costumes que vieram com grupos fons³⁰, denominados jêjes, aqui no Brasil, como também por outros grupos africanos minoritários. Segundo Silveira (2000) e Lima (1984), o Candomblé yoruba ou jeje-nagô, congregou, desde o início, aspectos culturais originários de diferentes cidades yorubanas, originando-se aqui diferentes ritos, ou nações de Candomblé, predominando em cada nação tradições da cidade ou região que acabou lhe emprestando o nome: ketu³¹, ijexá³² e efan³³.

O Candomblé baiano que espalhou-se por todo o Brasil, também é praticado em outros estados com denominações diferentes. Assim, em Pernambuco é denominado Xangô, sendo sua principal manifestação a nação egba. No Rio Grande do Sul é chamado Batuque, com sua nação oió-ijexa. E há também uma variante yoruba, fortemente influenciada pela religião dos voduns, maometanos que é o Tambor-de-mina nagô do Maranhão. (Prandi, 1999).

³⁰ *Fon. Etnia do oeste da África, que fala a língua fon. A maior expressão histórica, política e social do povo fon se expressou no Benin através do Reino do Dahomey e na Diáspora africana através do vodun. (Cacciatore)*

³¹ *Ketu. Cidade africana de língua iorubá/reino de Oxossi; subdivisão dos nagôs; nação de candomblés. (Barreto, 2009). Ketu é um local histórico, em nossos dias é a República do Benim. É uma das mais antigas capitais do povo de língua Yoruba, o rastreio mitológico de sua criação é uma solução fundada por uma filha de Oduduwa. Os regentes da cidade eram tradicionalmente estilo "Alaketu", e se acredita estar relacionado com o sub-grupo Egba dos falantes de língua Yoruba na Nigéria nos dias de hoje. Ketu é considerado um dos sete reinos originais estabelecidos pelas crianças de Oduduwa na mítica história de Oyo, embora esta antiga ascendência foi um tanto negligenciada na investigação histórica contemporânea Yoruba, que tende a incidir sobre as comunidades na Nigéria. Candomblé Ketu (pronuncia-se queto) é a maior e a mais popular "nação" do Candomblé, uma das Religiões afro-brasileiras. Os Orixás do Ketu são basicamente os da Mitologia Yoruba. O Ritual de uma casa de Ketu, é diferente das casas de outras nações, a diferença está no idioma, no toque dos Ilus (atabaque no Ketu), nas cantigas, nas cores usadas pelos Orixás. A língua sagrada utilizada em rituais do Ketu é derivada da língua Yoruba ou Nagô. (Cacciatore, 2007)*

³² *Ijexá. Região dos nagôs; ritmo e dança típicos dessa região/nação Ijexá. (Barreto, 2009). Ijexá em português, Ijeshá em inglês (escreve-se Ijesa na ortografia Yoruba), são um sub-grupo étnico dos Yorubas. Jexá é uma nação do Candomblé, formada pelos escravos vindos de Ilesa na Nigéria, em maior quantidade na região de Salvador, Bahia. O Babalorixá Eduardo de Ijexá foi o mais conhecido dessa nação. Como também o Babalorixá Severiano Santana Porto, ambos do mesmo orixá, Logum Edé. (Cacciatore, 2007)*

³³ *Efan. Efan ou Efon - é uma nação do candomblé, seus orixás também são cultuados em outras nações. Na África a nação ainda existe, mais exatamente em Ekiti-Efon (não confundir com Ifon, a terra de Oxalufon), no Brasil usa-se o termo "Lokiti Efon" e onde reina absoluta a rainha da nação no Brasil, ou seja, Osun, lá ainda cultua-se muitos orixás que se perderam no caminho para o Brasil. Devido a influência Ketu, a nação de Efon, perdeu um pouco de sua raiz. (Cacciatore, 2007)*

Além dos Candomblés yorubas, há os de origem banto, especialmente os denominados Candomblés angola e congo, e aqueles de origem marcadamente fon, como o jêje-mahim baiano e o jêje daomeano do Tambor-de-mina maranhense. Os Candomblés, principalmente das nações keto (yoruba) e angola (banto) foram os que mais se propagaram pelo Brasil, sendo hoje encontrados em toda a parte. O primeiro veio a se constituir numa espécie de modelo para o conjunto da religião dos orixás e seus ritos, panteão da mitologia, são hoje praticamente predominantes. Por outro lado, o Candomblé angola, que adotou os orixás, que são divindades nagôs, absorveu muito das concepções e ritos de origem yoruba, desempenhou papel fundamental na constituição da Umbanda no início do século XX, no Rio de Janeiro e em São Paulo. (Prandi, 1999)

Todas essas religiões e nações, atualmente, congregam adeptos que seguem ritos distintos, mas, no entanto se identificam, nos mais variados pontos do país, como se fossem da mesma população religiosa, o chamado povo-de-santo, compartilhando crenças, práticas, rituais e visões do mundo que incluem concepções da vida e da morte. Embora com terreiros localizados nas mais diferentes regiões e cidades, comungam das mesmas teias e linhagens, origens e influências que remetem a ascendências que convergem, na maioria dos casos, para a Bahia e que daí apontam, no caso das nações yorubas, para antigas e, às vezes lendárias cidades hoje situadas na Nigéria e no Benin. (Prandi, 1999)

Os candomblés na nação ketu (ioruba) possuem etnografias que nos permitem traçar paralelos entre o que se observa na África e no Brasil. Apesar de que muitas conclusões podem ser, em maior ou menor grau, ampliadas para o conjunto das religiões afro-brasileiras, podendo extravasar para além do universo estritamente religioso, atingindo as dimensões da cultura popular brasileira. (Prandi, 1999)

A experiência mítica nos rituais do Candomblé.

A importância dos rituais se faz tão presente no Candomblé, que é através desse fator que compreendemos sua eficácia e determinação em todos os fatores de mudança. O ritual, conjunto de manifestações que asseguram o funcionamento do candomblé como religião ou “reino independente”. Ele é observado desde a passagem em reverência da filha-de-santo em frente a alguém que ocupa uma posição de maior importância hierárquica que a sua; a maneira como o pai ou mãe de santo olha para seus filhos de santo; como conduzem o ritmo dos atabaques³⁴; o horário do atendimento ou culto; a disponibilidade dos serviços da mãe ou pai de santo aos seus clientes; o bater a cabeça dos filhos saudando a mãe ou pai, quem se serve primeiro nas mesas das festas, enfim é o mito o que sustenta toda a prática religiosa e dá sentido ao ritual. O esquecimento do mito esvazia a prática religiosa em seu significado e, como consequência, torna a prática do ritual vazia de sentido. (Bastide, 1973)

Outro aspecto importante a ser ressaltado é o que se refere à iniciação. Ela era realizada na África como uma obrigatoriedade social, ou seja, nela o indivíduo demonstrava a sua existência como parte do grupo. No Brasil, a iniciação caracterizou-se como uma passagem para o culto, mesmo que de início criasse um caráter de etnicidade, agora era realizado em detrimento do desejo do orixá. (Bastide, 1973).

A fase de cuidados com o iniciante escolhido pelo orixá, e que está recolhido para aprender, é penosa porque desgasta o mestre e o aprendiz, que embora faça o que for preciso com prazer, ele se sobrecarrega, porque a demanda do terreiro é grande e às vezes torna-se grande sobrecarga para as mães e pais de santo. Nesta iniciação, a fragilidade do humano é substituída pela incontestável revelação do orixá. Qualquer desacato às ordens do orixá será admoestado por sinais, olha-se nunca diretamente, pois no candomblé nada se diz frente a frente. (Prandi, 1999).

³⁴ *Atabaques. Espécie de tambor com couro de um lado só percutido com as mãos com as mãos, com duas baquetas, ou por vezes com uma mão e uma baqueta, dependendo do ritmo e do tambor que está sendo tocado. No candomblé é considerado objeto sagrado. Os atabaques são chamados de Ilú na nação Ketu, e Ngoma na nação Angola, mas todas as nações adotaram esses nomes Rum, Rumpi e Le para os atabaques, apesar de ser denominação Jeje. Disponível em: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Atabaque>. (Holanda, 2008).*

O babalorixá ou a yalorixá são os instrumentos que veiculam a vontade divina para o profano, através dos búzios³⁵. Braga (1988) assinala que o jogo dos búzios revela o próprio destino da pessoa. Ele destaca que a instrumentalização dos búzios pelo babalorixá credencia toda a representação do grupo quanto à sua sacralidade. Assim, os orixás guiam os filhos e o transe tem também sua parte na constituição determinante do terreiro. O transe não é, como diz Bastide (1973), uma manifestação patológica, ele segue regras explicadas pela antecendência do social sobre o místico, é uma técnica de controle social da vida mística e através dele o grupo experimenta a presença do orixá que então emana axé para todos.

O tempo e o espaço na mística do Candomblé

Enquanto nas sociedades ocidentais, o tempo pode ser concebido como algo a ser consumido, podendo ser vendido e comprado como se fosse mercadoria ou serviços potenciais (“tempo é dinheiro”), nas sociedades africanas tradicionais o tempo tem que ser criado ou produzido. O homem africano não é escravo do tempo, mas, em vez disso, ele faz tanto tempo quanto queira. E por não conhecerem essa concepção, muitos estrangeiros ocidentais, não raro, julgam que os africanos estão sempre atrasados naquilo que fazem. (Mbiti, 1990)

Do mesmo modo, no candomblé, não se sabe exatamente o que vai acontecer no minuto seguinte, o planejamento é inviabilizado pela intervenção dos deuses. Aderir à religião implica mudar também muitas concepções sobre o mundo, a vida, a morte, o tempo, enfim passa-se por um processo de ressocialização. No terreiro é comum tirar o relógio do pulso, pois não tem utilidade e muitos imprevistos

³⁵ *Búzios são pequenas conchas de praia usados para o jogo em consulta às divindades. (Barreto, 2009). O jogo de búzios é uma das artes divinatórias utilizado nas religiões tradicionais africanas e na religiões da Diáspora africana instaladas em muitos países das Américas. Existem muitos métodos de jogo, o mais comum consiste no arremesso de um conjunto de 16 búzios sobre uma mesa previamente preparada, e na análise da configuração que os búzios adotam ao cair sobre ela. O adivinho, antes reza e saúda todos os Orixás e durante os arremessos, conversa com as divindades e faz-lhes perguntas. Considera-se que as divindades afetam o modo como os búzios se espalham pela mesa, dando assim as respostas às dúvidas que lhes são colocadas. (Cacciaatore, 1977)*

podem acontecer. No Candomblé tudo tem seu tempo, tudo tem sua hora, que não é simplesmente determinado pelo relógio. Em qualquer dos momentos, orixás podem se manifestar e será preciso atendê-los. Eles podem ficar muitas horas em terra, enquanto todos os presentes lhes dão atenção e tudo o mais espera. (Mbiti, 1990)

Essa concepção também se explica pelo fato de que os yorubás, fonte principal da matriz cultural do candomblé brasileiro, organizavam o presente numa semana de 4 dias. A divisão do ano em meses era desconhecida, o ano era demarcado pela repetição das estações, eles não conheciam sua divisão em meses. (Prandi, 2000).

Para os yorubás e para outros povos africanos, antes do contato com a cultura européia, os acontecimentos do passado estão vivos nos mitos que falam de grandes acontecimentos, atos heróicos, descobertas e toda a sorte de eventos dos quais a vida presente seria a continuação. São diferentes da história, porque nem são datados nem mostram coerência entre si. Cada mito atende à necessidade de uma explicação tópica e justifica fatos e crenças que compõem a existência de quem o cultiva. O mito fala do passado remoto que explica a vida no presente. Os mitos são narrativas parciais e sua reunião não propicia o desenho de qualquer totalidade. O tempo no mito é o tempo das origens, e parece existir um tempo vazio entre o fato contado pelo mito e o tempo do narrador. No mundo mítico, os eventos não se ajustam a um tempo contínuo e linear. A mitologia dos orixás fala da criação do mundo e da ação dos deuses na vida cotidiana dos homens. (Prandi, 2001)

O tempo cíclico não é o tempo da memória, que não se perde, mas se repõe. O tempo da história é o tempo irreversível, não ligado à eternidade nem ao retorno. O tempo do mito e o tempo da memória descrevem um mesmo movimento de reposição: sai do presente, vai para o passado e volta ao presente – não há futuro. A religião é a atualização dessa memória. (Prigogine, 1991).

Para os yorubas, tudo acontece em 3 planos: o aiê, que é esse nosso mundo, o do tempo presente; o orum, que é o outro mundo, a morada dos deuses orixás e dos antepassados, o mundo mítico do passado remoto; e o mundo intermediário dos que estão aguardando para renascer. O mundo dos que vão nascer está próximo do mundo aqui–e–agora, o Aiê, e representa o futuro imediato, ligado ao presente pelo fato de que aquele que vai nascer e de novo continuar vivo na memória de seus ancestrais; participa de suas vidas e são por eles alimentados até o dia de seu renascimento e como um mesmo membro de sua própria família. Para o homem, o mundo das realizações, da felicidade, da plenitude é o mundo do presente – o Aiê. (Babatunde, 1992).

No mundo dos que vão nascer não há prêmio, nada acontece. Os homens e mulheres pagam por seus crimes em vida e são punidos pelas instâncias humanas. A punição trata-se de uma concepção ética focada na coletividade e não no indivíduo, não existindo a noção ocidental cristã de salvação no outro mundo, nem de pecado. O outro mundo habitado pelos mortos é temporário, transitório e voltado para o presente dos humanos. Nem a vida espiritual tem expressão no futuro. (Mbon, 1991).

É preciso que o morto não tenha sido esquecido pelos seus familiares para poder nascer de novo, pois seu lugar é sempre na família. A memória depende da convivência e é graças a ela que se conhece, ama e respeita o outro. A lembrança é um sentimento de veneração respeitosa e afetiva. Ele vai para Orum, tornando-se, então, um antepassado. Isso acontece com os grandes reis, heróis, fundadores e líderes. Do Orum, o mundo mítico onde habita com os deuses e orixás, ele passa a atuar diretamente nos acontecimentos do Aiê. Vai interferir no presente, ajudando e punindo os humanos. (Mbon, 1991).

Aos antepassados míticos que os yorubas chamam de egunguns. Estes não se recusam a vir ao Aiê e conviver com os humanos e fazem isso em grandes festividades de máscaras, através de seus sacerdotes, que cultuam a memória ancestral coletiva daquela comunidade. (Drewal, 1992)

A feitiçaria, o fetichismo e a magia

Ao caracterizar os cultos de origem africana como feitiçaria, Nina Rodrigues (1935; apud Sousa Junior, 2003) fala de dois cultos organizados: A religião dos iorubanos e a religião dos negros convertidos ao islamismo, chamados entre si de musulmis ou pejorativamente, de malês. Segundo ele, esta feitiçaria marcada por uma idolatria progressiva, vai exercer uma forte influencia sobre as práticas espíritas, a cartomancia e o próprio catolicismo. E mais ainda, vai atingir todas as classes sociais. Segundo ela, na Bahia, todas as classes, mesmo as ditas superiores, estão aptas a se tornarem negras.

Durante a escravidão, o não conhecimento da língua dos africanos e o medo dos seus feitiços, facilitaram e permitiram o ocultamento de suas crenças. Mesmo liberto, o negro não podia encontrar, na lei, proteção e amparo para suas crenças. Assim, obrigados a vida inteira a dissimular e a ocultar a sua fé e as suas práticas religiosas, subsistem ainda hoje na memória do negro e subsistirá por longo tempo a lembrança das perseguições de que foram vítimas nas suas crenças, intimamente no seu espírito ao temor de confessá-las e dar explicações a respeito. (Rodrigues, 1935; apud Sousa Junior, 2003).

Rodrigues (1935, op. cit.) assinala também que este “se ocultar”, faz parte da religião e, em muitas ocasiões, apareceria como prestígio. A chamada “Ilusão de catequese” vai aparecer sob três aspectos. No primeiro, relacionada com os africanos como uma justaposição das exterioridades do catolicismo, as crenças e práticas feitichistas, que, segundo ele, em nada se modificaram nestes grupos portanto, não passava de uma equivalência, ao contrário da fusão, uma espécie de substituição, feita pelos crioulos ou mestiços, expressando esta fase de transição e de degeneração da pureza primitiva, transportada ao solo americano e expostas a violência da escravidão e da catequese católica.

No segundo aspecto, há a ilusão como uma fusão, expressa pela tradução da palavra orixá, por santo, ou dos assentamentos dos primeiros pelas imagens dos

segundos. O crioulo e o mestiço, por não terem recebido a influencia direta da educação de seus pais africanos, vão transferindo para os santos católicos a adoração feiticista. (Rodrigues, 1935; apud Sousa Junior, 2003)

Um terceiro e último aspecto dessa ilusão, que muitos autores não assinalaram em suas obras, foi o que ele chamou de associações, ao referir-se à intensidade do fervor católico de algumas negras; a exposição de símbolos religiosos nos tabuleiros, nas ruas ou até mesmo nos locais de vendas, misturados a tantos outros, um dos principais desafios. Partidário das idéias de seu tempo, o autor acreditava que as práticas religiosas de cada povo podiam se manter relativamente puras, se não, extremadas de influencias estranhas. Porém, a influencia recíproca de umas sobre as outras resultava numa absorção das diversidades de cultos mais generalizados sobre as de cultos mais restritos.

Arthur Ramos, ao invés de falar em fetichismo, como Nina Rodrigues, usa a expressão magia fetichista e dedica um capítulo de sua obra a isso. Para ele, nas origens, magia e religião são inseparáveis. E, parafraseando João Do Rio, Arthur Ramos vai dizer que “o feitiço é uma realidade brasileira” (Rodrigues, 1988; apud Sousa Junior, 2003).

Refletindo sobre o sincretismo

A palavra sincretismo foi utilizada por Arthur Ramos para designar uma simbiose, expressa como uma mescla curiosa onde varias formas míticas entram em contato, fundindo-se umas com as outras, sendo que as mais adiantadas absorviam as mais atrasadas. Segundo ele “as formas mais adiantadas de religião, mesmo entre os povos mais cultos, não existem em estados puros”. O fetichismo, o xamanismo e a idolatria são capazes de coexistirem no tempo, em virtude de amálgamas constantes com outras espécies religiosas, a exemplo do culto aos ídolos, surgido do contato dos negros com o catolicismo, o que demonstra uma face

mais avançada do desenvolvimento religioso. (Rodrigues, 1988; apud Sousa Junior, 2003, p. 202)

Ferretti (1995) analisou o sincretismo afro-brasileiro como característica do fenômeno religioso. Ele identifica seus sentidos objetivo e subjetivo, comparando a continuidade e a resistência pacífica do sincretismo com a resistência diuturna dos quilombos e com o modo de aculturação ou transculturação não excludente, capacitando a relacionar ou unir tradições distintas. Ele constata a existência de três variantes principais no conceito de sincretismo, que são próximas, englobando outros sentidos do termo, a saber: mistura, paralelismo e convergência, ao lado de separação, em que não existe ou não se identifica o sincretismo.

O colonizador, preocupado em impedir todas as formas de humanização do negro africano escravizado, precisava despersonalizá-lo, proibindo-o de continuar professando suas práticas religiosas que poderiam mantê-lo fortalecido na sua subjetividade, tais como: sua forma de relação com o sagrado, sua família, seu grupo social, sua história, enfim. Os elementos psicológicos, que são os facilitadores da manutenção da identidade de um povo, mesmo afastado de seu solo, eram proibidos, mas mantidos em segredo.

Ao fazer o negro dar várias voltas na “árvore do esquecimento”, antes de embarcar no navio negreiro, os exploradores do comércio de escravos esperavam despojar o negro de toda bagagem que o mantivesse liberto, mesmo acorrentado. Com essa intenção, famílias de escravos da mesma etnia, da mesma nacionalidade religiosa eram separados. (Vogel, 1993)

O sincretismo teve, como principal causa, a imposição do catolicismo, como religião oficial, a obrigatoriedade do batismo e desarticulação das pessoas, sem falar nas identificações, facilitadas pelas representações cromolitográficas. Carneiro (1937, p. 120), ao referir-se ao sincretismo, achava que se tratava de algo que se fazia sentir mais profundamente entre os bantos e que os candomblés de tradição ketu resistiram mais à obra do sincretismo. Ele explica esse fato na tese de que entre os jeje-nagôs, dada à idéia de que os negros Sul-africanos não terem

nenhuma consistência própria, o processo de interpretação cultural se desenvolveu, em condições inteiramente favoráveis à ação do sincretismo.

O discurso sobre o sincretismo religioso, no final do século XIX, priorizou o recuo tático da igreja católica diante do racionalismo laico e liberal. Foi um período marcado pelas cruzadas contra as reminiscências de paganismo, objetivando “purificar” a fé católica da superstição. Refere-se a essa purificação, num primeiro momento, ao pressuposto da inferioridade intelectual do africano e, num segundo momento, na suposição da inferioridade social dos cultos afro-brasileiros. (Voegel, 1993, p. 123)

A ciência oficial trouxe o sincretismo baseado apenas na teoria do encobrimento e dissimulação, nas manifestações religiosas dos africanos, crioulos e mestiços. Para Voegel (1993) Nina Rodrigues denunciou a ingenuidade desta ciência oficial, alcançando dimensões mais amplas que se estendem a outros ângulos, permeando os argumentos que se valeram exclusivamente desta teoria do encobrimento. Acrescenta, que “para o pensamento científico, o sincretismo ao invés de abrir, fechava as portas à compreensão. Era preciso desmascará-los, seja como um erro da razão, seja como uma ilusão da catequese”. (Nina Rodrigues, 1935; apud Voegel, 1993, p. 123)

As diferentes respostas dadas ao fenômeno do sincretismo surgem, tendo como plano de fundo, a questão da farsa. Desta forma não é possível compreender as relações que os africanos e seus descendentes foram capazes de estabelecer a fim de se reorganizarem, reestruturando um universo fragmentado, reconstituindo uma “africanidade” interrompida pela diáspora. A religião é o campo simbólico africano e nos arremessa à forma dinâmica como foi vivida a constituição do universo brasileiro. (Voegel, 1993)

O uso do recurso da farsa, do encobrimento e da dissimulação pelos africanos, ao longo da escravidão, não pode ser negado, nem muito menos pode ter amenizado o encontro violento do catolicismo e sua intolerância com as religiões tradicionais africanas. Todavia, há a possibilidade deste recurso ser utilizado como

explicação do conjunto das relações que os africanos conseguiram estabelecer com o universo simbólico católico no Brasil.

O chamado sincretismo afro-católico tem que ser compreendido a partir de momentos mais complexos, desenrolados em rios secretos, distante dos olhares atentos e repressores da religião oficial. Tratava-se de certas orações, alguns gestos e ritos vividos pelos participantes do Candomblé. Exemplo disto pode ser visto no Iorogum, cerimônia realizada por alguns terreiros por ocasião dos quarenta dias correspondentes à quaresma, evento da igreja católica. No Candomblé, acredita-se que, durante estes dias, os orixás, vão para a guerra e seus assentamentos devem ficar cobertos. Outro exemplo faz-se presente, também, quando se coloca a importância do batismo para o processo de iniciação, ou no pedido da missa no dia em que se celebra o orixá dono do terreiro. Isto sem mencionar a utilização de elementos específicos do catolicismo ao lado de outros que circulam dentro daquilo que não se vê e sobre os quais não se pode falar. (Voegel, 1993)

Outro ponto de vista acerca do sincretismo em torno das igrejas, ou de algumas igrejas, é o que propõe Voegel (1993), segundo o qual é provável que, à época em que este foi constituído, dizia muito mais respeito às negociações que a cidade de Salvador, na Bahia, e sua população, tiveram de fazer, juntamente com suas várias tradições, a fim de que permanecessem vivas, do que à idéia da dissimulação, onde o senhor de escravos, obrigava seus cativos a renderem culto aos seus santos de devoção. Esta proposição se explica pelas perseguições de que era alvo a religião dos escravos, encarada como religião demoníaca e que, como tal, deveria ser reprimida e substituída pela religião dominante, a católica.

Como as religiões africanas não foram transportadas em proporções equivalentes e também porque foram esfaceladas pela escravidão, aqui no Brasil, elas se amalgamarão umas com as outras, não sendo possível falar em áreas culturais. Segundo Arthur Ramos (1946), a escravidão alterou, diminuiu e esfacelou as culturas negras no Novo Mundo, através de processos psicossociais de relevantes significados: a separação dos indivíduos dos seus grupos de origem e os contatos de raça e de cultura através da miscigenação, na ordem biológica, e da aculturação, na ordem cultural, explicados pelo mecanismo de dar e de tomar. Ou

seja, as culturas negras em contato com as culturas brancas não só aceitaram os padrões destas, ou se adaptaram, como também lhes emprestaram muitos de seus próprios elementos. Assim, o destino das culturas negras vindas das mais diversas partes do continente Africano, foi o mais imprevisível possível.

No novo mundo não se podia falar em negros da cultura ocidental ou negros pastores ou negros de civilização maometana, ou súditos de grandes reinados, ou ainda em descendentes de linhagem aristocrática. Aqui houve apenas negros escravizados. As suas culturas, eles as disfarçaram em formas caricaturadas para, só assim, a censura dos brancos seus senhores. (Ramos, 1946, p.241)

O que Nina Rodrigues (apud Voegel, 1993) atribuiu o nome de “inferioridade racial”, presente na evolução e transformação das formas religiosas chamadas inferiores - as religiões ameríndias e de origem banto, Arthur Ramos (1979) chamará de “diferenças culturais” e vai desenvolver o que apelidou de fenômeno de absorção presente na evolução e transformação destas formas religiosas evidentes desde o tempo de Nina Rodrigues. Assim, para Arthur Ramos, não se tratava de dificuldades de absorção, como pensava Nina Rodrigues, mas de um choque cultural.

O sincretismo religioso e as estruturas sociais

Bastide (1971) centra seus estudos nos diversos tipos de relações, que podem se estabelecer entre as estruturas sociais e o mundo dos valores religiosos. Ele sugere a interpenetração de civilizações que são, antes de tudo, contemporâneas da história da humanidade e marcadas pelos contatos, lutas, migrações e fusões culturais.

Desta forma, além da influência da estrutura social, as religiões africanas sofreram a pressão cultural do europeu branco, e da dupla política seguida pelo estado Português. Uma vez destruída a sociedade Africana, o africano teve que adaptar a sua civilização a fim de incorporar-se em uma outra estrutura social. Conservando seus valores a partir de novos quadros sociais, os africanos criaram instituições originais que os encarnaram e permitiram a sua sobrevivência. Com isto,

os modelos Africanos puderam influenciar esta reestruturação, mas também exerceu influencias dos modelos europeus impostos, com as confrarias ou as associações de danças de negros em nações. (Bastide, 1971)

As mudanças de perspectiva a partir da década de 70.

Prandi (1999) divide a história das religiões africanas em três etapas. A primeira etapa corresponde à sincretização, que ocorreu durante a formação das modalidades tradicionais. A segunda etapa, o branqueamento, corresponde ao processo de formação da umbanda, onde até o final dos anos de 1950, a história das religiões afro-brasileiras é uma história de apagamento de características de origem africana e sistemático ajustamento à cultura nacional de preponderância branca européia. E a terceira etapa, a africanização, corresponde à transformação do Candomblé em religião universal. Nessa terceira etapa, o Candomblé torna-se aberto a todos, sem barreiras de cor ou origem racial. Este processo de africanização implicou a negação do sincretismo, na adoção de aprendizado não-oral e a mudança ritual e doutrinária, refletindo o respeito das condições sociais que o candomblé renovado enfrentou em sua expansão no mercado religioso.

Bastide (1971) sugere que a distinção feita por Nina Rodrigues, a fim de explicar o grau de conservação dos elementos africanos entre candomblés africanos e os de gente da terra (do Brasil), deva ser modificado, destacando que ela não tem sentido a não ser na medida em que é substituída por uma outra distinção entre os Candomblés tradicionais, ketu ou jejê e os candomblés banto, angola, congus, de caboclo.

Para ele, o africano e seus descendentes, ao participarem dos ritos católicos, os reinterpretavam a partir de valores da sua própria civilização. Na sua concepção, o sincretismo não passava de analogias que permitiu demonstrar a unidade dos escravos e o respeito às origens étnicas. E o que no começo era um simples disfarce, transformou-se num sistema de igualdades de correspondências entre santos e orixás. Dessa forma, existiriam dois fenômenos: o fenômeno do sincretismo regional e o fenômeno do sincretismo étnico. (Bastide, 1973).

Os africanos trazidos de diversas partes da África e, portanto, pertencentes a etnias diferentes, procuraram fazer analogias entre as diversas divindades. Não se tratava de identificá-las nem misturá-las, o que seria um verdadeiro sincretismo no sentido original e exato do termo. Tratava-se de encontrar entre elas equivalências. Cada “Nação” conservava seus deuses, mas todos esses deuses são reunidos conjuntamente por series de equivalências místicas. Apresentavam uma mesma realidade sobrenatural, mas numa língua diferente. “Portanto, é necessário compor uma espécie de dicionário que nos permita traduzir uma religião na outra”, afirma Bastide (1973, p. 182).

O próprio cristianismo vai ser enquadrado nessas classificações analógicas. Isto faz do sincretismo católico, fetichista, além de algo que nada tem de novo e particular, um sincretismo que se insere num quadro mais vasto. Um sistema de equivalências funcionais de uma religião para outra, ou um “preciso ir mais longe ainda”. Não são apenas os santos que se encontram presos dentro de um sistema de equivalências e de analogias; o próprio cosmo inteiro é enquadrado nas categorias”. (Bastide, 1973, p. 184)

E segue dizendo que se

[...] Por toda parte em que a religião africana tende a se manter como religião verdadeira, o sincretismo tem a forma de um sistema de correspondências classificadoras; por toda parte em que é magia, toma a forma de um sistema comutador de elementos tomados a todos os cultos, mas desempenhando todos a mesma função, agindo todos segundo o mesmo principio de eficiência. (Bastide, 1973, p. 191)

A partir das postulações de Bastide, Ortiz (1980) sugere a idéia de que o sincretismo não é resultado de nenhuma ausência de sentido no sistema significativo africano, mas algo que acontece quando tradições são colocadas em contato no qual a tradição dominante fornece o sistema de significação, escolhe e ordena os elementos da tradição dominante.

No Brasil, diante da desorganização da memória coletiva negra, afirma Ortiz (1980, p.106-108), existe um momento em que não há mais sentido em perguntar qual a tradição dominante que ordena o sistema. Isso acontece especificamente com a umbanda. A tradição dominante não existe mais. “Os pedaços de histórias místicas são agora ordenados segundo uma pertinência que não é mais aquela do passado”. Neste momento, Ortiz sugere que há uma espécie de “corte epistemológico”. Ou seja, há uma síntese social que encerra as diferenças regionais existentes na sociedade brasileira.

Sousa Junior (2003) destaca um colóquio que ocorreu em Salvador no ano de 1976 em que historiadores, cientistas sociais e teólogos, entre eles Leonardo Boff e Juana Elbein, em que se discutiu a questão do sincretismo, tentando atualizar algumas questões emergentes. Neste evento, foi expressiva a fala de Juana Elbein que chamou a atenção para a prática religiosa como um elemento de coesão que permitiu os reagrupamentos institucionalizados na diáspora através das resistências, acomodações e reelaborações dos cultos tradicionais africanos. A religião negra africana, assim como o cristianismo, é o resultado de um longo processo de seleção, associações, reinterpretções de elementos herdados e outros novos cujas variações foram se estruturando de acordo com as etnias locais e de seu inter-relacionamento sócio econômico, mas todas elas delineando um sistema cultural básico que serviu de resposta antitética às manifestações oficiais.

No entendimento de Prandi, (1999), o sincretismo religioso Afro-Católico faz parte da primeira fase da história das religiões Afro-Brasileiras. Esta fase se estende até a década de 1950, quando essa nova modalidade de religião, a Umbanda, re-trabalha alguns elementos religiosos incorporados da cultura brasileira, dando origem, assim, a uma religião identificada como brasileira por excelência, pois foi formada no Brasil, resultante do encontro de tradições africanas, espíritas e católicas. Ele justifica a constituição dessa religião comentando que:

Se a religião negra, ainda que em sua reconstrução fragmentada, era capaz de dotar o negro de uma identidade negra, africana, de origem que recuperava a família, a tribo, e as cidades perdidas para sempre na diáspora, era por meio do catolicismo, com

tudo, que ele podia de encontrar e se mover no mundo do real no dia-a-dia, na sociedade do branco dominador, que era o responsável pela garantia da existência do negro, ainda que em condições de privação e sofrimento e que controlavam sua vida completamente. (Prandi, 1999, p. 96)

Os anos 80, por outro lado, vieram apresentando um olhar diferente. Já não se pensava mais em disfarce feito pelas diversas etnias frente ao catolicismo. As mudanças pelas quais passou a sociedade brasileira, sobretudo nos anos 80, refletiram-se em todos os âmbitos. Já no fim dos anos 70 crescia, a cada momento, o número de protestos e movimentos. Dentre eles, o próprio Movimento Negro, cuja tônica foi à luta contra a discriminação racial e busca da valorização da população negra. Esta maneira nova de pensar e posicionar-se frente à realidade vai marcar também as novas reflexões e as compreensões sobre o fenômeno do sincretismo. Se antes a dinâmica intrínseca de cada grupo era usada para explicar o “disfarce” feito pelas diversas etnias frente ao catolicismo, agora, a teoria do disfarce vai se articular e tentar ser compreendida a partir da dinâmica e inserção dos negros na própria sociedade brasileira. Nessa perspectiva, são bastante ilustrativos os trabalhos de Motta (1982), sobre o Xangô do Recife.

Para ele, a idéia de sincretismo como disfarce nada mais é do que um preconceito da interpretação, ou de ignorância da questão, uma vez que, ao contrário de ser uma série de sentenças teológicas abstratas, o catolicismo ibérico, com quem se fez o sincretismo, era uma religião concreta, desenvolvida em torno dos sacramentos e devoções de santos que interferiam na vida das pessoas, à maneira dos orixás.

Um passo importante para se entender como se formou o sincretismo é compreender a sociedade colonial, suas tramas e relações, pois o sincretismo não representa apenas concessão de escravos a senhores, ou de senhores a escravos, ou disfarce de negro amedrontado. Ao contrário, possui um aspecto de legítima apropriação dos bens do opressor pelo oprimido, enfim, o sincretismo representa síntese vivida e, como muitas sínteses, cheia de fragilidades internas. (Motta, 1982)

Dantas (1988, p. 146) pontua que a dicotomia puro/impuro não é somente uma forma de classificar e marcar diferenças, mas também, e talvez sobretudo: uma forma de marcar um lugar para si e para os outros, no conjunto do esquema de forças simbólicas da sociedade. Assim é que a conspurcação da pureza não decorre simplesmente de “mistura” mas de um determinado tipo de “mistura”. A impureza viria da “mistura” com formas socialmente definidas como inferiores. Acrescenta que:

[...] Isso implica, se não a necessidade de repensar e relativizar a polaridades de puro versus misturado, enquanto concebidos como par de opostos, ao menos a tentativa de esclarecer a lógica da adulteração da pureza [...] a perda da pureza não decorre simplesmente de combinações de coisas diferentes, mas de determinados tipos de combinações, donde se conclui que a própria noção de “misturas” é culturalmente definida, é fruto de certas percepções. (Dantas, 1988, p. 141)

Boff (1994) afirma que, indubitavelmente, podem existir formas patológicas de sincretismo, nas quais doutrinas, práticas e cultos de proveniências diversas se justapõem e se toleram, por ausência de uma identidade subjacente ou por deterioração de uma preexistente. Mas não se pode, qualificar pejorativamente o sincretismo, como geralmente se procedeu na reflexão teológica. Do ponto de vista conservador da igreja católica, o sincretismo é compreendido como algo pejorativo, negativo e denunciador da falta de legitimidade e originalidade religiosa, algo que deve ser contraposto às experiências autênticas de fé, como cristianismo. Esta posição da igreja conservadora parece ignorar que o cristianismo desenvolveu-se de forma tão sincrética como qualquer outra expressão religiosa, ou ainda, que o cristianismo não passa de um grande sincretismo greco-romano germânico.

Sousa Junior (2003) também relata que, durante o Congresso Eucarístico realizado em 1984, o cardeal Brandão Vilela recebeu alguns representantes das casas de candomblé da Bahia, numa reunião na igreja de Santo Antonio da Barra com padres católicos, juntamente com seu auxiliar e o arcebispo da Paraíba. Os representantes do terreiro do engenho velho pronunciaram-se contra o desrespeito com o Povo de Santo, por parte de alguns sacerdotes católicos. Na ocasião,

também, denunciaram a diabolização de seus cultos e de sua classificação como feitiçaria por alguns sacerdotes católicos.

Seis anos depois, o mestre Didi Alapini, Supremo sacerdote do culto aos ancestrais Egungun e Coordenador Geral do Instituto Nacional da Tradição e Cultura Afro-Brasileira - INTECAB³⁶, publicou um artigo, pedindo para que os adeptos do candomblé abandonassem o sincretismo. No artigo, ele diz:

Não podemos, nem devemos continuar com as idéias dos mais velhos, que tudo fizeram para ser aceitos, mandando celebrar missas para os santos que associavam o orixá, padroeiro do terreiro. O amor à nossa religião e cultura, o sentimento de unidade e o espírito de sacrifício devem predominar em favor dos orixás, que são a própria natureza. Essa é a nossa chance de se reabilitar perante a sociedade Afro-Brasileira, e unir-se a todo mundo que vem fazendo campanhas monumentais para preservação da natureza e por que não, dos orixás. Chegou a hora de mostrar o que somos e do que somos capazes de fazer de acordo com o conhecimento que temos da religião Afro-Brasileira. O medo deve ser vencido.

Assim como as autoridades eclesiásticas, a yalorixá Mãe Stella e o babalorixá Mestre Didi, acham que o sincretismo deveria acabar e que era preciso se fazer uma depuração através do retorno às fontes africanas e do abandono das crenças assimiladas do catolicismo. Neste ponto, Prandi sugere que o sincretismo já não faria mais sentido para aquelas lideranças e para outras lideranças em todas as partes do Brasil, passando a haver uma tendência de retirar dessa religião Afro-Brasileira os elementos católicos numa busca de “[...] retorno a origem, de uma volta à África.” (1999, p. 108)

³⁶ Instituto Nacional da Tradição e Cultura Afro-Brasileira – INTECAB. Emergiu como necessidade nacional, decorrente do intenso movimento internacional promovido pela Conferência Mundial da Tradição dos Orixá e Cultura -COMTOC. Esse processo desenvolveu-se no início da década de 1980, quando chefes religiosos da África, América do Norte, América do Sul (incluindo o Brasil) e Caribe. A criação do INTECAB foi proposta no Brasil após a 3ª COMTOC, durante o 1º Encontro Nacional da Tradição dos Orixás e Cultura, realizado em Salvador, em agosto de 1987, coordenado por Mãe Stella Azevedo e o Alapini, Mestre Didi. O Conselho Religioso Nacional, que voltou a reunir-se em outubro de 1987, com representantes de cada estado, decidindo-se pela criação do Instituto Nacional da Tradição e Cultura Afro-Brasileira – INTECAB com instalação da Coordenação Nacional na Bahia, cujo objetivo principal do INTECAB seria o de preservar os valores espirituais, culturais e científicos da religião tradicional africana no Brasil e seus desdobramentos, aprofundando o intercâmbio a nível nacional e internacionalmente.

Essa postura, no entanto, não foi compartilhada pela totalidade dos membros e líderes da religião do Candomblé brasileiro. No Encontro de Nações de Candomblé promovido pelo Centro de Estudos Afro-Orientais da Universidade Federal da Bahia em 1984, a yalorixá Olga de Alaketu, uma das yalorixás mais importantes da Bahia, de linhagem africana e reconhecida pertencente da Família Real de Ketu, conforme genealogia apresentada pelo professor Vivaldo Da Costa Lima, pronunciou-se na abertura do Encontro. Conhecida pelas suas opiniões sobre as relações do candomblé com a igreja católica, ao término de sua fala concluiu:

O Candomblé é uma religião como a de Roma, que é uma religião católica, como todos conhecem. Nós todos, que somos católicos e respeitamos a igreja, temos que respeitar também cada templo de orixá, para a coisa ser amada com respeito e com amor no Brasil, para não cair esse pedaço do céu da África que nos temos no Brasil. (Lima, 1984, p. 28)

A fala da yalorixá é um apelo que aponta para a idéia de dupla pertença, uma exortação ao respeito e valorização, de que devem ser objeto, os dois segmentos religiosos: o Catolicismo e o Candomblé. E sobre essa busca de valorização, Roberto da Matta (1987, p.17) sugere a facilidade se de criar pontes entre espaços e inventar relações, de unir tendências, sintetizar e ficar no meio, afirmando estar certo de que “o sincretismo, [...] também se enquadra nas características desta capacidade brasileira de relacionar coisas que parecem opostas”.

Assim, podemos verificar que as reivindicações antidiscriminatórias e por busca de condições de igualdade social efetuadas pela população negra, representadas pelas várias formas de luta iniciadas pelas agremiações do Movimento Negro, produziram mudanças de postura que se refletiram no contexto do Candomblé, sob a forma da introdução de novas propostas de desvinculá-lo do referencial católico, ora negando o sincretismo e ora assumindo-o como inerente e caracterizador do Candomblé brasileiro. Do mesmo modo, estas mesmas lutas e reivindicações do Movimento Negro foram os principais fatores motivadores das pequenas mudanças positivas observadas nos indicadores sociais da população negra na última década, que foram destacados em capítulo anterior. Estas lutas

reivindicatórias demonstram o processo constante de embate em que vive a população negra brasileira, desde a escravidão até os dias atuais. No próximo capítulo, buscaremos compreender estas lutas à luz de estudos teóricos sociais.

CAPÍTULO 5

UMA TEORIA CRÍTICA DA JUSTIÇA SOCIAL

Nos capítulos anteriores, efetuamos um levantamento histórico das condições de desigualdade socioeconômica e de desvantagem cultural a que foi e é submetido o grupo negro em sua trajetória desde a captura da África a sua chegada ao Brasil. Procuramos destacar algumas raras tentativas que buscaram diminuir estas desigualdades. No capítulo que se segue buscaremos, nos estudos teóricos sociais que vêm sendo desenvolvidos, bases para explicar estas tentativas de resgate social do grupo negro em busca da igualdade social.

A política progressista vem, nos últimos anos, sido dividida entre aqueles que propõem a redistribuição, valendo-se de tradições de organizações igualitárias socialistas e trabalhistas, buscando uma distribuição mais justa dos recursos e bens e, por outro lado, aqueles partidários do reconhecimento, valendo-se das novas idéias sobre uma sociedade simpatizante das diferenças. Este segundo grupo busca um mundo em que a assimilação das normas culturais majoritárias ou dominantes não é mais o preço pago pelo respeito à igualdade. (Mattos & Souza, 2007).

Neste contexto, os membros do primeiro grupo esperam redistribuir a riqueza do rico para o pobre, enquanto que os membros do segundo grupo buscam o reconhecimento das perspectivas particulares das minorias sexuais, raciais e étnicas, assim como a diferença de gênero. As reivindicações redistributivas igualitárias têm abastecido o paradigma da maioria da teorização sobre a justiça nos últimos 150 anos. A orientação pelo reconhecimento atraiu recentemente o interesse dos filósofos políticos e alguns deles estão buscando desenvolver um novo paradigma normativo que coloque o reconhecimento em seu centro. (Mattos & Souza, 2007).

Com esta nova perspectiva de discussão dos temas sociais, surge neste século ideólogos como Alex Honneth e Nancy Fraser, que buscam discutir este paradigma da busca pelo reconhecimento como motor das lutas sociais.

Honneth (apud Souza, 2007) enfatiza em sua teoria do reconhecimento uma dimensão que, segundo ele estava presente na formulação inicial de Horkheimer e foi abandonada por Habermas; ou seja, o ancoramento da teoria na experiência social dos oprimidos. É portanto, na experiência cotidiana de injustiça vivenciada pelas camadas sociais oprimidas que a teoria crítica deve buscar seu impulso, sua inspiração. Essa experiência de injustiça deve, segundo Honneth, ser percebida intuitivamente pelos participantes na interação social.

Para a teoria do reconhecimento de Honneth (1994: apud Souza, 2007), o conflito social deve aflorar da percepção que os sujeitos da interação social têm do desrespeito a essas noções intuitivas de justiça. Ele recomenda que se dê atenção aos estudos históricos e sociológicos devotados à resistência das classes mais baixas. Nesses estudos, afirma Honneth, torna-se cada vez mais evidente que os protestos sociais das classes baixas são motivados pela violação de noções intuitivas de justiça, as quais estão continuamente conectadas ao respeito pela própria dignidade, ou seja à aquisição de reconhecimento social.

Segundo Silva (2008), o conceito de cidadania pode contemplar todas as dimensões que Honneth associa à noção de reconhecimento: auto-estima, auto-respeito e auto-confiança. Embora cidadania seja um termo que permeia toda a história ocidental, o interesse recente é pela noção moderna de cidadania. Neste contexto, a principal referência teórica é a obra do sociólogo inglês T. H. Marshall (1967; apud Silva, 2008, p. 54) que assim define cidadania:

A cidadania é um status concedido àqueles que são membros integrais de uma comunidade. Todos aqueles que possuem o status são iguais com respeito aos direitos e obrigações pertinentes ao status. Não há nenhum princípio universal que determine o que estes direitos e obrigações serão, mas as sociedades nas quais a cidadania é uma instituição em desenvolvimento, cria uma imagem de uma cidadania ideal em relação à qual a aspiração pode ser dirigida. A insistência por uma medida efetiva de igualdade, um enriquecimento da matéria prima do status e um aumento no número daqueles a quem é conferido o status.

Ainda em Silva (2008), esta concepção de cidadania, definida como status, está associada ao pertencimento às coletividades políticas modernas e é um produto das mudanças provocadas pelas revoluções francesa e industrial. Tratando-se de pertencimento a uma determinada comunidade de cidadãos, tal noção de cidadania pode também ser concebida como integração social, sendo, portanto, de natureza sociológica.

Silva (op. cit.) discute a teoria do reconhecimento proposta por Honneth (1994; apud Silva 2008. p. 95) onde este autor tem, como ponto de partida, o conceito de “luta por reconhecimento” de Hegel, considerando que este conceito contem os elementos de uma luta moralmente motivada. Apoiado ainda na psicologia social de George Herbert Mead, Honneth considera que o problema central da teoria crítica da sociedade se refere à necessidade de elaborar um arcabouço conceitual de análise capaz de dar conta das estruturas da dominação social e , ao mesmo tempo, dos recursos sociais para superação prática dessa dominação.

Honneth (op. cit., p. 97), em um texto que trata do reconhecimento como ideologia, refina sua concepção de reconhecimento, afirmando que este último deve se referir a um ato moral que esteja ancorado no mundo social como evento cotidiano. Para melhor definir a noção de reconhecimento, Honneth considera necessário levar em conta quatro premissas. A primeira é a de que o reconhecimento deve ser compreendido como “afirmação de qualidades positivas de sujeitos humanos ou de grupos”. A segunda é que o reconhecimento tem as características de uma ação, ou seja, não pode se limitar a meras palavras ou expressões simbólicas, mas deve também ser efetivado na ação, uma vez que apenas “os comportamentos correspondentes lhe darão credibilidade que é normativamente importante para o sujeito reconhecido”. Em terceiro lugar, “os atos de reconhecimento devem constituir um fenômeno distinto do mundo social”, isto é, devem ser expressão de uma ação autônoma. Por fim, o reconhecimento “representa um conceito genérico que engloba diferentes variantes”, como as “atitudes do amor, do respeito jurídico e da estima social”.

Com base nestas quatro premissas, Honneth (2006; apud Silva 2008, p. 97) afirma que “o reconhecimento deve ser compreendido como o caráter de diferentes formas, tomadas por atitude prática, cuja intenção primeira consiste em uma certa afirmação do parceiro de interação”.

Desta forma, partindo da crítica às teorias de Hegel e Mead, Honneth (2003; apud Silva, 2008) constrói uma tipologia dos padrões de reconhecimento intersubjetivo (amor, direito e solidariedade), na qual baseia sua versão de teoria crítica como teoria do reconhecimento. Resumidamente, esta tipologia diz que, na dimensão das relações primárias, as formas de reconhecimento são amor e amizade; na dimensão das relação jurídicas, são os direitos; na dimensão da comunidade de valor, é a solidariedade. Para cada uma dessas formas de reconhecimento, há uma auto-relação prática (auto-confiança, auto-respeito e auto-estima). Segue afirmando que a violação ou impedimento dessas relações sociais de reconhecimento traduz-se em formas de desrespeito, que correspondem respectivamente a maus tratos e violação; privação de direitos e exclusão; degradação e ofensa. Os componentes da personalidade violados por essas formas de desrespeito são, respectivamente, a integridade física, a integridade social e a dignidade da pessoa. Esses padrões de reconhecimento intersubjetivo são considerados capazes de dar um fundamento normativo a noções intuitivas de justiça e, como contraponto, de injustiça.

Silva (2008) ainda discute que, da mesma forma que Honneth, Fraser (1995; apud Souza, 2001) também pretendeu construir uma teoria social do reconhecimento, partindo, entretanto, das contribuições de Habermas e de Foucault. Sua discussão sobre reconhecimento inicia-se no ensaio “From Redistribution to Recognition”, que provocou diversas reações críticas e abriu o debate sobre a relação entre reconhecimento e redistribuição. Naquele ensaio, a autora fez um diagnóstico da mudança de paradigmas observadas nas discussões implementadas pelos movimentos sociais, em que destacou que essa mudança significou a emergência de lutas por reconhecimento, típicas do “imaginário pós socialista”, e, conseqüentemente, o deslocamento das reivindicações de natureza distributiva, fundadas no ideal socialista de igualdade, acabando com mais de um século de supremacia destas últimas.

Ao analisar as lutas sociais no final do século XX, Fraser (2000; apud Silva, 2008) chama a atenção para o deslocamento das demandas da redistribuição para o reconhecimento. Segundo ela, as lutas por reconhecimento da diferença dos anos 1970 e 80 pareciam carregadas de promessas emancipatórias, pois aspiravam resolver os problemas de identidades negadas, sem se descuidar daqueles relacionados com a redistribuição de riqueza e poder. Na virada do século, porém, os problemas de reconhecimento e identidade tornaram-se ainda mais centrais.

Nesse novo contexto, Fraser (op. cit.) identifica o deslocamento das reivindicações por redistribuição e a reificação das identidades de grupo. Formula o modelo de reconhecimento que denomina “modelo de status”; e para este último, ela reivindica superioridade teórica em relação ao modelo de reconhecimento que ela chama de “modelo da identidade”. Segundo Fraser, o “modelo de identidade contém alguns insights genuínos a respeito dos efeitos psicológicos do racismo, do sexismo, da colonização e do imperialismo cultural”; mas, para ela, o chamado modelo da identidade é teórica e politicamente problemático, pois equipara a política do reconhecimento com a política da identidade, encorajando a reificação das identidades de grupo e o deslocamento da luta por redistribuição.

No modelo do status, por outro lado, o que “requer reconhecimento não é a identidade específica de um grupo, mas o status dos indivíduos membros do grupo como parceiros completos na interação social”. Diferentemente do modelo de identidade, o modelo de status “não atribui um privilégio ‘a priori’ a abordagens que valorizam a especificidade do grupo”. Ele postula, em princípio, um reconhecimento universalista e desconstrutivo, que não se contenta em afirmar a diferença. Não para na identidade; vai além, busca remédios institucionais para os danos institucionalizados. (Fraser, 2000; apud Silva, 2008)

Por outro lado, Silva (2008) indica que Fraser não se contenta com um referencial teórico que se limite às noções de identidade, diferença, dominação cultural e reconhecimento, sobretudo no atual contexto de desigualdade material exacerbada. Para ela, é necessário recuperar termos do imaginário pós-socialista, pois considera que a justiça requer os dois, redistribuição e reconhecimento,

propondo, então um modelo teórico bidimensional, que analisa a relação entre redistribuição e reconhecimento.

No dizer de Fraser (1995; apud Silva, 2008, p.101):

Meu objetivo é conectar duas problemáticas políticas que são correntemente dissociadas uma da outra. Porque apenas pela articulação de reconhecimento e redistribuição podemos chegar a um quadro teórico-crítico que seja adequado para as demandas de nossa época.

Para Silva (2008, p.101) esta proposta fica melhor elucidada quando Fraser (1995) propõe uma tipologia dos movimentos sociais que ajuda a ilustrar sua tese da irreduzibilidade analítica entre as duas categorias.

Nessa tipologia, os movimentos sociais são classificados segundo suas demandas se encaixem mais nas políticas de redistribuição ou de reconhecimento. Assim, num extremo do espectro ela situa o movimento operário, cujas reivindicações de natureza sócio-econômica aproximam-se mais do tipo ideal de política redistributiva; e no outro extremo ela põe o movimento “queer”, de gays e lésbicas, cujas reivindicações aproximam-se mais do tipo ideal de luta por reconhecimento.

Segue afirmando que, além destas duas idealizações de tipos supostamente puros, ela adiciona dois outros movimentos, negro e feminista, cujas reivindicações contêm tanto características distributivas quanto de reconhecimento, ocupando por isso uma posição intermediária.

Silva (2008) conclui sua discussão sobre os postulados de Fraser sobre o tema do reconhecimento e da redistribuição, afirmando que ela concorda que, atualmente, as reivindicações por justiça social parecem crescentemente dividir-se em dois tipos: as demandas por uma distribuição mais justa de recursos e riqueza; e a demanda por reconhecimento. Entretanto, acrescenta que, para ela, embora os dois tipos de reivindicação de justiça apareçam frequentemente dissociados e até contrapostos, com proponentes de um rejeitando ou mesmo desdenhando o outro,

não se trata de escolher uma ou outra das reivindicações, já que nenhuma delas é suficiente sozinha. Trata-se de combinar as duas dimensões, integrando os aspectos das duas num único quadro abrangente.

Para tanto, Fraser propõe, por um lado “uma concepção bidimensional de justiça, que possa acomodar as reivindicações defensáveis, tanto por igualdade social quanto por reconhecimento da diferença”; e, por outro, uma política “que possa integrar o melhor da política de redistribuição com o melhor da política do reconhecimento”. (Fraser, 2003; apud Silva, 2008, p. 104).

Neste ponto, Fraser (1995; apud Souza, 2001, p. 253) interroga: “qual a relação entre as demandas por reconhecimento, cujo objetivo é sanar injustiças culturais, e reivindicações por redistribuição, cujo fim é reparar injustiças econômicas? E que tipo de interferências mútuas podem surgir quando ambos os tipos de demanda são feitos simultaneamente?”

Reivindicações de reconhecimento frequentemente adotam a forma de chamar a atenção para criar a especificidade de algum grupo e depois afirmar seus valores, tendendo, assim a promover a diferenciação entre grupos. Demandas redistributivas reivindicam, em contraste, a abolição de arranjos econômicos que causam especificidade de grupos e tendem, assim, a promover a homogeneização entre grupos. Em resumo, a política de reconhecimento e a política de redistribuição, frequentemente, aparentam ter fins contraditórios: onde a primeira tende a promover diferenciação, a segunda tende a minar isso. (Fraser, 1995; apud Souza, 2001)

As situações são bastante claras nos dois espectros conceituais. Quando se lida com coletividades que se aproximam do caso da classe operária explorada, lidamos com injustiças distributivas que exigem curas redistributivas. Quando lidamos com coletividades que se aproximam do tipo ideal da sexualidade menosprezada, enfrentamos injustiças de não reconhecimento que exigem remédios de reconhecimento. No primeiro caso, a lógica do remédio é de homogeneizar os grupos e, no segundo caso, ao contrário é de valorizar as peculiaridades do grupo, reconhecendo suas especificidades. (Fraser 1995; apud Souza, 2001).

No entanto, os assuntos se tornam menos claros quando nos distanciamos dos extremos. No dizer de Fraser (Souza, 2001, p. 259).

Quando consideramos coletividades localizadas no meio do espectro conceitual, encontramos modelos híbridos que combinam características da classe explorada com características da sexualidade menosprezada. Essas coletividades são 'ambivalentes'. São diferenciadas como coletividades em virtude tanto da estrutura político-econômica como da cultural-valorizativa. Então, quando oprimidas ou subordinadas, sofrem injustiças ligadas à economia política e à cultura simultaneamente. Coletividades ambivalentes, em suma, podem sofrer injustiças socioeconômicas e não reconhecimento cultural em formas nas quais nenhuma dessas injustiças é um efeito indireto da outra, mas em qual ambas são primárias e originais. Nesse caso, nem remédios re-distributivos, nem de reconhecimento isoladamente são suficientes. Coletividades ambivalentes precisam de ambos.

Para Fraser, raça e gênero são coletividades ambivalentes paradigmáticas, já que, embora cada uma tenha peculiaridades não compartilhadas pela outra, ambas englobam dimensões político-econômicas e culturais-valorizativas, implicando, portanto em reconhecimento e redistribuição. (Souza, 2001)

Gênero é um modo ambivalente de coletividade por conter uma face político-econômica que o traz para o âmbito da redistribuição, mas também contem uma face cultural-valorizativa que o traz simultaneamente para o âmbito do reconhecimento. Elas se entrelaçam para se reforçar mutuamente de forma dialética, uma vez que normas androcêntricas e sexistas são institucionalizadas no Estado e na economia, e a desvantagem econômica das mulheres restringe sua voz, impedindo participação igual na fabricação da cultura, em esferas públicas e na vida cotidiana, tendo como resultado um círculo vicioso de subordinação cultural e econômica. Desta forma, reparar injustiças de gênero requer mudanças na economia e na cultura. (Souza, 2001)

Por outro lado, raça é também um modo ambivalente de coletividade, no dizer de Fraser. Assemelha-se à classe como sendo um princípio estruturante da

economia política. Estrutura a divisão dentro do trabalho assalariado entre ocupações mal pagas, sujas, domésticas, desproporcionalmente ocupadas por pessoas de cor (negros, amarelos, indígenas) e ocupações técnicas, administrativas, de maior status e melhor pagas desproporcionalmente ocupadas por brancos. A divisão atual de trabalho assalariado é parte do legado histórico do colonialismo e escravidão, que elaboraram categorizações raciais para justificar as formas brutais de apropriação e exploração, efetivamente estabelecendo os negros como uma casta político-econômica. (Fraser apud Souza, 2001)

Para Fraser (apud Souza, 2001, p. 263):

Um aspecto central do racismo é o eurocentrismo que significa a construção autoritativa de normas que privilegiam traços associados com o fato de ser branco e ao lado disso está o racismo cultural que desvaloriza e deprecia coisas tidas como “negras”, “marrons” e “amarelas”. Esta depreciação é expressa em um arco de perdas sofridas pelas pessoas de cor, incluindo representações estereotípicas humilhantes na mídia como criminal, bestial, primitivo e estúpido; violência e agressão em todas as esferas da vida cotidiana; sujeição a normas eurocêntricas nas quais as pessoas de cor” são vistas como desviantes ou menores e que trabalham para prejudicá-las, mesmo na ausência de intenções de discriminação; discriminação atitudinal; exclusão e /ou marginalização de esferas públicas e corpos deliberativos; e negação de direitos legais plenos e igualdade de proteção.

Fraser conclui dizendo que, como no caso do gênero, esses males são injustiças de reconhecimento e, desta forma, a lógica do seu remédio, também é outorgar reconhecimento positivo à especificidade desvalorizada de um grupo. A raça também é, portanto, um modo ambivalente de coletividade, com uma face político-econômica e outra cultural-valorizativa. Ambas se mesclam para se reforçarem de forma dialética, ainda mais porque normas culturais racistas e eurocêntricas são institucionalizadas pelo Estado e pela economia e a desvantagem econômica sofrida por pessoas não brancas restringe suas vozes. Desta forma, reparar injustiça racial, então requer mudanças tanto na economia política quanto na cultural. (1995; apud Souza, 2001)

O caráter ambivalente de raça e gênero é, entretanto, fonte de um dilema. Como as pessoas não brancas e as mulheres sofrem pelo menos dois tipos distintos de injustiça, elas necessariamente requerem pelo menos dois tipos analiticamente distintos de remédios, redistribuição e reconhecimento, que não são facilmente perseguidos simultaneamente. Considerando que a lógica do reconhecimento é eliminar a diferença raça e gênero, a lógica da redistribuição é valorizar a especificidade do grupo. (Fraser, 1995; apud Souza, 2001)

Fraser (op. cit.) destaca o dilema redistribuição/reconhecimento fazendo parecer que o mesmo não permite solução. Entretanto, esta solução é proposta com os conceitos de afirmação e transformação para curar injustiças que estão presentes nas situações de reconhecimento e redistribuição.

Na concepção de Fraser (op. cit.), os remédios afirmativos para injustiça devem ser entendidos como aqueles voltados para a correção de resultados indesejáveis de arranjos sociais sem perturbar o arcabouço que os gera. Por remédios transformativos, em contraste, entendem-se remédios orientados para a correção de resultados indesejáveis precisamente pela reestruturação do arcabouço genérico que os produz.

No dizer textual de Fraser, estes dois conceitos podem ser assim exemplificados:

Esta distinção pode ser aplicada, em primeiro lugar, para remédios de injustiças culturais. Remédios afirmativos para tais injustiças são atualmente associados ao que chamo de “multiculturalismo dominante”. Este tipo de multiculturalismo propõe reparar o desrespeito por meio da reavaliação das identidades injustamente desvalorizadas de grupos, enquanto deixa intacto tanto o conteúdo dessas identidades quanto as diferenciações de grupo que as embasam. Remédios transformativos, em contraste, são atualmente associados à desconstrução. Eles reparariam o desrespeito por meio da transformação da estrutura cultural-valorizativa subjacente. Pela desestabilização das identidades e diferenciações de grupos existentes, esses remédios não iriam

apenas elevar a auto-estima dos integrantes dos grupos atualmente desrespeitados, mas mudariam a percepção de todos sobre a individualidade. (Fraser, 1995; apud Souza, 2001).

Sob este prisma, Fraser testa sua hipótese revisitando a questão do gênero e da raça em que as pessoas subordinadas nestas coletividades necessitam tanto de redistribuição como de reconhecimento, sendo sujeitos paradigmáticos do dilema redistribuição/reconhecimento.

Considerando primeiro o caso do gênero, reparar injustiças de gênero requer mudanças na economia política e na cultura, para desfazer o círculo vicioso de subordinação econômica e cultural. As mudanças em questão podem assumir qualquer das duas formas, afirmação ou transformação.

Para Fraser (op. cit.), a primeira proposta promissora para estas mudanças é a redistribuição afirmativa combinada com reconhecimento afirmativo. A redistribuição afirmativa para reparar injustiças de gênero na economia inclui ação afirmativa, o esforço para assegurar às mulheres parcela justa dos trabalhos existentes e posições educacionais, enquanto deixa inalterados a natureza e o número desses trabalhos e lugares. Reconhecimento afirmativo para reparar injustiça de gênero na cultura inclui feminismo cultural, o esforço para assegurar às mulheres respeito por meio da reavaliação da feminilidade, enquanto deixa intocado o código de gênero binário. (Fraser, 1995; apud Souza, 2001)

Apesar de seu aparecimento promissor inicial, essa proposta é, na concepção de Fraser, ainda problemática. A redistribuição afirmativa não afeta o nível profundo no qual a economia política é definida por gênero e não ataca a divisão de gênero do trabalho assalariado e não assalariado, nem a divisão de ocupações masculinas e femininas com trabalho assalariado. O resultado não só é apenas sublinhar a diferenciação de gênero, mas também marcar as mulheres como deficientes e, com o tempo, as mulheres podem vir a aparecer como privilegiadas, alvos de tratamento especial e assim a abordagem voltada para reparar injustiças de distribuição pode terminar por levar a reveses de injustiças de reconhecimento. (Fraser, 1995; apud Souza, 2001).

Entretanto, Fraser propõe outra rota promissora que combina redistribuição transformativa com reconhecimento transformativo. Nesta proposta, a redistribuição transformativa para reparar injustiça de gênero na economia consistiria em alguma forma de feminismo socialista ou democracia social feminista. O reconhecimento transformativo para reparar injustiça de gênero na cultura consistiria em desconstrução feminista guiada para dismantelar o androcentrismo por meio da desestabilização de dicotomias de gênero. (Fraser, 1995; apud Souza, 2001).

O cenário em questão associa uma política socioeconômica de feminismo socialista com uma política cultural de desconstrução feminista. A meta, em longo prazo, desta desconstrução feminista, é uma cultura na quais dicotomias hierárquicas de gênero são substituídas por redes de diferenças cruzadas múltiplas que são fluidas e não massificadas, sendo essa meta consistente com redistribuição transformativa socialista feminista. (Fraser, op. cit.).

Ainda segundo Fraser (op. cit.), resultados análogos surgem para a questão da raça, em que mudanças podem incorporar novamente duas formas, afirmação ou transformação. Redistribuição afirmativa para reparar injustiça racial na economia inclui ação afirmativa, o esforço para garantir que pessoas não brancas tenham participação justa nos empregos existentes e lugares educacionais, enquanto deixa intactos a natureza e o número desses empregos e lugares. Reconhecimento afirmativo para reparar injustiça racial na cultura inclui nacionalismo cultural, o esforço para assegurar, às pessoas não brancas, respeito por meio da valorização da negritude, enquanto deixa intocado o código binário branco/negro que dá sentido à relação. O cenário em questão combina a política socioeconômica liberal de anti-racismo com a política cultural de nacionalismo negro ou poder negro.

Mais uma vez Fraser (op. cit.) destaca o questionamento se essa combinação de fato subverte o dilema redistribuição/reconhecimento já que, como no caso de gênero, redistribuição afirmativa não afeta o nível profundo no qual a economia política é influenciada pela raça. Não ataca a divisão por raça dos explorados e do trabalho em excesso, nem a divisão por raça de ocupações humildes e valorizadas no trabalho assalariado. Ao deixar intactas as estruturas profundas que geram a

desvantagem racial, deve fazer realocações contínuas. Neste caso, o resultado não é apenas sublinhar a diferenciação de raça, mas também marcar as pessoas não brancas como deficientes e, portanto, elas podem ser vistas como beneficiárias privilegiadas de tratamento especial. O problema se torna mais exacerbado quando acrescido da estratégia do nacionalismo cultural de reconhecimento afirmativo. Em alguns contextos, tal abordagem pode fazer progressos no sentido da desconstrução de normas eurocêntricas, mas nesse contexto a política cultural de afirmar as diferenças dos negros aparece como uma afronta, podendo alimentar ressentimentos contra a ação afirmativa, podendo intensificar as represálias de não reconhecimento. (Fraser, 1995 apud Souza, 2001).

Para escapar desta problemática, Fraser propõe para esta discussão, tal como o fez em relação ao gênero um enredo que considera menos problemático: a combinação de redistribuição transformativa e reconhecimento transformativo. Redistribuição transformativa para reparar injustiça racial na economia consistiria em alguma forma de anti-racismo socialista democrático ou de anti-racismo social-democrático. E reconhecimento transformativo para reparar injustiças raciais na cultura consistiria na desconstrução anti-racista voltada para desestruturar o eurocentrismo por meio da desestabilização de dicotomias raciais. Portanto, o cenário em questão combina a política socioeconômica anti-racista socialista com a política cultural de desconstrução anti-racista. (op. cit.).

Analogamente ao gênero, o objetivo a longo prazo do desconstrutivismo anti-racista, segundo Fraser (op. cit.), é uma cultura na qual são substituídas dicotomias hierárquicas raciais por redes de diferenças cruzadas múltiplas, que são fluidas e não massificadas. Esse objetivo é consistente com redistribuição transformativa socialista e, até mesmo, como uma estratégia transitória, essa combinação evita aumentar as chamadas do ressentimento.

Desta discussão, Fraser (op. cit.) conclui que, tanto para gênero como para raça, o cenário que mais escapa do dilema de redistribuição/reconhecimento é o socialismo na economia e a desconstrução na cultura. Entretanto, coloca que “para ser politicamente e psicologicamente viável, este cenário requer que todas as pessoas sejam removidas de seus compromissos com as construções culturais

correntes de seus interesses e identidades”. (Fraser,1995 apud Souza, 2001, p. 279).

Os desdobramentos destes conceitos propostos por Honneth e Fraser ainda estão sendo construídos no âmbito das teorias sociais deste século. Entretanto, Silva (2008) afirma que os dois autores contemporâneos trouxeram importantes contribuições para se pensar uma teoria social crítica a adequada às condições atuais. É mérito de Fraser, em suas postulações, recuperar para a agenda teórica e política a noção de redistribuição, abrindo caminho para uma reelaboração do conceito de cidadania social. E, para Honneth, cabe o mérito de introduzir o conceito de luta moralmente motivada pelo reconhecimento como elemento dinâmico da teoria crítica. Desta forma, as oposições entre monismo moral e dualismo analítico; entre uma ontologia e uma perspectiva deontológica, e entre o reconhecimento com base em identidade e o reconhecimento com base em status levam os dois autores a formular duas versões de teoria crítica: uma centrada no conceito de luta por reconhecimento (Honneth), e outra centrada na idéia de paridade de participação (Fraser).

Assim, nosso objetivo de relacionar a participação como membro do Candomblé como fator de relevância no processo de desenvolvimento das identidades pessoal, social e étnica do negro brasileiro, apesar de todo o processo de interdição e exclusão social por que passou , encontra eco nas teorizações de Honneth e Fraser.

Estas teorizações nos permitem inferir que, nas lutas da população negra brasileira por igualdade social e pela valorização dos seus traços culturais e religiosos, estão envolvidos, ao mesmo tempo, os dois processos sociais propostos por Honneth e Fraser. Em primeiro lugar, a busca por reconhecimento com base na identidade, na medida em que pretende o destaque das características peculiares da raça valorizando as diferenças e contrapondo-se à discriminação que expõe a deficiência. E, em segundo lugar, a busca por reconhecimento com base no status que pretende a igualdade das condições sociais e a valorização dos traços culturais e religiosos.

Evidenciar a trajetória do negro africano até as gerações atuais, os afro-brasileiros, foi fundamental para que se pudesse compreender o difícil e complexo processo de preservação cultural e religiosa e de traços do imaginário africano que permaneceram presentes no negro brasileiro, apesar de todas as interdições político-sociais e psicológicas que, conforme vimos, tentaram reduzi-lo à condição de “não ser”.

Desta forma, para os objetivos desta pesquisa, onde destacamos o candomblé como religião de matriz africana presente no Brasil, na qual os traços da cultura negra apresentam-se de forma mais genuína, o próximo capítulo será dedicado à explanação de uma metodologia de pesquisa que priorizou o contato direto com o terreiro de candomblé, procurando valorizar os seus verdadeiros interlocutores.

CAPÍTULO 6

METODOLOGIA

A escolha do método de pesquisa e justificativas

A pesquisa sobre a temática das religiões de matrizes africanas deve, segundo Vilson (2001), privilegiar o contato direto com seus praticantes. Assim, este trabalho foi realizado com base não só na revisão dos autores que já trataram do assunto, mas, principalmente, na pesquisa de campo com os participantes do candomblé, privilegiando os veículos mais expressivos de transmissão do saber dentro da vida dos terreiros de candomblé: a palavra falada ao lado dos lapsos de silêncio.

A teologia africana se baseia em uma análise positiva da própria cultura onde predomina a tradição oral, não havendo documento escrito ou doutrina. Cada pai ou mãe de santo é autoridade maior no seu terreiro e a ação que se dá no interior deste se define a partir da necessidade de cada adepto. Por isso, o terreiro de candomblé implica em um continuum, uma vez que espelha as relações do negro africano com o sagrado, a comunidade, a cosmovisão e a experiência participativa.

A escolha da metodologia qualitativa, mais especificamente, a pesquisa etnográfica para a realização deste trabalho de pesquisa, deveu-se ao fato de considerarmos que esta metodologia, por favorecer a intervenção e interação do pesquisador com o seu objeto de estudo, nos proporcionaria maior riqueza de elementos para análise. A modalidade de pesquisa etnográfica é aquela que objetiva o estudo e a descrição de povos, focalizando a língua, a raça, a religião e as atividades do grupo. Nos pontos em que a pesquisa etnográfica e a metodologia qualitativa são comuns, possibilitam ao pesquisador não ser um mero observador, mas estar em interação e participação com o grupo. Ela também se direciona para os atores, que não são meros objetos de análise, mas sujeitos envolvidos em ações de transformação.

Entre as diferentes formas de trabalho que recorrem ao enfoque qualitativo, situa-se a entrevista na linha da abordagem biográfica: forma de entrevista não estruturada, que se propõe conhecer o desenrolar, no tempo, de alguma faceta da vida da pessoa. Em oposição à entrevista estruturada, o emprego dessa técnica facilita a emergência de informações de grande importância para os integrantes dos grupos estudados e que podem parecer insignificantes, ou mesmo invisíveis, para o pesquisador. No entanto, de acordo com (Preuss, 1999) uma das vantagens da abordagem biográfica – quando o pesquisador consegue estabelecer o necessário clima de confiança – é permitir que aflorem informações que escapam ao discurso estereotipado, revelando facetas que fujam da imagem que, se faça do grupo. Ao mesmo tempo, segue afirmando Preuss, ao se sentirem livres para falarem do que julgarem pertinente na sua trajetória pessoal, os entrevistados podem escolher referenciais próprios, e a escolha desses referenciais já é uma informação importante para a investigação.

A metodologia qualitativa escolhida foi aplicada ao objeto de estudo – a religião do candomblé, por um lado, através da aplicação das técnicas de observação participante e de entrevistas não estruturadas. Estas técnicas foram aplicadas abrangendo o cotidiano da comunidade atuante na prática desta religião - os terreiros de candomblé e seus membros líderes e participantes - e estendeu-se para práticas da comunidade mais ampla, onde estes terreiros estavam inseridos, nas suas variadas atividades: festas, atos religiosos, rituais, organizações e ações sociais. A aplicação destas técnicas facilitou os objetivos da pesquisa quanto à identificação da influência da prática religiosa na vivência do cotidiano dos seus membros.

Por outro lado, ainda no contexto da metodologia qualitativa, além das técnicas de observação participante e de entrevistas não estruturadas, utilizei também a técnica de entrevista semi-estruturada, a fim de aprofundar o contacto com lideranças de terreiros de candomblé. A utilização desta técnica permitiu recolher, de forma mais diretiva, conteúdos que complementaram o que foi obtido a partir da observação participativa e das entrevistas não estruturadas.

Fases da pesquisa de campo

Desta forma, a pesquisa de campo se delineou em duas fases. A primeira fase consistiu na minha inserção na intimidade de dois terreiros de candomblé, onde a observação participante e a técnica de entrevista não estruturada foram os instrumentais utilizados para coleta de dados. A segunda fase consistiu no contacto com lideranças de candomblé não relacionadas a estes terreiros, na qual a entrevista semi-estruturada individualizada foi a técnica de pesquisa utilizada.

A opção por realizar a fase inicial da pesquisa de campo no interior de terreiros de candomblé deveu-se ao fato de entendermos que o terreiro é o local onde a prática da religião de matriz africana mostra-se mais genuinamente preservada, segundo a cosmovisão africana, tendo sofrido menos influência da cultura europeia e onde se mantiveram os traços culturais originais.

O fator norteador para a escolha do primeiro terreiro de candomblé, foi a busca, em primeiro lugar, de um espaço onde a prática do Candomblé guardasse a maior proximidade com as tradições históricas da religião e onde se observasse minimamente a influência de outras formas de expressão religiosa e onde se mostrasse menos intensa a interferência do sincretismo. Objetivei, assim, observar e coletar as formas mais autênticas de expressão de traços culturais africanos, presentes na prática da religião.

A escolha do segundo terreiro seguiu critério diferenciado. Optei por buscar um terreiro de candomblé que, apesar de também se constituir em terreiro de candomblé de keto, apresentasse elementos diferenciadores em relação ao primeiro terreiro, a fim de que a coleta de dados fosse a mais abrangente possível.

A escolha das yalorixás e dos babalorixás, na segunda fase da pesquisa, ocorreu com base apenas no critério da minha proximidade com os mesmos por laços de amizade ou por contato pré-existente, devido à minha atuação e participação em reuniões de movimentos sociais e grupos de consciência negra. Julguei necessária esta abordagem mais estruturada de contacto com chefes religiosos a fim de melhor observar detalhes da religião e identificar as diferenças na forma de culto e de relação com o sagrado a partir das diferenças de nações dentro do candomblé.

A população alvo da pesquisa de campo

A pesquisa de campo teve como população alvo o grupo de 20 pessoas pertencentes às comunidades de dois terreiros de candomblé localizados no Estado do Rio de Janeiro – Ilê Alábàáláse o Ilê Oba Mi Kossomi, ambos de nação keto – onde realizei visitas em dias e horários colocados à disposição pelas lideranças dos terreiros e onde tive contato com membros da suas hierarquias e com os participantes assíduos, realizando observação participante e entrevistas não estruturadas, na primeira fase da pesquisa. Agrega-se a esse grupo, também como população alvo da pesquisa de campo, as yalorixás e babalorixás, num total de seis pessoas, com as quais realizei entrevistas semi estruturadas na segunda fase da pesquisa. Assim, a nossa população de estudo congregou um total de 26 pessoas.

A abordagem dos terreiros de Candomblé

Minha introdução no terreiro Ilê Alábàáláse, decorreu do fato de eu já ter participado de algumas de suas atividades na condição de palestrante e coordenadora de dinâmicas de grupo em eventos realizados pelos seus membros, contribuindo em projetos de estudo e cursos de formação que foram realizados junto à própria comunidade do terreiro, mas também aberta á participação da população em geral. Em maio de 2000 fui convidada a participar de uma cerimônia religiosa - a Festa de Exu³⁷ - acompanhada de uma missionária religiosa católica, que também

³⁷ *Exu. Entidade do movimento/ Mensageiro entre os homens e os Orixás; Legbá em jêje e Bambojira em Banto/Angola. (Barreto, 2009). Èsù é um Orixá africano, também conhecido como: Exu, Esu, Eshu, Bara, Ibarabo, Legbá, Elegbara, Eleggua, Akéсан, Igèlù, Yangí, Ònan, Lállú, Tiriri, Ijèlú. Algumas cidades onde se cultua o Exu são: Ondo, Ilesa, Ijebu, Abeokuta, Ekiti, Lagos. Exu é o orixá da comunicação. É o guardião das aldeias, cidades, casas e do axé, das coisas que são feitas e do comportamento humano. A palavra Èsù em yorubá significa “esfera” e, na verdade, Exu é o orixá do movimento. Ele é quem deve receber as oferendas em primeiro lugar a fim de assegurar que tudo corra bem e de garantir que sua função de mensageiro entre o Orun e o Aiye, mundo material e espiritual, seja plenamente realizada. Na África na época das colonizações, o Exu foi sincretizado erroneamente com o diabo cristão pelos colonizadores, devido ao seu estilo irreverente, brincalhão e a forma como é representado no culto africano, um falo humano ereto, simbolizando a fertilidade. No Brasil, no candomblé, Exu é um dos mais importantes Orixás e sempre é o primeiro a receber as oferendas, as cantigas, as rezas, é saudado antes de todos os Orixás, antes de qualquer*

tinha laços de amizade com um grupo de pessoas participantes deste terreiro de candomblé. Nesta ocasião, pude observar a riqueza da festa nos seus rituais e na integração com a comunidade que circundava as adjacências do terreiro. Em agosto do mesmo ano retornei para a festa de Olubajé³⁸ - o banquete do Rei, que, de forma diferente, foi revestida de momentos muito marcantes da religiosidade. Nessas ocasiões festivas, embora ainda não participasse na condição de pesquisadora, me interessava por compreender o sentido da ritualização.

Neste terreiro, observei muita seriedade e compromisso com a religião. Esta seriedade manifestava-se, em primeiro lugar, pelo tempo de prática da zeladora de axé, a yalorixá Zeni, na liderança do terreiro e, em segundo lugar, pela particular atuação firme que esta yalorixá exercia na condução dos rituais do candomblé, primando pela preservação das tradições ancestrais da religião. Assim, este terreiro me ofereceu condições de segurança e confiança para que o desenvolvimento da pesquisa se desse da forma mais produtiva possível.

Assim, no mesmo mês de agosto de 2000 encaminhei o projeto de pesquisa para ser apreciado pela hierarquia do terreiro, solicitando permissão para desenvolver naquele espaço parte da pesquisa. Passadas algumas semanas, convidaram-me para uma reunião onde estavam presentes membros da hierarquia do terreiro e todos demonstraram já ter tomado conhecimento do projeto nos seus objetivos e metodologia. Algumas questões foram colocadas para esclarecimento de dúvidas e ficou estabelecido que o grupo concordava com o desenvolvimento da pesquisa naquele espaço e que eu seria comunicada das atividades rituais das quais

cerimônia ou evento. O Exu Orixá não incorpora em ninguém para dar consultas como fazem os Exus de Umbanda, eles são assentados na entrada das casas de candomblé como guardiões, e em toda casa de candomblé tem um quarto para Exu, sempre separado dos outros Orixás, onde ficam todos os assentamentos dos exus da casa e dos filhos de santo que tenham exu assentado. (Cacciatore, 1977)

³⁸ *Olubajé O Olubajé é a festa anual em homenagem a Obaluayê, onde as comidas são servidas na folha de mamona. Rememorando um itan (mito) onde todos os Orixás para se acertarem com Obaluaiyê, por motivos de ter sido chacoteado numa festividade feita por Xangô por sua maneira de dançar. Nessa festividade, todos os Orixás participam, com exceção de Xangô e principalmente Osanyin, Oxumarê, Nanã e Yewá, que são de sua família. Oyá tem papel importante por ser ela que ajuda no ritual de limpeza e trazer para o barracão de festas a esteira, sobre a qual serão colocadas as comidas. Olubajé é ritual específico para o orixá Obaluayê, indispensável nos terreiros de candomblé, no sentido de prolongar a vida e trazer saúde a todos os filhos e participantes do axé. No encerramento deste rito é oferecido no mínimo nove iguarias da culinária afro-brasileira chamada de comida ritual pertinente a vários Orixás, simbolizando a Vida, sobre uma folha chamada "Ewe Ilará" conhecida popularmente como mamona assassina, "altamente venenosa" simbolizando a Morte (iku). Refeição comunal em honra de Omulu/ Obaluaiê em agosto. (Cacciatore, 1977)*

eu poderia participar, bem como de momentos de reuniões da comunidade. Desta forma, a partir daquele momento, eu era oficialmente considerada pesquisadora naquele espaço sagrado, onde todos os presentes se colocaram disponíveis em me acolher e colaborar no que fosse possível.

Entendi que seria necessária a observação participativa em outro terreiro de Candomblé, a fim de enriquecer o material que foi coletado no primeiro terreiro e verificar diferenças no que tange à realização do culto. Assim, iniciamos a observação de outro terreiro de candomblé – o Ilê Oba Mi Kossomi . A escolha deste terreiro, deveu-se às peculiaridades que nele percebi durante as visitas que realizei para participar de festas e para coordenar reuniões de estudo também à convite das lideranças do terreiro. Apesar de também se denominar candomblé de nação keto, observei um elemento que o diferenciava do primeiro terreiro pesquisado, que foi a existência de práticas sincréticas, onde havia a mistura de elementos do candomblé, da umbanda e também do catolicismo nos rituais e na postura de sua liderança, a yalorixá Jodi.

Minha participação neste terreiro ocorreu em espaços onde se realizaram funções diferenciadas do terreiro, todas à convite da yalorixá. Realizei observação participante nas reuniões de preparação e organização de festas, na coordenação de estudos baseados em leituras de textos e livros e na dinamização de discussões, sobre formas de como o terreiro poderia se inserir na comunidade próxima, visando a solução de questões locais de saúde pública.

No primeiro terreiro, pelas facilidades de proximidade com as suas lideranças, através de relação de amizade com a yalorixá Zeni e com uma de suas yaôs, foi possível a realização de visitas durante um tempo prolongado, que ocorreu em vários dias durante o período de setembro de 2000 a setembro de 2002. No segundo terreiro realizei visitas com duração média de 3 horas e foram realizadas observações três dias não consecutivos durante o mês de julho de 2004. A curta permanência neste terreiro se deveu à dificuldades de locomoção que me acometeram nesta época, decorrentes de problemas de saúde que me acometeram, dificultando a continuidade da pesquisa de campo neste terreiro.

A seguir, sistematizamos as informações mais importantes sobre os dois terreiros da primeira fase da pesquisa de campo, bem como o tempo de realização da pesquisa em cada um e a atuação do pesquisador.

Terreiro Ilê Alábàáláse - Candomblé de nação keto.

Liderança: Yalorixá D. Zeni

Localização: Município do Rio de Janeiro. Bairro Quintino Bocaiúva.

Período de pesquisa de campo: Realizadas 15 visitas em dias não consecutivos com duração média de 4 horas no período de setembro de 2000 a setembro de 2002 perfazendo um total de 60 horas de pesquisa de campo.

Atuação do pesquisador: Participação em atividades internas e festas nas dependências do terreiro, participação em eventos educativos e seminários fora das dependências do terreiro onde realizei entrevistas não estruturadas com a yalorixá e com os membros participantes do terreiro, além da observação participante nestas atividades.

Terreiro Ila Oba Mi Kossomi - Candomblé de nação keto

Liderança: Yalorixá D. Jodi

Localização: Município de Belford Roxo

Período da pesquisa de campo: Realizadas três visitas em dias não consecutivos com duração média de 3 horas durante o mês de julho de 2004, perfazendo um total de 9 horas de pesquisa de campo.

Atuação do pesquisador: Participação em atividades internas do terreiro onde realizei entrevistas não estruturadas com a yalorixá e com membros participantes do terreiro e observação participante.

Líder religioso	Terreiro	Localidade	Período	Número de visitas	Duração das visitas
Yalorixá Zeni /63 anos	Ilê Alábàáláse (Candomblé de nação ketu)	Rio de Janeiro – RJ	Setembro de 2000 a setembro maio de 2002	15 visitas	2 horas em média por visita Total de 60 horas
Yalorixá D. Jody/ 66 anos	Ilê Obá Mi Kossomi (Candomblé de nação ketu)	Belford Roxo - RJ	Julho de 2004	3 visitas	3 horas em média por visita Total de 9 horas

A primeira fase da pesquisa de campo

A pesquisa de campo realizada nos dois terreiros de candomblé buscou identificar aspectos das vidas das pessoas membros daquela comunidade a respeito do espaço religioso e da religião. Esta coleta de dados realizou-se, por um lado, através da observação participativa das reuniões de estudo e dos rituais e festas que eram efetuadas pelos membros do terreiro e, por outro, através da realização de entrevistas grupais e individuais não estruturadas, onde foram criadas condições para que as pessoas expusessem suas histórias de vida, dando ênfase a pontos que evidenciassem aspectos relativos à forma como vivenciavam a sua religião.

Nesta etapa da pesquisa, meus objetivos foram os de identificar como as pessoas se percebiam enquanto membros ativos num terreiro de Candomblé, conhecer suas experiências relativas à prática religiosa, compreender a interferência de sua religião em relação aos processos de socialização pelos quais passaram em suas histórias de vida e, finalmente, entrar em contato com a história familiar, buscando identificar a frequência de prática de religiões de matrizes africanas nas diversas gerações familiares.

Observação participante no Ilê Alábàáláse

O terreiro localiza-se no Estado do Rio de Janeiro, no município do Rio de Janeiro no bairro denominado Quintino Bocaiúva. É tombado pelo Patrimônio Histórico Nacional porque o prédio onde ele se situa foi berço de Quintino Bocaiúva³⁹.

Na fase da observação participativa neste terreiro, participei de reuniões de estudo e de atos e festas religiosas. O primeiro evento foi uma reunião de estudo que ocorreu em setembro de 2001, com a presença de membros de outros terreiros, cujo objetivo foi o de dar ciência e orientações sobre um projeto de pesquisa que seria desenvolvida sobre o patrocínio da Fundação Palmares⁴⁰, objetivando o mapeamento das casas de candomblé e umbanda existentes no Brasil.

Em dezembro de 2001 participei de reunião no Ilê Alábàáláse para comunicação da síntese no Seminário Internacional: Religiões Afro-Americanas e Diversidade Cultural que havia ocorrido no período de 19 a 21 de dezembro de 2001 no Rio de Janeiro, tendo a participação de representantes de vários pontos do país, como os estados da Bahia, Maranhão, Rio de Janeiro, São Paulo e Brasília, bem como representantes do exterior, como França, Haiti, México, Uruguai, Estados Unidos, Cuba, Angola, Costa do Marfim e Senegal.

Em março de 2002 participei de reunião no terreiro, por solicitação de seu conselho diretor, com a presença de yalorixás de outros barracões, a fim de transmitir a síntese do primeiro Seminário Nacional: Religiões Afro-Brasileiras e Saúde, que ocorreu no Rio de Janeiro nos dias 18 e 19 de março de 2002. Em todos estes eventos em que estive presente, foram produzidos relatórios que fazem parte dos anexos.

³⁹ *Quintino Bocaiúva. Político e jornalista fluminense (4/12/1836-11/6/1912). Quintino Antônio Ferreira de Sousa é um dos principais articuladores do movimento republicano.*

⁴⁰ *Fundação Palmares é uma entidade pública brasileira vinculada ao Ministério da Cultura, instituída pela Lei Federal nº 7.668, de 22 de agosto de 1988 e tem como missão os preceitos constitucionais de reforços à cidadania, à identidade, à ação e à memória dos segmentos étnicos dos grupos formadores da sociedade brasileira, além de fomentar o direito de acesso à cultura e à indispensável ação do Estado na preservação das manifestações afro-brasileiras. Disponível em: <http://www.palmares.gov.br/>.*

Quanto à observação participativa nos atos religiosos, além da participação que tive nas festas de Exu, em maio de 2000, e de Olubajé, em agosto de 2000, antecedendo minha atuação efetiva como pesquisadora no terreiro, em 15/06/2002, participei da festa de saída de um filho-de-santo. Havia duas pessoas (filhos de santo) se preparando para receber a cuia (símbolo de passagem para a função de yalorixá ou babalorixá) no terreiro e, na condição de pesquisadora, fui autorizada a observar e participar da preparação deste evento.

Permaneci em visitas ao terreiro, nos eventos já destacados e em outros momentos de atividades internas, realizando observação participativa em mais nove visitas, de setembro de 2000 até setembro de 2002. Ao final deste período foi oficializada a minha saída através de uma carta de despedida direcionada à yalorixá e a todos com quem tive contato no terreiro. Esta carta se encontra em sua íntegra no anexo.

Observação participante no Ilê Obá Mi Kossomi

Este terreiro localiza-se também no Estado do Rio de Janeiro, porém no município de Belford Roxo, região populosa e com sérios problemas de infraestrutura da Baixada Fluminense. A hierarquia é composta pela yalorixá D. Jodi, uma yakekerê, três ogãs e uma ekedi. Há cerca de seis yaôs, entre homens e mulheres, além dos participantes esporádicos em dias festivos.

Também neste terreiro observamos o predomínio do sexo feminino, tanto ocupando posição da hierarquia (4 mulheres e 3 homens) quanto em número de yaôs. A faixa etária também variou bastante, havendo desde pessoas muito jovens e crianças, até idosos.

Em função do tempo menor que pude utilizar para permanecer neste terreiro, pelas razões que já expus, não tive nele o mesmo grau de envolvimento com a sua rotina, tal como ocorreu com o trabalho de pesquisa no primeiro terreiro. Entretanto, o contato próximo com a yalorixá e a participação ativa em eventos internos não festivos do terreiro, tais como jogos de búzios, limpeza da casa dos orixás e observação do preparo e organização de material para ebó⁴¹, que ocorreram nos 3

⁴¹ *Ebó. Oferenda, sacrifício dedicado ao Orixá; despacho. (Barreto 2009).*

dias em que visitei o terreiro, ofereceu material bastante rico para aprofundar minha compreensão sobre as particularidades da religião.

Entrevistas não estruturadas no Ilê Alábàáláse

A hierarquia do terreiro é composta pela yalorixá D. Zeni, duas yakekerês, três ekedes, duas ebomis⁴² e quatro ogãs⁴³. Conta, como participantes assíduos, oito filhos de santo ou yaôs e participantes menos assíduos, cuja presença ocorria apenas em dias de festividades ou como clientes do terreiro, nas atividades de consultas e jogo de búzios⁴⁴ com a yalorixá e não se repetia em atividades subsequentes.

O grupo pesquisado neste terreiro apresentou diversidade quanto ao sexo, mas observamos a predominância do elemento feminino (dos onze membros da hierarquia, sete eram mulheres e quatro eram homens). A faixa etária foi variada e

⁴² *Ebomi. Ebomin. egbomi, ebonme ou ebome refere-se à pessoa do Candomblé que já cumpriu o período de iniciação (Iaô) na feitura de santo, já tendo feito a obrigação de sete anos "odu ejé". Essa denominação é dada tanto as pessoas que receberam o cargo oyê, tornando-se uma iyalorixá ou Babalorixá que irão abrir um novo ile axé, como as que não receberam esse cargo e continuarão na casa onde foram iniciados ou em outro ile axé, sem ser iyalorixá ou babalorixá. Nome dado a quem já cumpriu todas as obrigações, os irmãos mais velhos. (Barreto, 2009)*

⁴³ *Ogã ou Ogan. Espécie de protetor ou responsável civil pelo terreiro. (Barreto, 2009). é o nome genérico para diversas funções masculinas dentro de uma casa de Candomblé. É o sacerdote escolhido pelo orixá para estar lúcido durante todos os trabalhos. Ele não entra em transe, mas mesmo assim não deixa de ter a intuição espiritual. Os atabaques do candomblé só podem ser tocados pelo Alagbê (nação Ketu), Xicarangoma (nações Angola e Congo) e Runtó (nação Jeje) que é o responsável pelo Rum (o atabaque maior), e pelos ogans nos atabaques menores sob o seu comando, é o Alagbê que começa o toque e é através do seu desempenho no Rum que o Orixá vai executar sua coreografia, de caça, de guerra, sempre acompanhando o floreio do Rum. O Rum é que comanda o Rumpi e o Lê. Os atabaques são chamados de Ilú na nação Ketu, e Ngoma na nação Angola, mas todas as naçõ adotaram esses nomes Rum, Rumpi e Le para os atabaques, apesar de ser denominação Jeje. (Cacciatore, 1977)*

⁴⁴ *Ekeki. Posto hierárquico feminino que corresponde ao ogã/zeladora dos orixás. Ekeki, Ajoie e Makota nomes dados de acordo com a nação do candomblé, é um cargo feminino de grande valor, escolhida e confirmada pelo Orixá do Terreiro de candomblé (não entram em transe). Dentre os cargos femininos na hierarquia do candomblé no Brasil, o mais conhecido é da Ekeki, como os ogans, elas não são possuídas por seu orixá de cabeça, ou seja não entram em transe, pois necessitam estar acordadas para atender as necessidades dos Orixás, Voduns ou Inkices para os quais foram devidamente preparadas para servir. A ekeki na maioria das casas também é chamada de mãe, exerce a função de dama de honra do Orixá regente da casa. É dela a função de zelar, acompanhar, dançar, cuidar das roupas e apetrechos do Orixá da casa, além dos demais Orixás, dos filhos e até mesmo dos visitantes. É uma espécie de "camareira" que atua sempre ao lado do Orixá e que também cuida dos objetos pessoais do babalorixá ou iyalorixá. O cargo de ekeki é muito importante, pois será ela a condutora dos Orixás incorporados no Egbê (barracão ou sala de festividades) e dela é a responsabilidade de recolhê-los e "desvirá-los", observando as condições físicas daqueles que "desviraram". Para se tornar uma ekeki, ela primeiramente é apresentada e não suspensa como o Ogan, e logo depois será confirmada, com as obrigações de Roncó... (Cacciatore, 1977)*

observamos a participação desde crianças até idosos, alguns como visitantes e outros já iniciados, inclusive crianças, com participação assídua.

Conseguimos contacto direto com membros da hierarquia e com uma *yaô*, através da realização de entrevistas individuais, no modelo não estruturado. As entrevistas foram realizadas com a *yalorixá* D Zeni, com os *ogãs* Astrogildo e Vinícius, com a *yakekerê*⁴⁵ Cristina, com a *ekedi* de Oxalá D. Glória, com a *ekedi* de Omolu⁴⁶ Lucia e com *yaô* Isa. , perfazendo um total de seis pessoas entrevistadas. As entrevistas aconteceram nas dependências do terreiro, em alguns momentos de modo informal, enquanto tarefas estavam sendo realizadas e, em outros momentos as pessoas se sentavam para falar especialmente sobre algum tópico perguntado. Nestas entrevistas, ensejamos a coleta de dados sobre a interação destas pessoas com a prática religiosa, bem como as suas motivações para a iniciação e participação na religião, através da escuta das histórias de vida.

Entrevistas não estruturadas no Ilê Obá Mi Kossomi

O contacto direto para realização de entrevistas não estruturadas neste terreiro se deu com a *yalorixá* D Jodi, com as *yaôs* Isa e Raiane e com a *ekedi* Crislaine. Todos os relatos foram colhidos em entrevistas coletivas, com estas 4 pessoas reunidas no mesmo horário e local e nestes contatos foi possível obter importantes informações acerca das particularidades e do funcionamento de um terreiro de *candomblé*. Fiquei ciente das funções de significação na hierarquia do terreiro, tais como o *ogã* mais antigo , Jorge; (56 anos), a *ekedi* Auxiliadora (48 anos), a primeira *yakekerê* , Amelinha (61 anos), que tem atuação muito forte junto à *yalorixá*, principalmente em eventos fora do terreiro, como *ebós* de misericórdia , saídas às praias, cachoeiras, rios, igrejas e matas.

⁴⁵ *Yakekerê. Iakekerê. Mãe pequena; eventual substituta da yalorixá. (Barreto, 2009)*

⁴⁶ *Omolu. Omolu, Obaluaê, Xapanã: o orixá, adivindade das doenças, o velho; Azoami ou Sakpata (jêje); Kincongô (em bantu). (Barreto, 2009). Omolu, na África, é considerado junto à sua mãe Nanã, o Orixá da morte. Se não é aquele que faz a transição do espírito que desencarnou, é o responsável pela morte dos enfermos. Em época de várias mortes com a variola, foi responsabilizado pela morte de milhões de pessoas, sendo conhecido como o Orixá da variola. Mas assim como Omolu pode trazer a doença, ele também a leva. Os devotos lhe atribuem curas milagrosas, realizando oferendas de pipocas, o *deburu* ou *doburu*, em sua homenagem ou jogando-as sobre o doente como descarrego. . (Cacciatore, 1977)*

Destaque-se que maioria dos membros da hierarquia deste terreiro são familiares entre si. Além destas pessoas citadas com funções especiais, havia outras que freqüentavam as festas; algumas, representando outros terreiros, participavam da roda, dançando e cantando e ajudando a abrilhantar o eventos.

Observei que neste terreiro não haviam propostas de ações sociais, tal como observei no primeiro terreiro. As ações que se voltavam para a comunidade localizada no entorno do terreiro eram mais relacionadas para questões de cura ou de busca de bem estar para pessoas da família ou amigos individuais dos próprios participantes.

Segunda fase da pesquisa de campo: Entrevistas semi-estruturadas com yalorixás e babalorixás de outros terreiros de Candomblé

Além dos dois terreiros, onde a minha atuação enquanto pesquisadora se deu de forma intensamente participativa, porém pouco estruturada, numa postura muito mais observadora e menos inquiridora, senti necessidade de obter, de líderes da religião, informações mais detalhadas sobre as suas particularidades. Assim, nesta segunda fase da pesquisa, foram realizadas entrevistas com 4 yalorixás e 2 babalorixás de forma individualizada e, em sua maioria realizadas fora do espaço do terreiro destes líderes. Estes chefes religiosos tinham seus terreiros situados todos no Estado do Rio de Janeiro, e localizados em diversos municípios da Baixada Fluminense. A quase totalidade dos líderes entrevistados pertencem a terreiros de candomblé, entretanto foi incluída uma yalorixá de umbanda. O quadro a seguir é representativo das principais informações a respeito de cada um destes líderes religiosos.

Líder religioso / Idade	Terreiro	Localidade	Período	Nº de dias de visita	Duração da entrevista (horas)
Yalorixá Mãe Torody de Ogum / 52 anos	Ilê Ásá Ala Koro Wo	São João de Meriti – RJ	Julho /2007	01	02
Mameto Katendê Arlene /53 anos	Ilê Nzo Monaleuci N'gunzo de N'zambi	Nova Iguaçu – RJ	Julho / 2007	01	02
Babalorixá Élson / 32 anos	Ilê Axé Efon Ode Iboalam	Nova Iguaçu – RJ	Agosto/2007	01	02
Babalorixá Jorge / 50 anos	Abassa Lumyjacarê Junsara	Nilópolis – RJ	Agosto/2007	01	02
Yalorixá Mãe Beata / 74 anos	Ilê Omi Arô	Nova Iguaçu – RJ	Agosto/2007	01	02
Yalorixá Rosana / 55 anos	Cabana de Caridade de Oxossi	Nilópolis – RJ	Fevereiro/2008	01	02

Nesta fase da pesquisa, inicialmente se deu coleta de dados identificatórios e perguntas objetivas a respeito de características do terreiro de origem de cada entrevistado e da forma como cada um vivencia a religião (modelo em anexo). Em um segundo momento, partimos para o modelo de entrevista semi-estruturada, em que buscamos criar condições para que estes líderes se expusessem de forma mais livre e eles foram liberados a falar livremente do que lhes aprouvessem sobre a sua vivência da religião.

Esta fase da pesquisa transcorreu no período de julho de 2007 a fevereiro de 2008 e nela tivemos os mesmos objetivos definidos para a primeira fase. O produto destas entrevistas, do mesmo modo que a experiência no interior dos terreiros durante a primeira fase da pesquisa, foi rico em aprendizado e contribuiu para uma compreensão mais profunda da religião.

De forma mais sistematizada, a duas fases da pesquisa de campo se configuraram como se segue.

Primeira fase: Observação participante e realização de entrevistas não estruturadas nos terreiros Ilê Obá Mi Kossomi e no Ilê Alábàáláse. No terreiro Ilê Alábàáláse, esta fase se subdividiu em um período de sensibilização da comunidade para os objetivos da pesquisa, que se deu no período de junho a agosto de 2000. E no período da pesquisa propriamente dito, quando ocorreu a coleta de dados, através da observação participante nas atividades da rotina do terreiro e encontros de estudo e a realização de entrevistas não estruturadas com os membros da hierarquia e membros assíduos da comunidade terreiro, durante o período de setembro de 2000 a setembro de 2002. No terreiro Ilê Obá Mi Kossomi, não houve este período longo de sensibilização, pelos motivos que já expomos e o período de coleta de dados se deu em três visitas durante o mês de julho de 2004.

Segunda fase: Entrevistas estruturadas e semi-estruturadas com 6 líderes religiosos no período de julho de 2007 a fevereiro de 2008.

Obtive de todos os entrevistados na segunda fase da pesquisa e das yalorixás líderes dos dois terreiros, onde atuei na primeira fase, autorização por escrito para que todo o conteúdo das entrevistas, bem como seus nomes e os nomes dos terreiros fossem divulgados nesta pesquisa. O modelo do termo de autorização se encontra no anexo e os termos assinados se encontram arquivados para eventual consulta.

Características dos entrevistados e dos terreiros – A hierarquia

A pesquisa realizada no Estado do Rio de Janeiro envolvendo, na primeira fase, a observação participante nos dois terreiros de Candomblé localizados nos municípios do Rio de Janeiro e de Belford Roxo, permitiu-me contato direto com estes terreiros. As entrevistas com os 6 chefes religiosos, durante a segunda fase da pesquisa, apesar de eu não ter visitado os seus respectivos terreiros, me propiciou contato indireto com os mesmos, na medida em que os entrevistados narravam em seus depoimentos, a forma como estes funcionavam. Desta forma, na segunda fase da pesquisa fui apresentada a outros 5 terreiros de candomblé e a um terreiro de Umbanda de forma indireta localizados, conforme vimos em outros 3 municípios do Estado do Rio de Janeiro: Mesquita, Nova Iguaçu e Nilópolis. Assim, seja por contato direto ou indireto, este trabalho de pesquisa se baseou na análise de dados provenientes do contato com 8 terreiros, sendo 7 terreiros de candomblé e um terreiro de umbanda.

Quanto às nações, os 7 terreiros de Candomblé distribuíram-se entre 7 terreiros da nação keto e 1 terreiro da nação angola. Independente da nação, todos os terreiros obedeciam a uma organização hierárquica similar de forma piramidal, onde a base é composta pelos filhos e filhas de santo, que são os participantes mais jovens na prática da religião, chamados de *yaôs*. Os *yaôs* com maior tempo de vivência na religião são chamados *yaôs ebomis*, hierarquicamente superiores aos *yaôs*.

O ápice da pirâmide é ocupado pelos chefes religiosos - *yalorixás* ou mães de santo e *babalorixás* ou pais de santo - responsáveis pela direção da função do terreiro. No centro da pirâmide dispõem-se várias cargos com atribuições e responsabilidades hierarquicamente definidas na estrutura do terreiro.

Yakekerês são as mães pequenas e pais pequenos, hierarquicamente inferiores à *yaloarixá* e ao *babalorixá*, porém com função de auxiliá-los e substituí-los nas atividades e rituais do terreiro.

O cargo de ogã é ocupado, estritamente, por participantes do sexo masculino. Eles são responsáveis pela condução dos instrumentos de percussão (toque dos atabaques) .É atribuição destes, ainda, a introdução e condução dos cantos (pontos) que devem ser entoados durante os rituais e funções religiosas, acompanhando a chegada, permanência e saída dos orixás.

Ekeki é cargo frequentemente desempenhado por participantes do sexo feminino e tem a função de auxiliar nas intercorrências durante a presença dos orixás, incorporados nos participantes (quedas, acidentes, etc.), além de desempenhar também atividades administrativas e de organização do funcionamento do terreiro.

As atividades dos terreiros incluem os dias de função de rotina, em que ocorrem os rituais religiosos com a presença de participantes, que ocupam cargos no terreiro, podendo contar ainda com a presença de colaboradores iniciados ou não e com visitantes. Ocorrem ainda as festas para os orixás, cerimônias de iniciação de novos filhos de santo (as saídas de yaôs) e cerimônias de graduação dos já iniciados para ocupar cargos superiores na hierarquia (yaôs ebomis, ekedes, yakekers).

Como atividade interna, os babalorixás e yalorixás são responsáveis, ainda pela execução de consultas (os jogos de búzios e adivinhações), além de aconselhamentos a quem os procura, fora dos dias habituais de função, em busca de alívio para suas inquietações de ordem espiritual, relacional, de saúde ou de consecução de metas sociais.

Além destas atividades internas do terreiro, os participantes podem ainda sair para realizar rituais em locais mais distantes, basicamente locais onde é possível maior contato com elementos da natureza – florestas, praias, fontes, riachos e cachoeiras, uma vez que estes elementos, apesar de fundamentais na realização de alguns rituais e na concretização de assentamentos⁴⁷ são cada vez menos presentes nos locais onde os terreiros se situam, devido à urbanização crescente.

⁴⁷ *Assentamentos. Igba orixa, ibá orixa ou simplesmente ibá é o nome dos assentamentos sagrados dos orixás na cultura nago vodun, onde são colocados apetrechos e fetiches inerente a cada um deles na feitura de*

A seguir, no próximo capítulo, estas experiências de contato com os terreiros de Candomblé e seus participantes, bem como com os líderes religiosos do Candomblé e da umbanda serão melhor sistematizadas nos seus aspectos relevantes para os objetivos deste trabalho.

santo. Ao lado de cada um dos igbas encontramos talhas, quartinhas e quartiões, que devem conter o líquido mais precioso da vida chamado pelo povo do santo de omin (água). Cada igba orixa é uma representação material e pessoal, simbolizando a captação de energia oriundo da natureza, ligado aos orixás correspondentes e sempre emanando energias para seus adeptos e crentes. . (Cacciatore, 1977)

CAPÍTULO 7

PARTICIPAÇÃO E VIVÊNCIA NO ESPAÇO TERREIRO DE CANDOMBLÉ - A CONTRIBUIÇÃO PARA A ESTRUTURAÇÃO DA IDENTIDADE ÉTNICA E PESSOAL DO NEGRO BRASILEIRO

Neste capítulo, explicitaremos a análise do conteúdo que pudemos coletar dos depoimentos dos participantes dos terreiros Ilê Alabaalase e do Ilê Oba Mi Kossomi, bem como dos yalorixás e babalorixás entrevistados individualmente. Este conteúdo mereceu destaques, que serão explicitados, nos momentos em que o dizer textual dos entrevistados contribuiu para exemplificar as reflexões que vimos desenvolvendo nos capítulos anteriores deste trabalho.

Apesar de termos como objetivo central a discussão do papel fundamental desempenhado pela religião de matriz africana na formação da identidade étnica e cultural do povo negro, apesar de todas as interdições que sofreu e sofre na diáspora brasileira, outros aspectos também chamaram a atenção no decorrer das entrevistas e nos ajudaram a melhor compreender a questão da identidade religiosa associada à identidade racial. Desta forma, discutir questões sobre gênero, reconhecimento social, motivação, resistência e atuação política no contexto do candomblé e na cosmovisão de seus participantes, serão abordados neste capítulo contextualizados pelos momentos mais elucidativos das suas entrevistas.

**A motivação para a iniciação – A necessidade de participação
como principal incentivo.**

Percebemos nos depoimentos que a motivação para a iniciação no candomblé se concentrou, para a maioria, no reconhecimento da importância da

religião e na busca de satisfazer a necessidades de participação, colaboração, conhecimento, identificação e pertença com a religião. Incentivos internos, portanto, sob a forma de satisfação destas necessidades foi o fator preponderante que apareceu no relato de 20 dos 26 participantes, incluindo yalorixás e babalorixás. As motivações que dependeram de incentivos externos, tais como a necessidade de manter uma herança familiar, a busca de cura para doença pessoal ou familiar e a necessidade de acompanhar familiares ou amigos apareceram em 16 dos 26 entrevistados. Assim, o fator individual sob a forma de incentivos internos foi mais valorizado pelo grupo pesquisado, parecendo se constituir em uma resposta da subjetividade da pessoa e uma identificação que independeu dos incentivos externos.

Conceito básico da psicologia, a palavra motivação cujo radical é de origem latina, significa o que se move, o que incita a ação. Motivação refere-se a forças internas do organismo que determinam sua atividade enquanto incentivos referem-se ao estímulo externo que incita o organismo. (Wolff, 1969)

Segundo Wolff (op. cit.), historicamente, o conceito predominante de motivação é o impulso, proposto por Robert S. Woodworth em 1918, definido como uma dotação geral de energia. A lógica da teoria do impulso, foi, por sua vez, grandemente desenvolvida pelo conceito de homeostase de Walter B. Cannon em 1932 aplicado às teorias da aprendizagem por Clark Hull em 1943. Para Wolff, a motivação é a grande força que unifica as diferentes manifestações da atividade psicológica; engloba a força unificadora nos processos mentais e a força unificadora nos processos emocionais. A evolução do conceito entende, assim, a motivação como sendo o complexo de fatores intrínsecos e extrínsecos (instintos, necessidades, impulsos, apetências, homeostase, libido e outras variáveis) que determinam a atividade persistente e dirigida para uma finalidade ou uma recompensa, situa o comportamento que a ela conduz e que adotará uma destas formas: comportamento pessoal (orgânico, emocional, sexual, compensatório) ou comportamento social (realização, filiação, aprendizagem).

Adler (1956; apud Kaplan & Sadock, 1984) foi o primeiro teórico a descrever o funcionamento psicológico do homem como o produto combinado de fatores

orgânicos e impulsos psicológicos com finalidade dirigida. Para ele, indivíduo e seu comportamento resultam de uma associação dinâmica de processos psicológicos, somáticos e sociais. É necessário que o indivíduo possa se sentir único e esse senso de unidade e continuidade é a base para o sentido de identidade, auto-estima e aceitação própria. Dessa psicologia individual de Adler advém o conceito unificado de motivação, segundo a qual, o desamparo que a criança experimenta nos primeiros anos de vida que dá origem a sentimentos de inferioridade profundos, que substituem a motivação por uma luta compensatória pela superioridade. Conseqüentemente, a força propulsora de toda atividade humana é a luta pela superioridade, perfeição e unidade. Este autor introduziu o termo “complexo de inferioridade” que expressa a idéia de que todos nascem com um sentimento de inferioridade derivado de deficiências orgânicas ou psicológicas, reais ou fantasiosas. O objetivo de vida do indivíduo é determinado pela sua força criativa: expressão peculiar de sua teoria. O tipo específico de superioridade que o indivíduo almeja e os métodos que adota para este fim, derivam de circunstâncias particulares de vida, especialmente sua herança biológica e seu meio de origem. (Adler, 1956; apud Kaplan & Sadock, 1984).

A narrativa dos babalorixás e yalorixás e dos participantes dos terreiros Ilê Obá Mi Kossomi e o Ilê Alábàáláse nas entrevistas e na observação participativa, ao falarem de suas motivações para a iniciação na religião, foi perpassada por uma forte emoção que deu um tom especial àquele momento. Era como se eles, durante a narrativa, estivessem revivendo a experiência de sua iniciação.

A motivação para a iniciação na religião, para a maioria dos entrevistados se concentrou no reconhecimento da importância da religião, na necessidade de participação e conhecimento e na identificação pessoal com a religião, suplantando as motivações que podem ser consideradas de caráter externo ao indivíduo. A visão de que participar da religião como membro ativo funcionaria como forma de alcançar uma auto-valorização (reconhecimento) também estiveram presentes como fatores motivadores para a iniciação na religião. Este último aspecto – a busca da auto-valorização ou do reconhecimento, pareceu-nos constituir-se em fator motivador para a permanência daquelas pessoas na religião.

Na fala do babalorixá Jorge (50 anos), ao expor sua motivação para início na religião, também pudemos perceber, a necessidade de participação como principal fator motivador de sua inserção na religião, pois no seu discurso apareceu de forma preponderante a necessidade de fazer parte de um grupo.

É, mas ou menos assim. Por exemplo: a gente fala assim: *“Vou à festa, na casa de um pai- de- santo qualquer.”* Ah, mas é keto ou é Gêge outro é Angola, ou... entendeu? É assim, Keto, Gêge, Angola e cada uma tem seus fundamentos assim, coisas de nomes assim. Aí, na casa que você gosta, você vai e fica. [...] Visita, aí escolhe e fica, ou tem um amigo lá: *“Ah, vamos fazer uma obrigação.”* Como esse... Eu na casa desse meu pai –de- santo, eu conheci foi um filho- de- santo de lá, que era o Marco, de Iansã. Aí o Marco se encontrou comigo na rua: *“Ah, vamos lá na casa do meu pai- de -santo.”* Aí cheguei lá, o conheci, já gostei, fiquei e ... aí pronto. Todos demoraram pra raspar, eu raspei santo em menos de 6 meses dentro da casa. Porque minha mãe já estava querendo que eu fizesse mesmo, eu já estava quase certo de fazer tudo.

Pudemos perceber, ainda, como fator motivador para o início na religião, principalmente na fala de alguns chefes religiosos, a percepção de que, através da prática da religião, estariam incluídos em um contexto grupal em que se tornariam valorizados.

A entrevista com o babalorixá Elson (32 anos) foi ilustrativa deste aspecto.

O primeiro contato que eu tive com a religiosidade de matriz afro-brasileira, foi aos meus sete meses de idade, porque foi na época que minha mãe foi iniciada. Minha mãe era uma Yalorixá, ela foi iniciada na época em que eu tinha sete meses. Então, eu fui para aquilo que chamamos de esteira...fui para o roncó junto com ela, porque na época eu estava mamando ainda. Então, de uma certa forma, espiritualmente, isso também contou pra mim em termos iniciais. Mas em termos de experiências, em termos de já herdando uma energia de uma certa forma. Tanto é, que dos cinco filhos dela, eu sou o herdeiro espiritual nesse caminho. Eu tenho a função de dar continuidade as atividades terreiras. Até em função dessa iniciação, meio que em conjunto da minha co-iniciação junto com ela, e aí eu

trilhei um caminho bastante diverso. [...] Quando eu comecei a perceber a minha mediunidade, comecei a buscar um caminho religioso pra mim e a minha mãe sempre me orientou assim: *“Meu filho, vai aonde você quiser, vai aonde teu coração pedir, porque religião, religiosidade de uma forma geral tem que ser espontâneo e tem que ser uma experiência é... muito individual de cada um.”* Por volta de 1996,1997, eu resolvi me iniciar no Candomblé. [...] No ano de 2000 eu fui raspado do Orixá.

No modelo de reconhecimento de Fraser, denominado “modelo de status”, o que requer reconhecimento, não é a identidade específica de um grupo, mas o status dos indivíduos membros do grupo como parceiros da interação social. Neste sentido, este reconhecimento também pode ser compreendido como valorização e, desta forma a fala do babalorixá Elson serve para demonstrar o quanto que a inserção naquele grupo religioso – o candomblé – significou não só a iniciação em uma religião, simplesmente, mas o compartilhar de todo um legado cultural daquele grupo , o grupo negro.

A fala da yalorixá Mãe Beata (74 anos) serve para corroborar esta reflexão:

Então, isso aqui é um pedaço sagrado, é um pedaço da África, que eu tenho orgulho de dizer... eu moro num lugar que todas as crianças me chamam de avó. Adulto: *“_Oh, mãe Beata”* O dia que eu não vou no portão, passo três ou quatro dias, o evangélico, o padre daqui da igreja é meu amigo. Eu não tenho santo da igreja aqui, mas no número 40, na minha casa, eu tenho Noé pelo lado sincrético [...] vem da cultura.

O sentimento de pertença e o status que sua participação como membro e líder de candomblé explicitados na fala desta yalorixá demonstram que a busca pelo reconhecimento se constituiu em principal fator motivador para a inserção e permanência na prática da religião.

Por outro lado, a questão da herança familiar e a necessidade de cumprimento de uma tradição familiar, apareceu como fator motivador para a iniciação de uma minoria dos entrevistados. Este incentivo, pela sua frequência,

apesar de em número menor que a necessidade de participação, merece destaque.

A fala da Yalorixá Mãe Torody (52 anos) ilustra este último aspecto:

Não é uma motivação, é uma coisa de raiz . A minha família eu já encontrei quando nasci. (...) Quando eu nasci, teve uma outra festa, minha mãe parece que estava brigada com meu pai, estavam meio afastados, e eles se reencontraram nessa festa, onde, é, a primeira manifestação que eu teria esse caminho, foi ali, dizem que eu comecei... era um bebê, tinha dois meses, e que eu gritava muito, muito, muito, e como era no Pantanal, pensaram que fossem mosquitos. Viram fraldas, tiraram a roupa toda, e eu continuei gritando, gritando, gritando, minha mãe já entrou em pânico. A única filha, só teve essa filha...Então a Yalorixá e Xangozinho do Estácio, que , são do Engenho Velho, se levantou e me pegou, e quando o primeiro santo rodou e deu Moruncó, eu me calei, e ela disse assim: - 'Esta menina é de Ogum, todo tempo que iniciarem ela, inicie esse Orixá, não troque ela de Ogum, pra lemanjá'. Então eu acho que assim é que começou, essa introdução, por que eu já me iniciei já mocinha, meu primeiro Ori, eu deveria de ter, é... uns dez anos, depois com quatorze tomei outro, logo, me iniciei, é, mais já, freqüentando Salvador, quando era Abiãn, na casa da mãe de santo de minha mãe. Minha mãe era iniciada, ela era lalorixá, minha tia era yalorixá, tias, a família, era do santo, então eu nasci e me criei, dentro da religião.

Na fala desta yalorixá destacamos a forte participação da herança familiar como fator motivador para a iniciação na religião, já que, para esta yalorixá, o seu motivo se constituiu em algo ligado às raízes da família.

Outra yalorixá entrevistada - Mãe Beata (74 anos) - também expôs sua motivação para início na religião e em sua fala também observamos a preponderância deste fator, voltado para o cumprimento de uma herança familiar.

Nasci na encruzilhada, a encruzilhada não é nada mais, nada menos do que o domínio de Exu. [...] Antes de Obatalá, nós

reverenciamos, Obatalá é Oxalá, reverenciamos Exu, para que tudo fique harmonizado. [...] A minha iniciação é iniciação abí, uma iniciação do nascer. [...] Abí é nascer. Na hora ao qual a minha mãe, ali saiu do rio, abriu, quebrou, a bolsa, ela saiu correndo apertando a perna para eu não morrer afogada, porque eu estava nascendo ali, que ela estava pescando, chegou na encruzilhada ela não pode mais, e eu saí. Porque era aquele momento, é pra você ver, como nossos Orixás, a nossa religião, a hora. [...] Eu já me iniciei com 20 e poucos anos... mas eu... levei quase 17 anos de Abiã. Abiã é uma pessoa que vive dentro da religião, pois ela não é iniciada, mas eu já tinha dado não sei quantos... Obis com a água, já tinha dado Borí, eu já tinha lavado a cabeça, eu já tinha lavado conta, tudo isso... eu fui criada ali dentro, a vivência. [...] Comecei uma prática porque quem me amparou, na hora que eu estava nascendo, foi uma senhora de Oxalá, a maior parteira do lugar [...] e eu nasci em uma área, no Recôncavo baiano, que era dos escravos.

Vimos, assim através da fala destas duas yalorixás um fator externo representado pela preponderância da herança familiar como motivador para a iniciação na religião. Entretanto, o fator individual foi o que mereceu mais destaque nos depoimentos tanto dos chefes religiosos, quanto dos participantes dos terreiros pesquisados, sendo uma resposta baseada na subjetividade e na identificação pessoal.

A experiência relatada pela Mameto Katendê Arlene (53 anos), ajuda a ilustrar a atuação de um incentivo externo que foi a necessidade de acompanhar amigos já iniciados, como motivador para que ela também se iniciasse na religião.

É na iniciação, é até assim... foi bem diferente da minha criação. Por que eu fui criada, em colégio de freira, eu fui religiosa, da religião católica. Até os meus dezesseis anos. Cheguei até a ser noviça. Que eu sempre segui o catolicismo, fui batizada, crismada... fiz primeira comunhão, fiz tudo, tudo [...]. Até meus quinze anos [...] Eu morava no Sul, que eu sou gaúcha e meu pai resolveu vir para o Rio, e eu tinha sempre muitas dores de cabeça, alguma coisa assim, que me incomodava muito, e... por um acaso, eu fui, numa casa de Candomblé, na qual eu fiz o meu primeiro trabalho. Na época eu não sabia nem do que se tratava, que seria uma limpeza, e um Ori. Que a

gente da Angola chama de Maqueço. [...] Depois saí, nunca mais voltei na casa, não queria saber, por que eu tinha o meu segmento religioso, que era a religião católica. Na qual, eu até pretendia ser freira, e tudo, então eu não queria saber, da religião afro. E... um dia por um acaso, por eu ser muito amiga da pessoa que depois veio ser minha zeladora, a filha dela que também era menina que como eu, com 15 anos ou 16 anos, me convidou: “_ Ah, vamos lá, vamos lá em casa, que vai ter uma festividade lá, e é muito engraçado, a gente vai brincar muito, a gente vai rir muito.” [...] Aí nesse momento, eu fui, estava lá, sentadinha lá, brincando. Rindo dos outros, até achando graça de tudo que estava acontecendo ali. [...] Eu nunca havia incorporado nenhuma (entidade), nem conhecia, nem sabia que existia isso. Aí a minha entidade me pegou, e saiu rolando, rodando, me rolou no chão, e eu caí, depois levantei e até que realmente eu fiquei inconsciente, e só acordei no dia seguinte e estou nessa religião há 35 anos. [...] E aí então que foi a minha iniciação

Também na entrevista com a yalorixá Rosana (55 anos), a única mãe de santo de um terreiro de Umbanda que entrevistamos, percebemos a forte presença de fatores individuais não relacionados a herança familiar motivando a iniciação na religião.

[...]Posso afirmar que é por amor. Tudo o que eu faço lá dentro é por amor e por me sentir bem, muito bem [...] E minha avó era rezadeira e eu vivia olhando ela rezar as pessoas e eu pensava:”.queria ser igual a ela.” Rezar e só com a reza, ela não acendia vela, não acendia nada, ela conseguia fazer com que as pessoas melhorassem, resolvessem muitos problemas. Então eu achava aquilo muito interessante e de repente foi por aí. [...] Aí eu achava aquilo tudo muito bonito, muito lindo, e passando um monte de tempo eu só ia assim uma vez por ano lá para ver aquela festa aquela coisa e comecei a me sentir mal na assistência e ia para casa e passava. Determinado tempo depois eu comecei a me sentir mal em casa, não tinha canção nenhuma, não tinha ponto nenhum e os guias começavam a chegar. Então, a gente não pode ficar recebendo um orixá assim de uma hora para outra, que a gente acaba se enfraquecendo e pode até enlouquecer. Então, minha avó por conhecer e estar sempre indo ali numa cartomante, num e outro lugar fazendo as rezas dela, me levou para esse terreiro de candomblé aonde eu fui

iniciada. [...] Só que eu fui iniciada no candomblé, fiquei durante sete anos, peguei meu Decá na Angola. [...] Uma mãe de santo veio, fez minha obrigação na minha casa, e fomos pra umbanda.

No relato da yalorixá Zeni (63 anos) observa-se a influência de outro incentivo externo para a iniciação na religião, que foi a busca de cura para doença pessoal. Ela pertencia à religião protestante de uma corrente bastante rígida e exercia a atividade profissional como técnica de enfermagem, atuando em rede hospitalar. Começou a apresentar problemas de saúde e havia grande dificuldade para que os médicos apresentassem um diagnóstico. Neste período, teve um episódio de transe durante o culto da igreja protestante que freqüentava, e por isso não foi mais aceita como membro da igreja. A família preocupava-se porque os transe se avolumavam e prejudicavam seu trabalho e sua vida pessoal. Como não pode dar continuidade à sua prática religiosa de origem, onde esperava ser ajudada, procurou o babalorixá Catalumbe de Omolu, que começou a tratá-la. No decorrer do tratamento, ela foi melhorando e se iniciou na religião dos orixás, o Candomblé. Após transcorrer todos os passos da formação na vida de terreiro, se tornou orixá da casa – o Ilê Alábàáláse.

Neste mesmo terreiro, outros participantes relataram suas histórias e motivações para a iniciação e permanência na religião. A yaô Isa Mara (55 anos) vinha lidando com terreiros de candomblé desde a infância. O seu tempo como membro da religião era igual ou maior até do que das pessoas de mais idade. Ela participava, respeitava e até cumpria os preceitos determinados pelos orixás, mas, na verdade, professava a religião católica tendo passado mais de 10 anos na vida religiosa missionária. Relata que já havia tido ligações com a Umbanda, onde foi preparada aos 11 anos de idade por um tio, que era Tata⁴⁸ de umbanda, mas durante 21 anos manteve-se afastada daquele culto e neste período de afastamento teve participação ativa na religião católica, onde foi inclusive consagrada na vida religiosa missionária. Sua caminhada no candomblé, entretanto, iniciou-se devido a um problema de saúde bastante complexo e não tendo encontrado na medicina um diagnóstico favorável para um tratamento, foi convencida a ir no Ilê Alábàáláse, onde passou por um ebo de cura e onde permaneceu como membro ativo

⁴⁸

Tata.Babalorixá; sacerdote; pai de santo (banto). (Barreto, 2009)

desempenhando a função de yaô por 10 anos. Vemos, neste relato mais uma vez o incentivo da busca de cura para doença pessoal como fator motivador para a inserção e permanência no Candomblé.

Reconhecimento social

Minha avaliação da auto-estima dos participantes dos terreiros e dos chefes religiosos foi, em sua totalidade, considerada boa ou muito boa, baseado na observação da postura, comportamento e atitudes dos mesmos, onde ficou demonstrada a assunção da negritude de forma marcante. Isto pode ser observado no vestuário, utilizando elementos da cultura africana (acessórios, estampas, figurinos de roupas) e na maneira de tratar os traços físicos étnicos (cabelos, por exemplo) sem a tentativa de modificação para que assumissem características da etnia branca (cabelos não alisados). Observou-se que a religião dos orixás trouxe, para os participantes a elevação da auto-estima, quando são valorizados os traços ancestrais da etnia negra a partir do culto, da dança, dos cantos, da comida e dos mitos que remetem à cultura, à história, enfim, aos marcos identitários e à sabedoria do povo negro.

Auto estima pode ser entendida como valorização de si mesmo. O status em nível maior ou menor da auto-estima depende de como o indivíduo é percebido pelos grupos sociais dos quais participa: família, escola, espaços de lazer, espaço religioso e outros espaços de relação interpessoal. O desenvolvimento da auto-estima esta intimamente relacionado com o próprio desenvolvimento da personalidade, e, desta forma sofre importante influência do meio.

Na tipologia dos padrões de reconhecimento que constrói, Honnet afirma que, no âmbito das relações humanas, as formas de reconhecimento são amor e amizade; âmbito relação jurídicas são os direitos e, no âmbito da comunidade de valor é a solidariedade. Para cada uma dessas formas de reconhecimento haveria uma auto-relação prática: auto-confiança, auto-respeito e auto-estima. A violação ou impedimento

dessas relações sociais de reconhecimento traduz-se em formas de desrespeito, que correspondem respectivamente a maus tratos e violação; privação de direitos e exclusão; degradação e ofensa. Os componentes da personalidade violados por essas formas de desrespeito são, respectivamente, a integridade física, a integridade social e a dignidade da pessoa.

Desta forma, desenvolvimento da auto-estima em nível maior ou menor depende de como o ser humano é percebido nos grupos sociais dos quais participa desde a infância. Se, por exemplo, a criança for acolhida e aceita, independente da sua etnia, de forma igualitária nos grupos sociais dos quais participa, poderá desenvolver boa aceitação de si mesma, aprendendo a gostar de si e a compreender as diferenças simplesmente como diferença e não como deficiência.

Nos discursos das mães de santo, dos pais de santo e de membros ativos dos terreiros de candomblé entrevistados, foi freqüente a afirmação de como ser membro ou líder da religião os valorizou socialmente. Nos das yalorixás e dos babalorixás, pudemos observar, com grande frequência, afirmações que demonstram a relação do reconhecimento social com a construção positiva da auto-imagem. Em alguns destes discursos foi exposto, de forma clara, o argumento de como a participação no candomblé os tornou importantes socialmente, parecendo ter contribuído de forma significativa para um elevado nível de auto-estima.

[...] Eu acreditava que, é... apenas ser Yalorixá, cultuar os nossos Orixás, para mim não era o bastante, eu gostaria e sentia que com os Orixás, eu tinha uma missão e queria muito mais, então esse “a mais”, hoje eu faço junto com a minha família, junto com os voluntários que é um trabalho diferenciado, um trabalho direcionado a mulher negra, através do CRIOULA, hoje eu faço um trabalho direcionado à criança negra, a criança afro descendente, que essa é a realidade, né? Do Brasil, é afro descendência, um trabalho de resgate e da cultura, e um trabalho de inclusão, com eles, no mundo de hoje, na sociedade; eles aprendendo outros idiomas, postura, é... levando eles, recebemos a ministra Matilde, né? Outro dia aqui, conhecemos celebridades, conhecemos negros, que deram certo.”
(Mãe Beata, 74 anos)

Também de Mãe Beata tomamos a afirmação enfática de como a religião a tornou importante socialmente, corroborando a correlação que observamos entre o ser membro da religião do candomblé e alcançar reconhecimento social:

Eu não digo que sou eu, eu digo que essa nacionalidade toda, essa internacionalidade toda, é...dos meus deuses, a força dos meus ancestrais, dos meus antepassados. Então, não sou eu, eu não teria esse poder. Eu, essa mulher pequenininha, negra, somente com o terceiro ano primário, nascida no Recôncavo baiano, com pé no chão, tudo de uma roça eu sei fazer, eu sei limpar, eu sei plantar, eu sei fazer farinha, eu sei fazer azeite de dendê. Será que eu teria essa força, esse poder de ser tudo isso? Não, existe uma força, a mais que esta mulher, e esta força, estava guardada, eu sou como aquele invólucro, como aquela casca, estava tudo ali para se abrir, na hora necessária, ao qual Olorum disse que meu povo estava precisando, de mais um grito.

A ekedi Crislaine do terreiro Ilê Alabaase neta da yalorixá, disse que é ekedi porque o santo a escolheu e que se sente muito bem participando das festas, ajudando a vestir as pessoas para o ritual e arrumando o barracão e participa de tudo que possa tornar o ambiente e os rituais agradáveis para as entidades. Na sua fala fica expressa o sentimento de valorização e reconhecimento social face à contribuição que oferece às atividades do terreiro.

A yaô Raiane, também do Ilê Alabaase, é ainda uma criança de seis anos, mas já é iniciada. Ela diz que se sente muito bem no terreiro quando dança para o orixá, quando canta e quando agradece. Ela demonstra muito prazer em participar do terreiro e informou que quando crescer quer ser mãe de santo. A fala dessa yaô também expressa a importância social que ela vê na sua participação como membro da comunidade do terreiro.

O babalorixá Elson (32 anos), em sua fala, faz referência a esta visão desvalorizativa do negro e do Candomblé como religião de origem negra e, portanto, inferior, como foi discutido em capítulos anteriores.

Olha as pessoas acham que o africano que fundou uma religião como essa, é um homem primitivo, um homem guerreiro que cultua lá o relâmpago e que ele não entende de Deus. Muito pelo contrario! Tem Olorum, você tem o Olodumare, você tem grandes entes. Na verdade esse africano, ele já entendia o deus único. Que o judeu também entendia. Os nomes, aí Jeová, os mais diversos nomes, é... eles vêm por conta da diferença, né? Cada povo tem a sua língua, dá o seu nome. Mas... é... o africano, ele tem noção do que é o Orixá, né? Tanto tem, que ele compreende o Orixá, como alguém próximo a si, alguém que incorpora a sua cabeça. São verdadeiros obreiros espirituais aí que nós... nós acreditamos que são. Acreditamos que existem o que estão aí atuando diretamente nas forças da natureza, nos ajudando a dar os nossos primeiros passos aí, a nos equilibrar com essa natureza, a compreender a natureza, a nos manter em equilíbrio com ela, respeitar essa natureza. Mas é um erro, é uma falha muito grande, e aí quando vem o sincretismo confundir Oxalá com Jesus, aí complica mais ainda.

Neste ponto, podemos fazer correlações com as discussões introduzidas por Fraser. Esta ideóloga da teoria crítica social ampliou o referencial proposto por Honneth sobre a questão do reconhecimento social, não se contentam com o referencial teórico que se limita às noções de identidade, diferença, dominação cultural e reconhecimento, sobretudo no atual contexto de desigualdade material. Propõe, por outro lado, um modelo bidimensional em que analisa a relação entre reconhecimento social e redistribuição econômica.

Ao se interrogar sobre que relação haveria entre as demandas por reconhecimento, cujo objetivo é sanar injustiças culturais, e as reivindicações por redistribuição, que objetivam reparar injustiças econômicas, Fraser propõe como resposta que as reivindicações por reconhecimento buscam chamar a atenção para criar a especificidade de algum grupo para depois afirmar seus valores e assim promover a diferenciação entre esses grupos. Em contrapartida, demandas redistributivas reivindicam a abolição dos entraves econômicos que causam especificidade de grupos, buscando promover a igualdade entre eles.

A yalorixá Jody do Ilê Oba Mi Kossomi começou sua iniciação aos sete anos de idade em terreiro de umbanda e contava, na ocasião em que mantivemos

contato, com 66 anos de idade, dos quais 51 anos, efetivamente, em funções dentro do terreiro. Para ela, o terreiro é uma responsabilidade muito grande, e apesar da idade, ela dá continuidade e não abandona sua função, porque a considera como continuação de uma missão. Ela diz que:

A minha vida na é a continuação da missão. A minha vida depende da missão, da parte espiritual. Eu ia fazer uma cirurgia e talvez não escapasse. Ou fazia cirurgia ou então raspava para o santo. Decidi raspar. Também tinha que abrir uma casa e abri uma casa para o candomblé.

Ela segue afirmando que tem compromisso com o santo (orixá), mas que, quando jovem, tinha outros compromissos, pois estudava catecismo e queria seguir a vida religiosa, já que, como explica, “lá dentro a vida tem menos pecado”. Queria seguir a vida “lá dentro”, nem que fosse como empregada, mas não estava arrependida por não ter seguido a vida religiosa católica, pois no terreiro consegue ajudar muitas pessoas.

Se a pessoa não tiver amor, não consegue seguir. Só algumas pessoas são escolhidas para cumprir o juramento.[...] A minha missão na vida é o santo onde me entrego com amor. A vida espiritual é séria; o espiritismo é compromisso sério porque a pessoa entrega tudo, toda a vida nas mãos dos orixás. Eu não sou dona de mim mesma. Meu compromisso é com o orixá. Tenho um “trato” com o orixá: quando eu peguei o meu decá⁴⁹ eu estava entre a vida e a morte e segui o meu caminho, mas um lado da minha vida não seria esquecido e sim lembrado. O meu trato com o orixá é esse: a vida no mundo para mim é difícil de separar eles.

Mais adiante, quando perguntada sobre como se sentia com a renúncia que precisou fazer para seguir definitivamente a sua opção religiosa Jodi respondeu:

É difícil, mas que quando se acredita na força de Deus isso se torna religião e essa religião, que nem todos conhecem exige muitos sacrifícios. É como se estivéssemos numa guerra. A renúncia

⁴⁹ *Decá. Herança religiosa (jêje). (Barreto, 2009)*

é muito grande, renuncia-se à vida aqui fora. Vive-se uma vida aqui dentro que nem todo mundo dá valor.

Todo este relato da yalorixá Jodi nos serve para reafirmar a idéia de Fraser sobre o fato de as reivindicações por reconhecimento buscarem chamar a atenção para criar a especificidade de um grupo para depois afirmar seus valores e promover a diferenciação. A yalorixá identifica a sua participação no terreiro como uma missão da qual ela não pode fugir e não pode abandonar, pois é um compromisso que, dada a sua grande especificidade, requer sacrifícios e só algumas pessoas são escolhidas para cumprir o juramento. Ao mesmo tempo, ela reivindica a valorização dessa especificidade e se mostra inconformada quando sugere, em sua última fala, que apesar da renúncia e sacrifício, a vida que ela vive dentro da religião não é valorizada por todos.

Este retorno às teorizações de Fraser contribuiu para fazermos uma leitura mais ampla da questão do reconhecimento, presente na fala dos participante da religião do candomblé. De forma bastante enfática, todos os entrevistados associaram a sua iniciação e participação na religião como importante elemento na constituição de sua identidade racial.

Fraser nos informou que a reparação das injustiças raciais e de gênero requerem mudanças tanto na economia política quanto na cultural. Os feministas e os anti-racistas devem procurar remédios político-econômicos que acabem com a diferenciação de gênero e de raça e, ao mesmo tempo, remédios culturais-valorizativos que valorizem a especificidade destas coletividades menosprezadas.

Assim, podemos entender a fala de Mãe Torody que relaciona a elevação da auto-estima com a melhora das condições de vida de suas filhas de santo que foram resgatadas por ela da marginalidade.

Hoje eu me sinto uma Yalorixá muito feliz, mas já fui muito triste. No início, as primeiras meninas que eu iniciei vieram da FEBEM, FUNABEM, eram meninas que foram mães cedo, meninas envolvidas em tudo que é viver à margem da sociedade e hoje são senhoras . Uma faleceu, mas com a vida apumada, e as outras estão

aí, e as três assim, que deram mais trabalho, são senhoras, eu já sou avó, bisavó das filhas dela. Já tiveram filhos também, mas eu consegui resgatá-las. Aquele resgate delas da margem da sociedade, transformando elas num outro instinto de pessoas, profissionalmente falando, capacitando elas, aquilo me deu...assim...muita força, ainda não foi alegria, foi a força! Para que eu entendesse, e fizesse, aprender muito mais, por que as pessoas não bastavam é... o... Axé...é... o equilíbrio através das contas, das cores dos nossos Orixás, aquelas pessoas precisavam de outras coisas, capacitação e serem aceitas.

A fala da Katendê Arlene (53 anos) explicita o seu sentimento de auto-valorização a partir de sua opção religiosa, ajudando também a corroborar nossa impressão de que ser membro ativo da religião do candomblé foi fator importante para que estas pessoas desenvolvessem uma auto-imagem valorizativa de si mesmas e, por conseguinte o reconhecimento social.

Eu me considero uma escolhida, e tenho o privilégio de ser escolhida. Pelo meu Orixá, e pelo meu Nkice, então naquele tempo, a gente tinha muito isso, entendeu? Aquele momento, aquele Orixá tinha escolhido aquela pessoa, então vamos fazer aquilo, entendeu?

Identidade religiosa e suas implicações social, cultural e étnico-racial

No campo da subjetividade humana está incluída a espiritualidade. O povo negro, apesar de vivenciar o livre arbítrio na escolha e na profissão de fé, não desconhece ou não esquece a religião trazida pelos seus ancestrais africanos. E essa identidade religiosa vinculada à religião ancestral parece contribuir para a assunção também da identidade enquanto grupo racial.

A identidade étnica dos chefes religiosos (yalorixás e babalorixás) ocorreu de forma predominante com a etnia negra, com exceção de uma yalorixá que se identificou como de etnia branca, uma vez que, de fato tinha origem européia.

Chamou a atenção o fato de que a totalidade dos outros participantes dos terreiros que foram entrevistados se reivindicaram negras. Esta observação nos permitiu inferir que o participante de religiões de matrizes africanas tem auto-identificação com seus chefes religiosos e com as entidades religiosas que provêm do pantheon negro africano, onde todas os procedimentos, rituais, língua, ritmo, instrumentos apontam para a cultura africana. Essa presença de traços culturais, por si só, facilitam a auto-identificação, sem os conflitos e recuos que o negro experimenta quando em contacto com a religião do pantheon ocidental, que se coloca em relação ao negro na qualidade de superior.

Pode-se entender a identidade como sendo o conjunto de caracteres próprios e exclusivos de uma pessoa, incluindo, nome, idade, sexo, estado civil, profissão, etnia e outros que vão conferir especificidade ao ser.

Bomfim (1988), ao discutir a formação da identidade, faz referência ao modelo tridimensional proposto por Goffman. Segundo este, a identidade é constituída por 3 dimensões interdependentes: a identidade social - categorias e os atributos que os outros conferem ao indivíduo; a identidade pessoal – os dados e os itens biográficos e a identidade do eu – as concepções e sentimentos que o indivíduo adquire em relação a si. Estas dimensões constituem uma unidade em constante movimento. Atingir uma identidade positiva implica, para o negro, em conquistar a identidade segundo estas três dimensões interdependentes.

Conforme vimos em capítulos anteriores, nestas três dimensões o grupo negro sofreu a ação de fatores que contribuíram para prejudicar o processo de formação das três dimensões da identidade. Nos grupos pesquisados, chamou-nos a atenção o fato de que a maioria dos participantes dos terreiros se identificam como membros da etnia negra. Atribuímos à facilitação dessa identificação, ao fato de as religiões de matrizes africanas possibilitarem ao negro criar uma identidade cultural com os valores de sua origem africana. Além de reafirmar essa identidade cultural, essas religiões possibilitaram a reelaboração da identidade social e religiosa do negro brasileiro de acordo também com estas raízes.

Entendemos que essa identificação favoreceu e fortaleceu a resistência política em busca da cidadania, uma vez que percebemos, na maioria dos dois terreiros e em três dos seis chefes religiosos pesquisados, forte preocupação social, principalmente no que se refere às conquistas em busca da consolidação da cidadania do povo negro.

Sendo assim, um ponto que mereceu destaque nas observações que fizemos no contacto com os terreiros de candomblé, com seus participantes e, principalmente com os chefes religiosos nas entrevistas, foi que a identidade étnica esteve muito vinculada à identidade religiosa. O babalorixá Elson, ao falar da sua identidade étnica, destaca de forma clara a relação que estabelece entre ambas e de como a identidade religiosa ajudou na sua auto-identificação étnica.

Eu sou muito curioso, muito interessado na religiosidade, mas de uma certa forma realmente o que falou mais alto foi a identidade religiosa afro-brasileira, até por uma questão de pertencimento. Porque eu sou baiano, eu nasci em Salvador, em Paripi e... eu tenho uma ligação muito forte com a questão cultural. [...]. Aí vem os hábitos alimentares, aí vem todo o legado cultural, que está interligado com a religiosidade. Eu concordo com essa tese que é defendida, por que o meio em que eu fui gestado culturalmente, ele é o meio em que todo o legado negro vem perpassando os nossos hábitos. As pessoas têm uma idéia assim: *“Ah, o Candomblé, a Umbanda, eles são simplesmente religiões.”* Não se tratam de atividades restritas simplesmente ao culto, porque na religião de matriz afro-brasileira, tudo é religião: o canto, a dança, a forma de vestir, a forma de se ornar, a forma de cuidar do cabelo, a alimentação do dia-a-dia, a alimentação que se faz no dia de festa; os pratos típicos: o acarajé, o bobó; as palavras, os termos que a gente usa... até os menores atos quando você quer sanar a dor de uma criança, quando você quer sanar a cólica de uma menina... tudo isso vem vindo amarrado a todo um legado que compõe o arcabouço religioso. Então, na hora da escolha religiosa isso pesa muito[...] é essa religiosidade, de matriz africana, é a que falou mais alto, é a que pesou mais.”

A entrevista com o babalorixá Jorge (50 anos), quando este fala da identidade do povo negro vinculada à sua ligação com os orixás, nos ajuda a corroborar esta visão quando ele nos disse que:

A força que o povo negro tem é a força do sagrado, e não é esse sagrado europeu, que a gente recebeu de goela abaixo, é esse sagrado que os primeiros escravizados que chegaram no Brasil trouxeram. O negro conseguiu manter, trazer os Orixás, trazer toda história do povo, de acordo com a nação, chegando aqui, às vezes teve localidade que tinha escravos de uma nação, mas tinha escravos também de outras, então eles tentaram, fazer uma aliança. Naquela integração, não é? E com essa luta, com esse sacrifício todo, nós chegamos a esse momento.

A fala de outra yalorixá – Mãe Beata (74 anos), também é exemplificadora da importante participação que o candomblé tem quando, ao reafirmar a identidade cultural, possibilitar a reelaboração da identidade social do negro e contribuir para o fortalecimento da resistência deste povo em busca da cidadania.

Nasci na Bahia, no Recôncavo baiano, hoje em dia moro na Baixada Fluminense, é o que me torna, mais forte e mais orgulhosa. [...] Eu me orgulho, eu digo: *“Eu fui gestada na Bahia, no Recôncavo baiano, e fui parida na Baixada Fluminense, em Nova Iguaçu”*. [...] O nosso saber, que é o saber divino, o acadêmico é maravilhoso, mas o saber oral, o saber da vivencia, do pé no chão, de você ouvir o mais velho, aprender com o mais velho, isso é o saber mais sagrado, é o saber do axé, o saber do fundo da senzala, do fundo de uma cozinha de Candomblé.

Os relatos dos chefes religiosos trouxeram luz para a nossa proposição de que a participação nos terreiros de Candomblé traz importante contribuição para a constituição da identidade do negro, tomando por base aqueles aspectos propostos por Goffman, na medida em que a identidade religiosa com o candomblé propicia a identificação com os valores sociais e culturais das origens africanas do grupo negro.

Sobre este tema, a Yalorixá Mãe Torody (52 anos), destaca que realiza no seu espaço religioso, um trabalho voltado para a identidade étnica, onde na reflexão e os depoimentos sobre a religião ela pontua que tudo na cultura africana provem das religiões de matriz africana, notadamente o candomblé e frisa que se o negro conseguiu as suas raízes, o seu ser negro, ele o fez a partir de todo este lastro cultural que ele trouxe ao chegar no novo continente, escravizado. Colocamos de forma textual a fala da yalorixá Mãe Torody:

Sempre achei, sempre percebi, é... o caminho da religião e a sociedade, necessidade da sociedade e um dia, e graças aos Orixás, pude colocar isso em...prática, com trabalhos, desde mil novecentos e oitenta e nove. [...] o Candomblé, ele é uma escola. Mas a pessoa tem que ter um entendimento, que ele não só ensina axé, que ele aprende a lavar, você aprende a ter uma humildade, seus dois pés no chão, aprende a maneira de saudar uns aos outros, você aprende aquela coisa da comunidade de família, através da troca de bênção, você torna uma outra família, tio, tia, mãe, avó, avô, então eles te dão uma oportunidade de uma nova vida.

Por outro lado, foi possível observar que é errônea a idéia de que identidade religiosa voltada para a religião de matriz África, seja o Candomblé ou outra das suas variadas formas, exclua a possibilidade de participação de pessoas pertencentes a outros grupos raciais, que não as pertencentes ao grupo negro. Exemplo desta constatação é a presença de membros do grupo étnico branco ocupando posição de liderança dentro do candomblé, como é o caso da mameto Katendê Arlene (53 anos), entrevistada neste trabalho. Embora de origem européia, já que é descendente de imigrantes residentes no sul do Brasil, é mameto de candomblé de Angola, conforme expõe com suas próprias palavras.

É na iniciação, é até assim foi bem diferente da minha criação. Por que eu fui criada, em colégio de freira, eu fui religiosa, da religião católica. Até os meus dezesseis anos. Cheguei até a ser noviça. Que eu sempre segui o catolicismo, fui batizada, crismada, fiz primeira comunhão, fiz tudo, tudo, e cheguei até a ser noviça. Até meus quinze anos, no qual, na época eu ia fazer meus votos. E daí meu pai, eu morava no Sul, que eu sou gaúcha, e meu pai resolveu vir para o Rio, e eu tinha

sempre muitas dores de cabeça, alguma coisa assim, que me incomodava muito, e por um acaso, eu fui, numa casa de Candomblé, na qual eu fiz o meu primeiro trabalho, que na época eu não sabia nem do que se tratava, que seria uma limpeza, e um Ori. Que a gente da Angola chama de Maqueço.”

Como é branca de origem européia e de formação inicial católica, a Katende Arlene não incorpora o estereótipo da mãe de santo, logo os que não a conhecem não a percebem como uma yalorixá. Ela, no entanto, afirma que

“Para um orixá se manifestar, ele não escolhe raça, e é por isso que eu falei que nós somos os escolhidos, quando eles escolhem, eles não querem saber a cor, a raça, de onde veio, e nem para onde vai”. (...) mas é aquilo que eu falei... mas já existia aquela coisa da infância, da mãe, do toquinho lá, aquela coisa toda que já vinha. Que a gente não sabe o porquê, dos ancestrais. Eles são quem sabe que já vem trazendo aquela energia.

Essa participação de membros da raça branca no seio de uma religião cuja matriz é predominantemente negra é reafirmada pela própria mameto.

É uma coisa assim... que a gente fica de queixo caído, mas um Orixá pra se manifestar não tem raça, num tem nada. O orixá não escolhe raça. É por isso que eu falei pra senhora, que nós somos os escolhidos, quando eles escolhem, eles não querem saber a cor, a raça, da onde veio, nem, pra onde vai.

A yalorixá Jodi também contribuiu para a nossa compreensão sobre o porquê da não exclusividade da presença do negro no Candomblé. Indagada sobre se todos os negros têm orixá ela respondeu que sim, toda pessoa têm um orixá, independente da etnia ou da idade, e apesar de os orixás serem de origem africana há similaridades entre eles e as divindades de outras religiões. Assim, Olodumare é o Deus supremo da criação, Olorum seria Jesus Cristo e Orunmilá seria o Espírito Santo.

Resistência e atuação político-social

Na análise dos depoimentos do grupo estudado, foi animador observar que 23 dos 26 entrevistados já identificaram casos de intolerância religiosa e se posicionaram contra este fato com atitudes de resistência ativa e constante.

A resistência é algo da natureza, pois toda força que se exerce sobre um objeto, provoca uma resistência deste, isto é, a uma força em sentido contrário. Desta forma, a força contrária às forças colonialista e imperialista e escravocrata foi o movimento de libertação. Então, define-se no quadro dessa resistência geral, vários tipos de resistência. No entanto, o mais importante ainda é saber por que e para que fazemos a resistência. Devemos conhecer bem os objetivos da resistência, já que ela implica destruir alguma coisa, para construir outra coisa. No caso, no lugar da ideologia racista e escravista, pretende-se a construção de um ideário de liberdade para todos os povos, independente da etnia ou credo.

Assim, a resistência dos participantes do Candomblé às ações de desvalorização da religião e da etnia negra esteve patente em todos os relatos que ouvimos, sendo este aspecto importante elemento a ser destacado como resultado no material coletado, como veremos adiante.

A abolição da escravidão no Brasil não aboliu a perseguição aos espaços sagrados do povo negro, notadamente aos espaços da prática do candomblé. Através de ações subliminares e indiretas de desvalorização, além de ações diretas de discriminação - perseguição policial, discursos depreciativos nos púlpitos, na imprensa e até nas escolas - a prática do candomblé foi e é discriminada pela sociedade. Temendo esta discriminação e a desvalorização do seu culto, os “filhos de santo” não traziam a público sua convicção religiosa. No entanto a participação intensa nos rituais do candomblé facilitou a assunção de uma postura de resistência contra a discriminação racial, bem como de enfrentamento das ações discriminatórias e desvalorizadoras da religião.

O estado de resistência em que vive o negro brasileiro é constante e intenso, já que a sociedade brasileira é marcada pelo racismo e pelo machismo. Ela é também classista, mas o racismo é sua marca mais evidente. Os indicadores sociais que expusemos anteriormente nos ajudam a corroborar este fato, já que ficou demonstrada a disparidade entre brancos e negros, onde o grupo negro aparece com mais frequência em situação de menor ascensão.

Conforme já vimos, a ascensão social do negro foi dificultada por razões históricas e estruturais e a mobilidade social do negro, apesar das políticas públicas de afirmação propostas na última década e das pressões feitas pelo Movimento Negro e pelos Grupos populares organizados é, ainda, em grande parte, fruto de muito esforço, luta, sofrimento e determinação pessoal. Isto o torna segregado aos escalões sociais mais inferiores e a mobilidade social de uma minoria é exceção à regra. (Chagas, 1996)

Sabe-se que tudo isto é reflexo da estrutura social e que as mudanças desta estrutura ocorrem muito lentamente. Torna-se necessário não simplificarmos a questão da identidade, construída, a partir de um conceito de raça ou etnia, só a este aspecto, uma vez que o ser humano tem uma estrutura psicológica que lhe facilita intervir na história. (Chagas, 1996)

Na fala dos entrevistados ficou patente como as religiões de matrizes africanas, ao resgatarem valores culturais e possibilitarem ao negro criar uma identidade cultural também favoreceu a resistência política em busca da cidadania.

A yalorixá Mãe Torody (52 anos) tem 33 anos de iniciada, dos quais 21 anos como yalorixá. Segundo ela, participar das angustias e necessidades da comunidade é a principal missão da yalorixá. Seu Ilê fica no município de São João de Meriti, na região denominada Baixada Fluminense do Estado do Rio de Janeiro e tem como patrono o orixá Ogum.

Eu sou contra o axé (terreiro) ter espaço só para o orixá. Nós temos nossas datas, um calendário de festas e fora disso o espaço fica ocioso [...] Então a cozinha é

utilizada para dar cursos. No salão o espaço é utilizado para aulas e língua yorubá, pesquisas, aula e inglês, história da África. Através da Rede Crioula que é uma rede de yalorixás , trabalhamos a capacitação contra a violência urbana e a violência contra a mulher. Hoje , eu faço parte do Conselho racial em São João de Meriti, dou palestras em escolar para alunos e professores sobre a discriminação religiosa étnica. É um espaço religioso, onde a religião se vê encarnada também nos estudos. [...] No terreiro de candomblé é como se fosse um pedaço da África. Eu acho que... é um África brasileira, pelos hábitos, costumes alimentares, saudação, muita coisa nos sabemos que se perdeu... com a violência que nós sofremos, através do branqueamento e a imposição de uma nova religião aos negros. Mas ... hoje, muita coisa nós resgatamos para continuarmos a nossa trajetória.

Em sua fala fica explicitada a sua percepção de compromisso social e resistência tendo como forma de expressão a utilização do espaço de prática da religião como espaço também de discussões de assuntos úteis para a comunidade vizinha , como também de atuações concretas voltadas para a melhoria das condições de vida daquela comunidade.

Ações sociais na prática dos terreiros

A realização de trabalho social e sua vinculação com a prática religiosa, convergindo para a conscientização de direitos e deveres, foi observada no relato dos chefes religiosos (yalorixás e babalorixás) como fazendo parte de uma das atividades do terreiro. A realização de alguma prática de trabalho social engajado nas lutas sociais das comunidades em que os terreiros estavam inseridos foi observada como ponto de concordância nos terreiros contatados.

A participação nas discussões com os membros do terreiro Ilê Alaabaalase durante os seminários e reuniões cujos relatórios se encontram nos anexos demonstrou que o candomblé atingiu o tempo de se abrir para ações sociais.

Observamos, ainda, no terreiro de D. Zeni, a preocupação da yalorixá em introduzir no seu terreiro ações sociais voltadas para a promoção da saúde pública dos seus membros e da comunidade vizinha.

A realização de trabalho social, concomitantemente, e de forma vinculada ao exercício da prática religiosa, convergindo para a conscientização de direitos e deveres, foi observada no relato dos chefes religiosos entrevistados e esteve presente, também, nos terreiros pesquisados. Em alguns relatos a realização de trabalhos sociais esteve presente de forma mais marcante, fazendo parte inclusive do dia a dia das atividades do terreiro. Em outros, a atuação com vistas a intervenções nas questões sociais esteve menos presente, constituindo-se e atividade isolada de cunho mais assistencialista, não fazendo parte da missão do terreiro.

Desta forma, a participação ativa nos terreiros de candomblé como ponte para a realização de trabalhos sociais com vistas à conscientização de direitos e deveres, pareceu constituir-se, além do próprio exercício da prática religiosa, em uma das missões dos terreiros de candomblé, nos casos estudados.

Apesar de pertencerem a nações e até a facções diferentes da religião de matriz africana, as yaloriás e babaloriás tiveram em comum a luta pela valorização da religião e a participação política nas comunidades em que se situavam. Sobre isto, Mãe Torody (52 anos) explica que “além de ser yalorixá, nós também somos assistentes sociais, às vezes somos psicólogas porque temos que orientar, até coisas que nós não temos conhecimento, aí buscamos ajuda com alguém.”

Nós temos biólogos, nós temos médicos, nos temos é várias profissões, pessoas com cargos altos, cargos em órgãos públicos, delegados, temos moradores de rua, que moravam na rua, que eram mendigos, que freqüentam nosso axé. Domésticas, muita gente da área de saúde, muitos, muitos filhos são da área da saúde, mas aqui [...] todos são iguais, entrou do portão para dentro, diploma ninguém leva para o caixão e aqui também não traz. (Mãe Torody, 52 anos)

Esta yalorixá demonstra que ela está engajada na luta pela igualdade social e, apesar de receber pessoas de diferentes níveis sócio-econômico e cultural, em suas casa de axé, o terreiro, todos são tratados igualmente, porém distinguindo as necessidades e dificuldades de cada um.

Mãe Beata (74 anos) confirma esta postura quando afirma que “Esta casa não é minha, esta casa é dos orixás e do meu povo. Todos aqueles, com dinheiro ou sem dinheiro, branco, negro, soro positivo, homossexual, todos aqueles oprimidos, que não são reconhecidos, como seres humanos ... eu estou aqui para defender”. Desta forma, todos estes relatos mostram que a atuação política destas yalorixás e babalorixás, faz diferença nas comunidades onde atuam. O trabalho social desenvolvido por elas está longe de ser tendencioso á discriminação, ao contrário, é um trabalho social com resultados de médio e longo prazo, que busca por melhoria nas condições de vida da comunidade.

Por outro lado, a necessidade imediata de cada um, individualmente, é tratada com especial atenção, ainda que tenham de superar suas próprias dificuldades, dada a clareza que elas têm da necessidade de preservação da vida e da dignidade humanas.

Sobre este último aspecto da atuação social assistencial, retiramos de Mãe Torody (52 anos) o seguinte depoimento: “Eu faço assistencialismo pela necessidade momentânea. Eu sou até contra, mas a necessidade é tão grande que, quem aprende sem estar alimentado? Quem consegue pensar, andar ou ver emprego?”. Katendê Arlene também parece concordar com esta prática, quando no decurso de sua entrevista apresenta esta elaboração que complementa o que disse Mãe Torody:

Ela está precisando tanto, e ela não tem a quem recorrer, ela não tem dinheiro para nada e... Ai, eu: - ‘Mas eu não posso, eu estou sem barracão, eu não tenho onde fazer nada, eu não posso!’ -‘ E agora? Cuidar como? Cuidar onde?’ Se eu não tinha nem aonde me cuidar, que eu estava nesse período de ter saído de casa? Mas eu quero tentar, eu acho que é uma obrigação minha tentar.

O conhecimento da religião e a atuação política desses homens e mulheres rompeu as barreiras dos barracões e das comunidades, elas através de suas casas de santo, eles passaram a se inserir nos movimentos sociais, criando ou filiando-se a ONG's. Dessa forma, podendo ampliar seu trabalho social, passaram a fazer palestras, a participar de seminários, encontros, levando seus conhecimentos e seu trabalho para além das fronteiras da Baixada Fluminense. O comentário de Mãe Beata ilustra esta atuação ampla da yalorixá, que não se restringe aos limites de seu terreiro: “Eu tenho Brasília , essa semana eu tenho as festas que eu tenho que organizar, às vezes num chamado urgente , é o exterior. Eu tenho que ir pra outros estados. Agora mesmo, estou indo pra Belém do Pará”.

Percebemos, assim, que no Estado do Rio de Janeiro, notadamente na Baixada Fluminense, vivem mulheres e homens que, através do candomblé e das forças dos seus ancestrais, lutam pela inclusão social do negro.

A discriminação contra a religião do Candomblé

As ações discriminatórias sutis que se fizeram contra as práticas religiosas de matriz africanas em alguns momentos buscavam negar-lhes a existência como religião, destacando-lhes apenas o papel enquanto manifestação cultural ou folclore.

Exemplo de ação direta de discriminação contra os espaços sagrados da prática da religião de matriz africana foi o que se deu no quarto e quinto decênios do século XX, em que a maioria dos terreiros localizados na cidade do Rio de Janeiro foram obrigados a se deslocar para outras regiões. A Baixada Fluminense, região metropolitana do Rio de Janeiro, nas décadas de 40 e 50, sofreu um “boom” populacional imposto pela política de modernização e crescimento a cidade do Rio de Janeiro , que empurrou para a periferia a população pobre que vivia no centro urbano. Essa região funcionou , então, como escoadouro para os trabalhadores de todas as partes do Rio de Janeiro, em busca de um lugar que lhes possibilitasse a sobrevivência. Estas pessoas vieram para a Baixada Fluminense trazendo consigo

seus hábitos, criando lá novas práticas de relacionamento e sociabilidade, mesclando com suas vivências anteriores, criando e recriando cultura. Junto com essa população que migrou para a Baixada Fluminense, vieram as religiões de matrizes africanas que estavam sendo sufocadas pela modernização dos centros urbanos, nos quais as áreas de vegetação ficaram restritas, dificultando a celebração. A Baixada Fluminense passa, então, a abrigar inúmeros terreiros de umbanda e candomblé.

A fala de Mãe Beata ilustra esta constatação, apesar de destacar neste movimento de interiorização dos terreiros, numa tentativa de escondê-los, um aspecto positivo. Para ela, o que ocorreu contribuiu para melhorar as condições em que se realizavam os cultos e nos faz notar a postura de resistência ativa às situações que colocam em posição desvalorizativa a religião de matriz africana e a etnia negra. É patente a postura orgulhosa que esta yalorixá adota em relação à sua religião e às suas raízes africanas.

Eles pensaram que nos fizeram algum mal, de nos tirar do centro da cidade. Não. Aqui é o maior celeiro, aqui eu tenho meu povo, aqui eu tenho a água, aqui eu tenho as árvores. Você entra aqui, você passa embaixo de um dendezeiro, um kiope, árvore sagrada da tradição do povo africano, passa embaixo do Iroco. [...] Nasci na Bahia, no Recôncavo baiano, hoje em dia moro na Baixada Fluminense, é o que me torna mais forte, mais orgulhosa. [...] Moro hoje em dia aqui em Nova Iguaçu, em Miguel Couto, do qual eu me orgulho, eu digo: eu fui gestada na Bahia, no Recôncavo baiano e fui parida na Baixada Fluminense, em Nova Iguaçu.

Sobre este aspecto, transcrevemos a posição do babalorixá Jorge (50 anos), quando ele comenta sobre as Escolas de Samba, manifestação cultural típica de alguns estados do Brasil no período das festas de carnaval, principalmente no Rio de Janeiro, onde surgiu e tem até o presente grande expressão. Nesta manifestação popular ocorrem, com frequência, o desenvolvimento de temas relacionados ao candomblé sob a forma de enredos. Aspectos da religião do candomblé são destacados como tema de música (sambas de enredo) e danças e as entidades

religiosas são apresentadas com suas indumentárias típicas como fazendo parte de uma dramatização. O babalorixá discorda desta mistura do sagrado (a religião e sua mística) com o profano (a festa de carnaval), que ocorre nestas eventos, entendendo esta mistura como uma forma de desvalorização da religião do Candomblé. Ele discorda da mistura do sagrado com o profano que ocorre nestas eventos. Questiona a desvalorização da religião, quando há a exploração dos aspectos da mística da religião, despojando-os de seu caráter espiritual e pondo em destaque um aspecto folclórico.

A Igreja Católica cai de pau, não deixa, discute, isso e aquilo. A gente (os membros do candomblé) não, libera, mas 90% são os pais-de-santo que estão lá dentro também, fazendo aquilo ... ensinando, e mostrando coisas de fundamentos mesmo, por exemplo, botam uma laô ali, bota a pintura certinha, aí se for pra colocar um adorno que é aquele negócio que coloca assim, na camisa dele, bota tudo certinho na laô, tudo mostra, tudo certo. Mas a Igreja Católica já proíbe. Agora, a gente não, tem zeladores lá dentro pra fazer isso, aí já fica meio difícil. É por isso que é importante, até pra dar um pouco de rumo pra isso. Um tipo de controle. É uma coisa bonita de se ver ali, mas, não é o certo eles fazem o negócio tão certo, botam, Oxalá lindíssimo lá em cima? Um negro lindo, mas sem espiritismo. Muito certinho [...] Da religião mesmo, então é uma coisa, que fica bem desgastada.

A yalorixá Jody aborda outro aspecto do que ela considera uma forma de desvalorização da religião. Ela diz que “infelizmente não são todos que dão valor, de 50 pessoas, apenas 5 dão valor e agradecem, mas Deus me deu um dom, uma missão e eu tenho que chegar ao final da minha missão de ajudar [...] a maioria chega mal, às vezes até sem andar. É atendida, fica melhor e não volta mais. Os que voltam continuam a colaborar, outros não. Isto está sempre se repetindo e a gente acaba esquecendo a ingratidão”. Conta ainda que certa vez, durante um transe, teve a visão de um rapaz que lhe dizia que a missão dela é ajudar, não importando se é valorizada ou não, ela tinha uma missão muito grande para cumprir e não devia mudar e não devia parar. Quando voltou do transe chorou muito e continua se sentindo feliz, sobretudo por poder ajudar.

Conforme já discutido em capítulo anterior, o sincretismo religioso surge como uma defesa contra outra forma sutil de discriminação à religião de matriz africana. A atribuição de caráter negativo e a não aceitação dos rituais do candomblé como uma prática religiosa, fato que remonta à era do Brasil colonial com sua política escravocrata, fez com que os participantes desta religião temessem assumi-la publicamente e passassem a ocultar os preceitos da religião para vivenciá-los de forma encoberta sob a égide das religiões ocidentais, mais notadamente o catolicismo.

E aí, tem questões muito sérias ligadas ao sincretismo. [...] Como eu disse, eu tenho até uma identidade cristã, não tenho nada contra, muito pelo contrario, cristo e aos santos católicos, mas aí, implica um problema muito grande essa questão do sincretismo, tem muita gente dentro do Candomblé que ainda confunde Oxalá com Jesus Cristo, confunde São Jorge com Ogum, São Sebastião com Oxossi, e isso é uma confusão muito grande e muito perigosa.

Com este comentário, o babalorixá Elson (32 anos) concorda que o sincretismos se constitui em uma forma sutil de discriminação do candomblé e expõe sua posição contrária a sua presença no seio da religião, defendendo a manutenção das suas origens.

As diferenças de gênero entre os participantes do Candomblé – A preponderância feminina

Nos terreiros visitados, observou-se o predomínio da mulher como chefe (mãe de santo / yalorixá) e em maior contingente como elemento de participação ativa, ocupando cargos na liderança como yakekerês ou ekedes. Os homens, em menor número, estavam presentes, em geral, com a função de ogã, responsáveis pelos “pontos” (cantos em homenagem às entidades) e também pelo toque dos instrumentos. Tinham outras funções fora do momento do culto que convergiam para o abrilhantamento e o desenrolar da cerimônia no decorrer de suas variadas etapas.

Foram entrevistados 2 babalorixás, enquanto 4 yalorixás participaram das entrevistas e esta diferença de número, neste estudo, pareceu refletir o contingente menor de chefes religiosos do sexo masculino dentro do candomblé.

Pensar o papel da mulher na sociedade brasileira nos remete à luta, em especial da mulher que enfrenta ainda hoje o preconceito, a discriminação racial e de gênero. A mulher negra, que desde o período colonial vem vivenciando a escravidão de seu povo, vem também criando formas de luta e resistência cotidianas. Nas senzalas ou na casa grande, elas criaram formas peculiares de resistência e, com o fim da escravidão, continuaram lutando pela sobrevivência e pela inserção social de seu povo. Através da religião, recriaram laços familiares que se partiram pela desestruturação familiar que lhes foi imposta, recriando, nos terreiros, laços de parentescos, muitas vezes perdidos, formando as famílias de santo.

A visão de mundo proporcionada pelo conhecimento da religião, neste caso o candomblé, fez delas grandes guerreiras na luta, não só em defesa da religião, mas sobretudo em defesa da vida e da cidadania do povo negro. A yalorixá Mãe Beata de Yemanjá (74 anos), da nação keto, por mim entrevistada, é membro da Organização de Mulheres Negras do Rio de Janeiro - CRIOLA⁵⁰, da Comissão Executiva do Movimento Inter-religioso do Rio de Janeiro⁵¹ e membro do Projeto Até Ire de Saúde

⁵⁰ *Organização de Mulheres negras do Rio de Janeiro – CRIOLA. É uma organização da sociedade civil fundada em 1992 e, desde então, conduzida por mulheres negras. CRIOLA define sua atuação com base em sua missão e visão institucionais, a partir da defesa e promoção de direitos das mulheres negras em uma perspectiva integrada e transversal.*

⁵¹ *Comissão Executiva do Movimento Inter-religioso do Rio de Janeiro. O Movimento Inter-Religioso do Rio de Janeiro (MIR) é um espaço de confiança e respeito mútuo para a promoção da paz por meio do diálogo e cooperação entre as diversas religiões, tradições espirituais e indígenas. O MIR está envolvido com atividades de multiplicação da cultura de paz, com foco especial em questões associadas ao ensino religioso, meio ambiente e direitos humanos. As origens do MIR remontam ao ano de 1992, quando durante da ECO-92, o ISER organizou a Vigília Interreligiosa pela Terra, no Aterro do Flamengo. Ali se realizava o Fórum Global, com a participação de mais de mil ONGs. No total, vinte e cinco religiões e grupos espirituais e cerca de trinta mil pessoas participaram do evento. Personalidades como Dalai Lama, Dom Helder Câmara e Dom Luciano Mendes estiveram presentes. Naquela ocasião, nasceu o Movimento Inter-Religioso do Rio de Janeiro - MIR. Após o evento, as tradições envolvidas solicitaram ao ISER a continuidade do processo desencadeado após a Vigília. Desde então, o MIR tem promovido o diálogo e a cooperação entre instituições religiosas e pessoas de fé que desejam um futuro melhor para nossa cidade.*

O ISER apóia institucionalmente o MIR por considerar fundamental a existência de um movimento que realize atividades e diálogos que fortaleçam a tolerância religiosa. Para tanto, o MIR organiza plenárias mensais, nas quais são decididas as atividades do grupo. Disponível em: <http://www.iser.org.br/site/movimento-inter-religioso>.

dos Terreiros⁵², além de ser Presidente do Instituto de Desenvolvimento Cultural do Ilê Omi Arô⁵³. É, ainda, integrante do Fórum Espiritual pela Paz Mundial⁵⁴ e faz parte do Conselho dos Direitos da Mulher⁵⁵. Na sua entrevista, Mãe Beata diz:

Eu, essa mulher pequenininha, negra, somente com o terceiro ano primário, nascida no Recôncavo baiano, com o pé no chão. (...) Será que eu teria essa força, esse poder de ser tudo isso? Não existe uma força a mais que esta mulher e esta força estava guardada. Eu sou como aquele invólucro, ao qual Olorum disse que meu povo estava precisando de mais um grito.

Fica expressa na fala dessa yalorixá que ela considera a atuação política indispensável, desde que esta não se misture com a religião, porém acredita que o conhecimento adquirido com os ancestrais deve ser usado para promover o crescimento e a melhoria das condições de vida da população.

A Katendê Arlene (53 anos) é líder de terreiro de nação angola e, por isso não é chamada yalorixá, e sim mameto. Ela, além de ser militante da religião de matriz africana, vem trabalhando no censo dos terreiros promovidos pela Prefeitura

⁵² *Projeto Ató Ire de Saúde dos Terreiros. Projeto implementado pela Rede Nacional de Religiões Afro-Brasileiras e Saúde. A Rede Nacional de Religiões Afro-Brasileiras e Saúde é uma iniciativa que visa promover a saúde dos/as adeptos/as das religiões de matrizes africanas. Criada em São Luis, no II Seminário Nacional Religiões Afro-Brasileiras e Saúde (2003), a Rede foi consolidada em Recife no III Seminário Nacional Religiões Afro-Brasileiras e Saúde (2004).*

⁵³ *Instituto de Desenvolvimento Cultural do Ilê Omi Arô – INDEC. Entidade fundada por Mãe Beata e coordenado por Adailton Moreira Costa, seu filho, que pesquisa cultura negra, e estuda Ciências Sociais na PUC-Rio, além de ser pesquisador em cultura negra. Disponível em: <http://www.informacao.andi.org.br/site/arquivos/mbi.pdf>*

⁵⁴ *Fórum Espiritual pela Paz Mundial. Promoção conjunta da União Planetária, da Iniciativa das Religiões Unidas – URI (Círculo de Cooperação Brasília) e da Universidade da Paz – UNIPAZ, apresenta-se como sendo um espaço de reflexão, discussão, e interação de conhecimentos e informações trabalhados pelas expressões da espiritualidade, da cultura, da educação, da ciência, da sociedade e das artes, acolhendo e aceitando a diversidade como elemento valioso na busca da construção e apoio à propostas que com base na sabedoria espiritual e na promoção da cultura de paz, venham trazer reais contribuições para o desenvolvimento humano. O I Fórum Espiritual Mundial foi realizado em Brasília em 2005. Disponível em: <http://www.forumespiritualmundial.org.br/Portugues/localEvento.asp>*

⁵⁵ *Conselho dos Direitos da Mulher. CEDIM. Em instâncias nacional, estadual e municipal, é um órgão de assessoramento na implementação de políticas públicas, vinculado à Subsecretarias de Defesa e Promoção de Direitos Humanos, da Secretarias de Assistência Social e Direitos Humanos. Disponível em: <http://www.cedim.rj.gov.br/cedim.htm>.*

Municipal de Nova Iguaçu. Ela luta pela valorização da religião nesta cidade e vem se apresentando em mesas de discussão a respeito da questão religiosa e racial.

Mãe Torody (52 anos), da nação Keto, é militante do Movimento negro, membro da Rede Iya Agba - Rede de Yalorixás Frente à Violência⁵⁶, membro do Conselho Municipal de Igualdade Racial de São João de Meriti e da Rede Nacional Afro-Brasileira de Saúde⁵⁷, além de ser a sacerdotiza de sua casa de axé, o Ilê Ásá Ala Koro Wo. Ela resume desta forma a visão de si mesma e o motivo de sua luta:

O meu nome é Olídia Maria da Conceição Lyra, dentro da minha religião afro, o meu Urucó (batismo) é Torody, quer dizer Jovem guerreiro, e ... hoje sou ministra do culto do Ile Asé Ala Koro Wo.

Desta forma, a observação de que na religião de matriz africana prepondera à liderança feminina, pareceu ser uma característica e este dado nos chamou a atenção durante o trabalho de campo.

O Candomblé como expressão da cosmovisão africana.

Além dos aspectos que mereceram destaque como principais resultados obtidos do trabalho de pesquisa, outras observações também puderam ser inferidas a partir do contacto com os chefes religiosos e com participantes dos terreiros de candomblé. Estes aspectos serão agora discutidos, compondo o que denominamos aspectos da mística do candomblé.

⁵⁶ Rede Iya Agba - Rede de Yalorixás Frente a Violência O trabalho desenvolvido pela rede Iyá Àgbá, formada por ialorixás, atendeu a 160 mulheres em 2008. A rede tem como objetivo fornecer cursos de geração de renda, capacitando as mulheres para a autonomia e a cidadania e também informando sobre a Lei Maria da Penha, que pune com prisão a agressão e violência contra a mulher. A rede Iyá Àgbá tem o apoio do Criola, que ajudou na capacitação e trazendo investidores para os projetos sociais. São 26 mulheres atuando em 12 comunidades. Disponível em: <http://www.sidneyrezende.com/noticia/32347>.

⁵⁷ Rede Nacional Afro Brasileira de Saúde que atua no serviço de auxílio à saúde da mulher. Disponível em: <http://www.sidneyrezende.com/noticia/32347>.

Os elementos da natureza nos rituais

A partir dos relatos das entrevistas foi possível identificar que, no candomblé, não existe antagonismo entre religião e natureza. A religião se alimenta da natureza, os terreiros precisam da água, das matas, das árvores, dos animais.

Que a água é muito importante, o ser humano, é mais água do que carne, que tudo e nós precisamos dessa água, é a fonte, verdadeira fonte da vida, é a água. Nós precisamos da folha perfeita ... A preservação da vida, e nós só temos esta vida completa, preservando este sagrado. (Mãe Beata, 74 anos)

Observa-se nesta fala da yalorixá a preocupação com a questão ambiental de preservação dos recursos naturais. Em uma das idas ao terreiro, em horário de preparação da festa de Olubajé, precisei colocar uma roupa de ração⁵⁸ e me foi dada a tarefa de quinar as folhas deixando-as dentro da água. A yalorixá cantava baixinho e falava de tempo em tempo que “sem folha não há orixá”. Também nesse dia me foi dada a condição de conhecer outras dependências do terreiro, como o roncó⁵⁹ e o camarim e, tão logo concluí a atividade de quinar as folhas, fui solicitada a colaborar para a confecção dos pequenos bolos de acaçá⁶⁰. Enquanto trabalhávamos nessa tarefa, a yalorixá dizia que o acaçá é direto de Oxalá e de Orumilá.

⁵⁸ *Roupa de ração é a roupa usada diariamente em uma casa de Candomblé. São roupas simples feitas de morim ou cretone. As roupas de ração podem ser coloridas ou brancas, dependendo da ocasião na roça de candomblé. Compõem o jogo: saia (axó) de pouca roda para facilitar a movimentação, singuê (espécie de faixa amarrada nos seios que substitui o sutiã), camisu ou camisa de mulata, geralmente branco e enfeitado com rendas e bordados, calçolão (espécie de bermuda amarrada por cordão na cintura, um pouco larga para facilitar a movimentação e proteger o corpo em casos que se é necessário sentar no chão), pano da costa e o oja, um pano que se amarra à cabeça. . (Cacciatore, 1977)*

⁵⁹ *Roncó ou runcó. Camarin / Quarto sagrado, local em que ficam recolhidos os filhos de santo. (Barreto, 2009)*

⁶⁰ *Acaçá é uma comida ritual do candomblé e da cozinha da Bahia. Feito com milho branco ou vermelho, que fica de molho em água de um dia para o outro, e deve ser depois passado em um moinho para formar a massa que será cozida em uma panela com água, sem parar de mexer, até ficar no ponto. Ainda quente, pequenas porções da massa devem ser embrulhadas em folha de bananeira já limpa, passada no fogo e cortada em pedaços de igual tamanho, para ficar tudo harmonioso. Todos os orixás recebem o acaçá como oferenda. . (Cacciatore, 1977)*

É o que seria a hóstia sagrada da igreja católica [...] do acaçá são feitos pequenos bolos que são colocados nos cantos da casa e do terreiro para segurança. Hoje estão fazendo avaliação e abrindo os caminhos do povo deste barracão. É preparação por que estão saindo do ano de 2001 e também para a grande vitória. Serão feitos ebós com todos e serão arriadas oferendas (tanto de descarrego como para o orixá) [...]. Também serão arriadas comidas pára Oxum⁶¹, Iansã⁶², Ogum, Exu, e obi⁶³ para Oxalá. “Dará agrado também para Omolu”. Seguiu dizendo a yalorixá que “as ações todas que estão sendo desenvolvidas”, ou seja, orô⁶⁴, é o culto que está envolvendo agradecimento e fortalecimento porque as águas estão chegando. O objetivo é entrar em 2002 com mais segurança.

À proporção que explicava, ela ficava muito alegre, entusiasmada e dizia: “quinando as folhas estamos extraindo o sêmen que produz a vida”. Ela colocou água em uma bacia com folhas e me convidou a sentar na esteira para quiná-las, enquanto a yalorixá, acompanhada da ekeidi e de uma yaô, continuavam cantando uma melodia cuja letra repetia: “sem folha não há orixá”. Este momento deixou claro que o candomblé precisa da natureza, não como religião predadora, como poderia supor uma visão menos apurada, mas sim como religião promotora da vida, da perpetuação dos recursos naturais, do axé, sobretudo por serem, estas religiões, originalmente de culto às forças da natureza.

⁶¹ Oxum. Orixá da fecundidade, divindade das águas doces, das nascentes e do ouro; Aziri em jêje; Kissimbi em banto. (Barreto 2009). Osun, Oshun, Ochun ou Oxum, na Mitologia Yoruba é um orixá feminino. O seu nome deriva do rio Osun, que corre na Iorubalândia, região nigeriana de Ijexá e Ijebu. Identificada no jogo do merindilogun pelos odu ejioko e Ôxê, é representada pelo candomblé, material e imaterialmente, por meio do assentamento sagrado denominado igba oxum. Oxum é um Orixá feminino da nação Ijexá, adotada e cultuada em todas as religiões afro-brasileiras. Na natureza, o culto a Oxum costuma ser realizado nos rios e nas cachoeiras e, mais raramente, próximo às fontes de águas minerais. Oxum é símbolo da sensibilidade e muitas vezes derrama lágrimas ao incorporar em alguém. . (Cacciatore, 1977)

⁶² Iansã ou Oyá. Orixá dos ventos e tempestades; Bamburusema ou Kaiongo (Banto /Angola e Congo; Iansã (keto/iorubá). (Barreto, 2009). É um orixá cuja figura, no Brasil, é sincretizada com Santa Bárbara, católica. Senhora do Rio Niger, é representada com um alfanje e uma cauda de animal nas mãos, e com um chifre de búfalo na cintura. Nas lendas provenientes do Candomblé, Iansã foi mulher de Ogum e depois de Xangô, seu verdadeiro amor. Xangô roubou-a de Ogum. O nome Iansã é um título que Oyá recebeu de Xangô. Esse título faz referência ao entardecer; Iansã pode ser traduzido como a mãe do céu rosado ou a mãe do entardecer. (Cacciatore, 1977)

⁶³ Obi. Fruto comestível e sagrado, tipo uma noz, muito usado nos rituais. (Barreto, 2009).

⁶⁴ Orô. Ewé Orô ou Folhas de Orô é como são chamadas as folhas, plantas, raízes, sementes e favas utilizadas nos preceitos e cerimônias como água sagrada das Religiões Afro-brasileiras. A folha tem uma importância vital para o povo do santo, sem ela é impossível realizar qualquer ritual, daí existe um termo corriqueiro do povo do santo que diz: ko si ewe, ko si Orixá ou seja, (sem folha não existe Orixá). (Cacciatore 1977)

O depoimento de Katendê Arlene (53 anos) também destaca o papel da natureza na mística do candomblé.

Então ali, por exemplo, há 50 anos era uma mata, aí com o tempo foi chegando a civilização... As únicas árvores que restavam eram árvores que estavam dentro do terreiro em volta não tinha mais nada. E daí começa e então o próprio orixá ele começa a se defrontar com essas mudanças. Então ele prefere sair dali. Da água que a gente bebe, do solo que a gente pisa, da folha que a gente faz o nosso remédio, que tem a cura. O poder da cura. E isso tudo está relacionado a essa energia, que é a nossa religião, que é os nossos orixás, os nossos Nkises. E eles todo momento provam isso pra gente. Uma preocupação muito grande que a gente tem e cada vez essa preocupação aumenta mais, até por que, a gente cada vez tem menos espaços para os nossos cultos. Da nossa preocupação é muito grande na preservação ... da natureza, com certeza.

Do depoimento do babalorixá (32 anos) retiramos outro ponto de vista sobre a importância da natureza para a realização da mística do candomblé:

Inclusive muitos animais que são utilizados, eles são animais de corte, eles não são é... no geral, não são animais silvestres, não são ... e há toda uma preocupação, com a reposição, com o sagrado, de muitas espécies, e que inclusive, pra que o Candomblé sobreviva, é preciso que haja água, mas que haja água limpa, que haja água preservada. Até determinadas, casas que estão situadas em um ambiente um pouco mais urbano, ou suburbano, determinadas ervas, ela precisa daquela erva, ali tem aquela erva, mas aquela ali não me serve, por que ela tem a poeira da escada, a fuligem da poluição, é necessário ir na mata virgem, ou então ir em há alguns lugares que comercializam ervas colhidas em fontes limpas, pra que se possa utilizar pro culto, para procedimentos religiosos.

Ele segue dizendo que:

Havia alguns povos antigos inclusive, algumas nações que ainda mantêm esse culto, que os assentamentos na verdade eram vivos, né? Os Orixás eram assentados dentro da terra em árvores, aquela árvore pertencia aquele Orixá, e o Orixá se assentava naquela árvore, então as pessoas faziam o culto ali, e muitas vezes os povos visitantes ... europeus, que chegavam: “_Ah, aquele povo cultua árvore.” Na verdade, o espírito foi meio que em torno, está consagrado naquela árvore, por isso ali naquela árvore se amarra os ojás, que são panos com as cores daquele Orixá, aquela árvore vai ser cuidada, ali vão ser postas oferendas, ali vai ser pedir cura naquela árvore, mas na verdade não é a árvore que se cultua, é o Orixá que está representado naquela árvore.

Nestes depoimentos fica expressa a importância da ecologia representada na necessidade da presença da mata, animais e da água para a existência do culto.

A yalorixá Mãe Rosana (55 anos) também lembra a importância das plantas para a celebração do culto aos orixás nos informando que “em dia de festa o terreiro está muito firmado e todos os orixás estão com obrigações, folhas no chão, pode-se até sentir a presença, e cada orixá tem a sua folha especial. E mais uma vez ouvimos desta yalorixá de umbanda que “sem folha não tem orixá !”

O babalorixá Jorge (50 anos) apresenta outro aspecto da importância da natureza para a mística do candomblé.

A minha casa (o terreiro) tinha muitas plantas, mas hoje em dia acabaram com tudo para fazer casa. O meu pai-de-santo está com um sitio aqui em cima, ele adora planta, plantou, e coisas assim, dendezeiro, muita muda ele botou no quintal, porque pra fazer mesmo em casa, atender essas coisas toda, ter a árvore e dar as folhas mesmo, pra tirar assim do quintal, a gente precisa pra fazer alguma coisa, muitas folhas a gente tem que pegar no mato mesmo, não dá nem pra botar em casa, que não pega. Mas eu tenho um monte, a gente tem que estar sempre ali plantando, tem que ter um espaço mesmo de terra, pra esse tipo de coisa. [...] Por que há vinte cinco anos atrás, era ainda Manoel Reis, tinha um espaço no quintal do lado do terreno bom, é pra tudo. Hoje em dia não é, se eu fizer dois prédios do lado acabou, aonde era o barracão, ficou aquilo,

pequeninho, e quem diz que a 25 anos atrás, de 30 anos atrás aquilo ali se tocava uma macumba maravilhosa ali dentro. Tampou tudo, tirou tudo. A rua era de chão, antigamente, e para uns tipos de obrigações que a gente fazia, para se matar, para Exu era nas encruzilhadas abertas. Tudo de chão, hoje em dia pra se fazer alguma coisa lá, tem que ir lá dentro da Chatuba, tem que rodar pra procurar uma rua de chão, pra se matar pra fazer alguma coisa para o santo. Hoje é tudo desse tipo, é tudo asfalto, quando não é asfalto, calçada, quando sai do asfalto, calçada.

Neste depoimento a fala do Babalorixá ilustra as dificuldades que a falta dos espaços de vegetação nativa provocam para a realização dos rituais da religião.

A hierarquia reconstruindo laços familiares

Outro aspecto importante que pode ser destacado no depoimento dos entrevistados é que as religiões de matriz africana trazem, na sua organização, a reconstrução dos laços familiares perdidos durante séculos de subjugação de homens e mulheres negros. A religião ajudou a forjar novos laços familiares, e através da iniciação na religião que se cria os laços e se forma a família de santo. Os trechos abaixo, retirados da entrevista de duas mães de santo, ilustram esta observação.

Você aprende aquela coisa da comunidade de família através da troca de benção. Você torna uma outra família, tio, tia, mãe, avó, avô, então eles te dão uma oportunidade de uma nova vida [...] Nós temos uma sociedade, nós construímos uma organização social e política religiosa. A casa é ... eu sou yalorixá, mas eu não comando esta casa só [...] Então a família e até a família do meu marido, nós temos uma parceria, um elo muito forte ... mais forte do que a genética, é um elo do espírito. Nós temos certeza de que nós viemos com uma missão e que temos que cumpri-la juntos. (Mãe Torody, 52 anos)

Nós temos aquela hierarquia da gente chamar de avó, de mãe, de pai, de ... agente conserva esse segmento. [...] Nós somos uma

família espiritual, então se as pessoas erram, ... Se eu que sou a orientadora, a zeladora, a Mameto, seja lá o que for, não tiver capacidade de entender o erro das pessoas, eu tenho que desistir da minha religião [...] Porque eu estou aqui para isso. Eu estou aqui para orientar, eu não estou aqui para julgar. (Katendê Arlene, 53 anos)

Estes depoimentos explicitam que o respeito às mães e aos pais de santo, bem como os deveres uns com os outros, cria uma grande rede de “parentesco” entre membros de uma mesma nação, não excluindo, obviamente, o respeito entre as outras nações e especialmente o respeito pelos mais velhos.

O Babalorixá Jorge (50 anos) contribui também de forma a confirmar esta observação explicitando os papéis e atribuições de alguns dos membros da hierarquia da religião do candomblé.

É...mas aí eu participo assim, como pai- pequeno... raspa na casa e eu vou... pai pequeno que é o que ajuda na hora das coisas, que aí dá. Então, sou pai- pequeno, a gente ajuda na matança de bicho de quatro pés, essas coisas todas. A gente já tem filho ali, já é... a gente já se sente pai daquela pessoa, entendeu? A gente só ajuda a raspar, a metade da pessoa, aquela coisa toda, participa do fundamento todo, como um padrinho, daquele ali, que caso venha o pai- de- santo faltar, então, aí: _*“Eu vou ficar com meu pai pequeno, a partir de hoje eu vou dar obrigação pro meu pai pequeno.”* Aí, um já tem aquele filho, uns já me acham pai daquela pessoa.

Em sua fala, este babalorixá introduz uma correlação com a hierarquia e atribuição de papéis, que também existe na Igreja católica, acrescentando que “não só tem pai de santo, tem tudo, mas como assim, na Igreja, você tem padrinho para batizar essas coisas, ainda no candomblé, a gente já tem o pai pequeno”.

O alimento do corpo e do espírito

Outro aspecto peculiar dentro deste contexto de discussão dos aspectos da mística do candomblé, que retiramos da fala do babalorixá Elson (32 anos) é a importância do alimento. Tal como se observa em outras religiões, no candomblé se dá a identificação do alimento do espírito com o alimento do corpo, daí o simbolismo que envolve a confecção e a utilização da comida durante os rituais do candomblé. Assim, o alimento ocupa também um papel central, existindo todo um método e ritual na sua preparação.

Muito do que se chamam, por exemplo, comida de santo, que é uma das grandes práticas, uma das mais importantes do Candomblé, porque todo Candomblé ele é baseado na alimentação. No ressarcimento, tanto simbólico como material, eu já trago esse arcabouço. Podia ter acesso, podia ter prática de toda essa culinária no ambiente doméstico. Então, eu sou o braço direito dela nessa casa e já realizamos muitas funções, principalmente nesse campo das limpezas, que são os Ebós. Nós encontramos aí pessoas muitas necessitadas desses processos de limpezas energéticas, que é uma limpeza da aura da pessoa, que é um fortalecimento. [...] Nos grãos, que muitas vezes um grão trás o potencial da força de toda uma árvore. E é essa energia concentrada em potencial que nós utilizamos, dos grãos, dos cereais, das ervas, das cascas das raízes pra estar sanando, pra estar ajudando a outros irmãos a se equilibrar com a natureza, a curar doenças, a resgatar uma melhor saúde da sua memória, do seu aparelho circulatório.

A cosmovisão africana

A religião e a cosmovisão africanas que parecem se integrar à subjetividade do afro-descendente, não foram formulados em condições abstratas, mas assimiladas a partir da oralidade, danças e símbolos.

Os homens e as mulheres entrevistados assumiram a função de zeladores do axé, que é a força que movimenta a vida. Através do seu conhecimento, nos trouxeram a compreensão da religião, do tempo, da vida e dos orixás. Na concepção destes zeladores do axé, o tempo é relativo, não tem a ver com a duração, mas com

as diversas dimensões e multiplicidades do indivíduo e este está ligado ao sagrado. O dizer de Mãe Torody (52 anos) resume o simbolismo que cerca a prática do candomblé.

É o invisível que nós cultuamos, e a natureza tem uma força além da visão, do saber, do conhecimento do homem. Quando o homem pensa que sabe tudo, a natureza se transforma, o invisível também a gente vai descobrindo que não sabia nada. É um eterno aprendizado.

Mãe Beata explica, com seu depoimento, de forma mais simples esta cosmovisão africana:

É pra você ver, pra um orixá, o tempo é muito importante, a hora chegada é muito importante. É como você vê, é como você chegar naquela árvore e puxar uma folha, vai te dar mais trabalho, mas se você estiver debaixo dela e ela cair ... Foi o tempo certo, ela cai no tempo certo...E para a visão de mundo africano, este tempo é super importante ... Então..., sempre esse tempo não é ... não é passado. É o posso dividir este hoje para o amanhã. Eu posso estar com tudo englobado, que tudo me satisfaz, tudo me alimenta. [...] Onila é a terra, e Orum é o céu. Espaço sagrado, um espaço sagrado. Pra gente da visão de mundo Yorubá não existe a morte como um acabar, com o fim. Existe um princípio ainda mais maravilhoso de força. Na visão de mundo africano, um momento às vezes vale por um século ... é muito importante. É um outro tempo, é o tempo do sagrado, é o tempo que nós não temos pressa, que nós sabemos, que ele acontecerá. É como nós voltarmos pra Olorum. A consciência que este saber não é aquele saber construído pelo outro, é construído pelo axé.

Neste depoimento de Mãe Beata, resume-se a idéia de que a sabedoria das yalorixás e dos babalorixás, seu conhecimento da história, sua visão de mundo, impressiona, e nos faz valorizar ainda mais a tradição e os relatos orais. E ainda no dizer de Mãe Beata (74 anos), retiramos um exemplo da beleza desta sabedoria.

Então, é o que eu aprendi no fundo da cozinha, no candomblé, com os antepassados, aqueles que eles achavam na a

hora que eles estavam formulando complôs. Para eles era como iam se defender. Nunca o branco ia saber , o capataz ia saber que naquela hora estavam desejando felicidade um ao outro, porque de noite ia ter um levante deles... Aurê, aurê mi – estou feliz. No entanto o capataz estava ali, já com a coisa pra bater, pra fazer e acontecer e eles estavam trabalhando, sofrendo e alegre , porque eles sabiam que de noite ... a felicidade viria para eles. [...] Eu sei o significado que a minha benção traz: Aurê você! Você está dizendo ... felicidade, a palavra aurê quer dizer isso: Aurê mãe Beata ! Aurê mi! - Eu também estou te desejando felicidade. Não só eu: Aurê mi! – Eu também.

Neste capítulo, destacamos cinco grandes temas que se constituíram em achados relevantes identificados a partir do trabalho de pesquisa. Em primeiro plano se encontram os fatores que motivaram a iniciação dos participante na religião que se deveu, na maior parte dos casos, à atuação de incentivos individuais concentrando-se na necessidade de participação, no reconhecimento da importância da religião, e na identificação pessoal. Assim, preponderou a fator individual sob a forma de satisfação destas necessidades como elemento motivador da iniciação no Candomblé, suplantando as motivações que podem ser consideradas de caráter externo ao indivíduo, tais como, herança familiar, necessidade de buscar cura para doenças pessoais ou familiar ou necessidade de acompanhar outros familiares, pois estes fatores apareceram com menor destaque. A busca da auto-valorização ou do reconhecimento social pareceu-nos, por outro lado, constituir-se em fator motivador para a permanência daquelas pessoas na religião.

Em segundo lugar, ficou realçada a relação do reconhecimento social com a participação como membro ativo do terreiro de Candomblé desempenhando funções nos atos religiosos. O reconhecimento social que estes participantes encontravam demonstrou produzir reflexos sobre a construção de uma auto-imagem valorizativa e reflexos também nos espaços de socialização fora do terreiro nos quais aquelas pessoas estavam incluídas. Assim, o reconhecimento social alcançado pelos participantes do candomblé esteve correlacionado com a

auto-imagem positiva e com identificação religiosa como membro do Candomblé, ocupando ou não posição de liderança.

Como terceiro aspecto de destaque, a resistência às atitudes de intolerância religiosa por parte dos membros das religiões de matriz africana mostrou-se presente, a partir dos relatos, não se observando posturas de revides, mas de questionamento através da participação em grupos e organizações preocupadas com a defesa da liberdade de credo. Esta mesma resistência política também pode ser observada no que se refere às posturas de luta em busca da cidadania e contra a discriminação racial que estiveram presentes na totalidade dos relatos.

O quarto aspecto relevante foi a percepção de que nos terreiros a participação de pessoas dos gêneros masculino e feminino. Notando-se, no entanto a figura feminina ocupando o papel preponderante nas lideranças dos terreiros seja no papel de chefe religioso (yalorixá ou mameto) ou como auxiliares diretas destas lideranças como ekedis ou yakekerês.

Enfim como quinto aspecto, sabe-se o quanto a identidade religiosa tem implicações socioculturais e étnico-raciais. O negro africano, no entanto, chegou ao Brasil acorrentado e despojado de todas as introjeções de sua terra natal, tanto de âmbito político, social, humano e religioso. Desta forma, chegou submisso, frágil e experienciando total desamparo. Vieram com ele, no entanto, todas as forças do sagrado que, pela capacidade criativa foram sendo elaboradas em miscigenação com a espiritualidade cristã católica vigente no Brasil colonial. A religião ancestral recriada no solo brasileiro possibilitou, ao negro, reconstruir sua identidade cultural e, ao reafirmar essa identidade cultural, essas religiões possibilitaram a reelaboração da identidade social e pessoal do negro brasileiro. Esta íntima relação da identidade religiosa com a identidade pessoal e étnica ficou patente nas observações que fizemos no contacto com os terreiros de candomblé, com seus participantes e, principalmente no contato com os chefes religiosos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A saga do povo negro, que chegou escravizado ao Brasil, foi marcada por desvalorização e desumanização, desde o seu sequestro na sua pátria de origem, o continente africano, até a sua chegada ao território brasileiro. Como ‘peças’ eram considerados, mãos e pés dos colonizadores portugueses e foram submetidos a condições de inferioridade com tratamento similar ao que era dispensado aos animais irracionais.

As ideologias racistas que se desenvolveram para justificar a escravidão negra nos séculos XVII, XVIII e XIX, foram utilizadas pelas instituições do poder, como as ciências, a igreja, o estado, e todos os aparelhos a eles subordinados, para decretar a inferioridade do negro.

Saídos da condição de escravos, através dos séculos, entretanto, a população afro-descendente brasileira permaneceu, historicamente, sendo privada de valorização e oportunidades, que comprometeram o desenvolvimento pleno de suas habilidades como seres humanos, gerando, em consequência, o comprometimento do desenvolvimento pleno da sua cidadania.

Ficou patente esta condição de desigualdade, ao destacarmos os indicadores sociais que mostram, através de dados estatísticos, a população negra brasileira durante o decênio de 1992 a 2001, ocupando os porões da sociedade, aparecendo em todos os indicadores em condição de inferioridade, séculos após a abolição.

Identificamos que as exclusões a que está submetido o negro na sociedade brasileira se dá desde o útero materno e encontram-se ligadas a toda a história de exclusão do africanos e dos hoje denominados “afro-brasileiros”. Exemplo disso é a constatação de que a marginalização e exclusão da criança negra se inicia desde a vida intra-uterina, quando a mulher negra, grávida, já é olhada como responsável por disseminar a miséria, pelo aumento da população subdesenvolvida do país.

A expressão “interdição” do ser, que utilizamos com frequência na realização deste trabalho tem, assim, sentido amplo, já que se refere ao ex-escravo negro que, mesmo livre das amarras da escravidão, não gozou dos benefícios de leis complementares que produzissem ampliação nos seus direitos. Pelo contrário, vários atos legais, como vimos, continuaram a impedi-lo, a interdita-lo da participação como membro livre e autônomo da sociedade e de vivenciar sua cidadania.

Todas as várias formas de exclusão geraram conseqüências funestas sobre a subjetividade do grupo negro, produzindo um ser lesado em aspectos essenciais dessa subjetividade. No processo de exclusão social do afro-brasileiro, percebemos traços fortes de violência do ser, que comprometeram o desenvolvimento da sua saúde física e psíquica e, como conseqüência, dificultando o surgimento do ser social pleno em sua auto-estima e identidade pessoal, social e do ser.

No decurso dos séculos de escravidão e após o seu término, ao grupo negro foram atribuídas categorizações e estereótipos, criados pelo grupo dominador, baseadas em elementos desvalorizativos e de inferiorização. Esses atributos foram introjetados pelo negro, contribuindo para o desenvolvimento de um baixo nível de auto-estima. Conforme vimos, a partir dos estudos realizados, a auto-estima constitui-se em um dos fatores envolvidos na construção da identidade pessoal e cultural. Sendo baixo o nível de auto-estima, haverá comprometimento no processo de construção dessas identidades.

Os componentes sociais que atuam na construção da identidade são, conforme demonstrado, adversos ao negro. Essa experiência é tão intensa, que se desencadeia um processo psicológico de negação da etnia, formando-se um conflito baseado na rejeição do corpo negro e o desejo de ser branco.

No que tange à cultura, verificamos o quanto a cultura africana contribuiu influenciando a cultura européia presente no Brasil, através do colonizador português. As marcas do povo africano estão impregnadas no nosso cotidiano: na linguagem, na comida, na dança, no ritmo, na religião, no uso de ervas medicinais e em muitas outras formas. Esta influência, exercida pela cultura negra, embora

assimilada, não é percebida como parte integrante ou importante da identidade nacional.

A idéia de uma identidade do povo brasileiro, construída a partir de uma interação de seus diversos grupos originais, em um processo de transculturação, ao longo do tempo, tem minimizado a influência e participação que a cultura negra teve na sua formação. O discurso sobre identidade, na história do Brasil, começou a ficar evidente quando o país deixou de ser uma colônia para se constituir numa nação e a elite política e intelectual começou a discutir os fundamentos de uma tal identidade em um contexto histórico de diversidade. Esse pluralismo era um grande dilema nacional cuja solução se encontraria numa proposta eugenista, visando o branqueamento da população, por um lado, e a criação de uma cultura sincrética, por outro. Constituiu-se, assim, a ideologia do branqueamento.

No entanto, apesar desta proposta ter sido abandonada em meados do século XX, a ideologia que a inspirou foi introjetada pela população subalterna e continua, até hoje, influenciando negativamente na construção de uma identidade étnica que traga reflexos políticos mobilizadores em defesa da plena cidadania do grupo negro contra sua exclusão das esferas mais importantes da vida nacional.

Existem fatores sociais, culturais, morais e tipos e informações que favorecem a promoção de barreiras que perpetuam a desvalorização do povo negro, dentre eles o racismo escamoteado, é o fator mais forte. Enquanto mascarado de forma sutil pela ideologia, produz, de forma perversa, estereótipos de inferiorização do negro. A discriminação, como instrumento operacional do racismo, forma um impacto negativo para todos os que são vítimas dessa ideologia.

Todos estes aspectos, elencados e amplamente discutidos neste trabalho, nos levaram à conclusão de que as interdições pelas quais passou o grupo negro brasileiro, desde os primórdios de sua chegada ao Brasil, no contexto da escravidão, geraram condições desfavoráveis que propiciaram terreno fértil para o desenvolvimento de negação da identidade negra e de introjeção da identidade atribuída pelo grupo branco, levando a um estado de apatia, inércia, desesperança, e assunção de um sentimento de inferioridade e culpa, por não atingir a plena

cidadania. O grupo negro na nossa sociedade descreve, então, uma trajetória de exclusão e negação do ser que minimizou a sua condição humana e o reduziu à condição de não ser.

Efetuada este levantamento em que foram constatadas as condições de desigualdade socioeconômica e desvantagem cultural do negro brasileiro, vimos que o século XX trouxe grande número de discussões no âmbito das ciências sociais, que trouxeram ampliação da visão sobre a questão da marginalização e inferiorização de grupos sociais. Dentre estas discussões surgiram os estudos teóricos sociais que, nas últimas décadas daquele século e às portas do século XXI, foram desenvolvidos e forneceram bases para explicar as tentativas de resgate social do grupo negro em busca da igualdade, baseada em uma teoria crítica da justiça social. Dentre essas teorias, enfocamos os estudos de Honneth e Fraser, que nos ajudaram a compreender, no contexto da psicologia social a luta do povo negro em busca de sua identidade.

O negro arrancado do seu solo, da sua família e da sua organização sociocultural e política, foi também afastado de sua comunidade religiosa com formas próprias de cultivar o sagrado. No entanto, este afastamento não foi completo, porque não foi possível afastá-lo do sagrado que nele estava introjetado. Mesmo desgarrado de seus entes mais próximos, ele permaneceu criando maneiras de vivenciar e reelaborar o seu credo.

A sua experiência com o sagrado fortaleceu o negro escravizado para os embates a serem confrontados. Aparentemente só, em terras estranhas, sem visualizar possibilidades de retorno ao seu solo pátrio, as entidades sagradas – os orixás - a espiritualidade herdada de seus ancestrais - animavam aquele povo, tanto para os folguedos como para as lutas.

Assim, as inúmeras interdições sofridas não o dissociaram da sua relação com o sagrado. Pelo contrário, a mística do povo negro se robusteceu e o encorajou diante da adversidade, associando-o ao sagrado como forma de resistência. Foi sob a égide do chicote e da cruz que o povo negro construiu e introjetou dados para a sua evolução psicológica.

Destaca-se, aí o relevante papel que as religiões de matriz africana, notadamente o Candomblé, sua expressão mais original, teve, a nosso ver, na preservação e reconstrução dos elementos essenciais que compuseram o imaginário do negro na diáspora brasileira.

Constatamos, em primeiro lugar, que a mística do Candomblé resgatou elementos fundamentais da cultura e cosmovisão africanas e, por conseguinte, permitiu ao negro preservar os seus laços culturais na diáspora e, na realidade atual, o terreiro de candomblé é o espaço em que estes laços se mantiveram vivos, perpetuando a preservação da identidade cultural do povo negro.

Outra constatação foi a de que a identidade cultural está relacionada com a construção da identidade pessoal e étnica, funcionando como base para esta construção. Na diáspora e nos dias atuais, identificados culturalmente com sua origem africana, o negro tem preservado um forte elemento facilitador para que desenvolva uma identidade pessoal e étnica baseadas nos elementos dessa origem, com todas as suas características. Desenvolvido o sentimento de pertença a um grupo cultural, o negro torna-se menos suscetível às influências dos estereótipos e categorizações desvalorizativas que, como vimos, marcaram a trajetória dessa etnia no Brasil. Desta forma, é possível o desenvolvimento favorável da auto-estima.

E, enfim, constatamos que as interdições porque passou o povo negro na diáspora e as interdições que ele ainda enfrenta nos dias atuais o impulsionaram para a vivência do sagrado. Esta vivência do sagrado, ligadas às religiões ancestrais de sua origem africana, na medida em que foi fator propiciador de resgate da identidade cultural deste povo, constituiu-se em elemento facilitador da construção da sua subjetividade nas dimensões da identidade pessoal e étnica, que puderam se manter vinculadas também à sua origem africana. Desta forma, apesar das interdições, a vivência do sagrado no contexto da religião de matriz africana – o Candomblé - constituiu-se, a nosso ver, em base fundamental para a preservação cultural e para o desenvolvimento da subjetividade do povo negro na diáspora e permanece ocupando este papel nos dias atuais.

Concluimos que a vivência e participação como membro do espaço terreiro de Candomblé contribuiu no processo de estruturação do universo psicológico do negro brasileiro e na formação de sua subjetividade, no que tange às identidades pessoal, social e étnica, apesar das interdições que sofreu na diáspora e que ainda sofre na realidade atual.

Observa-se neste momento histórico que, a partir de lideranças negras na política, no mundo das finanças e na hierarquia política de poder, o negro se vê representado de forma impar, desmontando a idéia de incapacidade e inferioridade que sobre ele ainda existe. O fortalecimento do resgate dos valores da religião dos orixás, assim como o aprofundamento dos estudos sobre a história da África e o estímulo à aplicação de políticas afirmativas, vem se constituindo em formas de luta que vêm sendo empreendidas pelos grupos do Movimento Negro no Brasil. E percebe-se também aumento na frequência e consistência das reações do grupo negro.

Por outro lado, urge que no Brasil, onde a população negra é expressiva, sejam desenvolvidas políticas de valorização da etnia, não de forma folclórica e assistemática, mas com estudos nos diversos níveis escolares, fomento das políticas de ações afirmativas e de valorização autêntica das raízes históricas e culturais do povo negro.

Esperamos que o olhar psicossociológico ao se voltar para a temática que abordamos neste trabalho, possa também ter contribuindo com este objetivo.

Quem somos nós?

Somos descendentes de escravos. Somos a prole de homens e mulheres dignos que foram arrancados de seus lares e acorrentados em navios como animais. Somos os herdeiros de um grande e explorado continente conhecido como África. Somos os herdeiros de um passado de humilhação, fogo e assassinato. Eu pessoalmente não me envergonho desse passado. Envergonho-me sim, daqueles que se tornaram desumanos a ponto de torturar-nos deste modo. (MARTIN LUTHER KING, in SILVA, 1995)

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

REDE Nacional Feminista de Saúde. Direitos Sexuais e Direitos Reprodutivos. Dossiê assimetrias raciais no Brasil. Belo Horizonte: Rede Feminista de Saúde, 2003.

AUGRAS, M. *O duplo e a metamorfose*. Rio de Janeiro: Vozes, 1983.

BAUMAN, Z. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

BENISTE, J. *As águas de Oxalá*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

BENISTE, J. *Òrum Aiyé: o encontro entre dois mundos: o sistema de relacionamento nagô-iorubá entre o céu e a Terra*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

BIRMAN, P. *O que é Umbanda?*, São Paulo: Brasiliense, 1983.

BONFIM, E. Identidade: encruzilhada da psicologia social e da antropologia. In: *Psicologia e Sociedade*, Santa Catarina, v.3, n. 5. Set. 1988.

BARRETO, J. J. *Candomblé da Bahia: resistência e identidade de um povo de fé*. São Paulo: DIFEL, 1980.

BASTIDE, R. *As elições Africanas no Brasil*. São Paulo: Pioneira, 1971.

BASTIDE, R. *Brasil, terra de contrastes*. São Paulo: DIFEL, 1976.

BASTIDE, R. *Estudos afro-brasileiros*. São Paulo: Perspectiva, 1973.

BATISTA, M. Panorama Geral da África nas Américas. In: ASSET - Associação Ecumênica Teológica. *Identidade Negra e Religião*. Rio de Janeiro: Liberdade, 1986.

BORGES, E. *Racismo, preconceito e intolerância*. 2. ed. São Paulo: Saraiva, 2002.

BANTON, M. *A Idéia de raça*. Lisboa: Edições 70; São Paulo: Martins Fontes, 1977.

BABATUNDE, E. D. *A critical study of bini and yoruba value system od Nigeria in change: culture, religion and the self*. UK: The Edwin Melen Press, 1992.

BOFF, L. Em favor do sincretismo: a produção da catolicidade do catolicismo. In: *Igreja, carisma e poder*. São Paulo: Atica, 1994.

BOFF, L. *Avaliação teológico-crítica do sincretismo*. Revista de. *Cultura Vozes*, Petrópolis, n. 7, 1977.

BOURDIEU, P. *O poder simbólico*. Lisboa: DIFEL, 1989.

BOTAS, P. *Carne do sagrado*, Edun Ara: devaneios sobre a espiritualidade dos orixás. Rio de Janeiro: Vozes, 1996.

BRAGA, J. *Fuxico de candomble: estudos afro-brasileiros*. Feira de Santana: UEFS, 1988.

CARDOSO, C ; BACELAR, J. *Faces da tradição afro-Brasileira*. Rio de Janeiro: Pallas, 1999.

CARNEIRO, E. *Candomblé da Bahia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980.

CARNEIRO, E. *Religiões negras: notas de etnografia religiosa*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1936.

CAVIGNAC, J. A. A etnicidade encoberta: índios e negros no Rio Grande do Norte. *Mneme – Revista de Humanidades, Caicó, RN, v.4, n.8, abr./set. 2003*.

CARNEIRO, S. *Estratégias de combate ao racismo*. Palestra proferida no 8º Encontro da Pastoral Afro-americana (EPA). Salvador: EPA, 2000.

CACCIATORE, O. G. *Dicionário de Cultos afro-Brasileiros*. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1977.

CHAGAS, C. C. *Negro uma identidade em construção: possibilidades e dificuldades*. Petrópolis: Vozes, 1996.

CHIAVENATO, J. J. *O Negro no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora Brasiliense, 1980.

COMAS, J. *Os mitos raciais*. In: COMAS, J. et al. *Raça e ciência*. São Paulo: Perspectiva, 1970. p. 33-56. v. 1

DANTAS, B. G. *Vovó nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

D'AVILA NETO, M. I. *O autoritarismo e a mulher: o jogo de dominação macho-fêmea no Brasil*. Rio de Janeiro: Artes e Contos, 1994.

DA MATTA, R. *A casa e a rua: espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1987.

DIENER, E.; OISHI, R.; LUCAS, E. R. Personality, Culture and Subjective Well-Being: Emotional and Cognitive Evaluations of Life. *Annual Review of Psychology*, Califórnia, v. 54, p. 403-425, 2003.

DREWL, M. T. *Yoruba ritual: performers, play, agency*. Bloomington: Indiana University Press, 1992.

ELLEMERS, N.; SPEARS, R.; DOOSIE, B. Self and Social Identity. *Annual Review of Psychology*, Califórnia, v. 53, p.161-186, 2002.

EMMONS, R. A.; PALOUTZIAN, R. F. The Psychology of Religion. *Annual Review of Psychology*, Califórnia v.54, p.377-402, 2003.

FAIRCLOUGH, N. *Discurso e mudança social*. Brasília: UNB, 2001.

FERNANDES, F. *A integração do negro na sociedade de classes*. 3 ed. São Paulo: Ática, 1978.

FERRETTI, S F. *Repensando o sincretismo*. São Paulo: EDUSPIFAPEMA, 1995.

FERRETTI, M M. R. *Terra de caboclo*. São Luís: SECMA, 1994.

FERREIRA, A. B .H. *Novo Aurélio século XXI: o dicionário da língua portuguesa*. 3 ed. rev. amp. Rio de Janeiro: Nova Fronteira; 1999.

FRASER, N. *Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da Justiça na era pós-socialista*. In: J. SOUZA (Org.). *Democracia hoje: novos desafios para a teoria democrática contemporânea* Brasília: Editora UNB, 2001.

FREUD, S. *O Mal-Estar na Civilização*(1930[1929]) [Das Unbehagen in der Kultur (Viena, G.S., 12, 29; G.W., 14,421)Trad. Inglês: 'Civilization and its Discontents' (Londres, 1930; Nova Iorque, 1961; Standard Ed., 21, 59)] Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud Vol.XXI. Rio de Janeiro. IMAGO 1974

FREYRE, G. *Casa Grande & Senzala*. Rio de Janeiro: José Olímpio, 1961.

FRY, P. Reflexões sobre a II Conferência Mundial de Tradição dos Orixás e cultura de um observador não participante. *Comunicações do ISEER*. Rio de Janeiro, v. 8, n. 3, p 37-45. 1984.

GIACOMINI, S. M. *Mulher e escrava: uma introdução histórica ao estudo da mulher negra no Brasil*. Rio de Janeiro: Vozes, 1988.

GLASGOW, R. *Nzinga*. São Paulo: Perspectiva, 1982.

GREENBERG, J. *História Geral da África: África Antiga*. São Paulo: Ática, 1983.

GIORDANE, M. C. *História da África anterior aos descobrimentos: idade Moderna*. Rio de Janeiro: Vozes, 1985. V. 1.

HALL, S. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 1992.

HENRIQUES, R. *Desigualdade racial no Brasil: evolução das condições de vida na década de 90*. Rio de Janeiro: IPEA, 2001.

HÔ, P. N. *Lê Développement Endógene comme a alternative. Potencialités et obstacles à son deployment*. In: Cao Tri, H. *Developpement endógene: aspects qualitatifs et facteurs stratégiques*. Paris: UNESCO, 1988.

KAPLAN, H. I.; SADOCK,B. J. *Compêndio de psiquiatria dinâmica*. 3ª ed., Porto Alegre: Artes Médicas, 1984.

KI-ZERBO, J. *História da África anterior aos descobrimentos: idade Moderna*. Rio de Janeiro: Vozes, 1985. V. 1.

Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). Censos Demográficos de 1991 e 2000: características gerais da população por cor raça e sexo. Rio de Janeiro: IBGE, 2001.

Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). Síntese de Indicadores Sociais 2000. Rio de Janeiro: IBGE, 2001

Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). Síntese de Indicadores Sociais 2010. Rio de Janeiro: IBGE, 2011.

Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). Pesquisa Nacional por amostra de domicílio 1999/2009. Rio de Janeiro: IBGE, 2010.

LATOURE, B.; SCHWARTZ, C.; CHARVOLIN, F. Crise dos meios ambientes: desafios às ciências humanas. In: H. R. ARAUJO (Org.). Tecnologia e cultura, ensaios sobre o tempo presente. São Paulo: Estação liberdade, 1998. p. 91-125

LIMA, V. da C. Nações de candomblé. In Lima, Vivaldo da Costa. (Org) Encontro de nações de candomblé. Salvador: Centro de Estudos Afro-asiáticos da UFBA e IANAMÁ, 1984.

LOPES, M. M. Raízes Afro-Asiáticas nas Origens dos Povos de Israel: uma proposta de reconstrução histórica feminista. São Paulo: Universidade Metodista, 2002.

Lopez, S.R. and P. J. Guarnaccia. 2000. Cultural Psychopathology: Uncovering the Social World of Mental Illness. Annual Review of Psychology 51:571-598

Lewin, K. A dynamic theory of personality. New York: McGraw-Hill, 1935

LUZ, M. A. Cultura negra e ideologia do recálque. Rio de Janeiro: Achiamé, 1983.

Maggie, Y.; REZANDE, C. B. (Org.). Raça como Retórica, a construção da diferença. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2002.

MAGGIE, Y. Guerra de orixá: um estudo de ritual e conflito. 3. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

MBITI, J. S. African religions and philosophy. 2ª ed. Nigeria: Heineman Educational Books, 1990.

MBON, F. M. African traditional socio-religious ethics and national development: the Nigerian case, In J. K. OLUPONA (ed.), African traditional religions. Minnesota: Paragon House, 1991.

MATTOSO, K. Q. Ser escravo no Brasil. 2ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1988

MATTOS, P.; SOUZA, J. (org.) Teoria crítica no século XXI. São Paulo: Annablume, 2007

MATTOS, P A sociologia política do reconhecimento: as contribuições de Charles Taylor, Axel Honneth e Nancy Fraser. São Paulo: Annablume, 2006.

MORIN, E. *A cabeça bem feita: repensar a reforma, repensar o pensamento*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

MORIN, E.; KERN, A. B. *Terra Pátria*. Porto alegre: Sulina, 1995.

MOTTA, R. Bandeira de Alairá. In MOURA, C. E. M. *Bandeira de alairá: outros escritos sobre a religião dos orixás*. São Paulo: Nobel, 1982.

MOTTA, R. Religiões Afro-Recifenses: Ensaio de classificação. In: CAROSO, C.; BACELAR, J. (Org.) *Faces da tradição afro-brasileira – Religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida*. Rio de Janeiro: Pallas, 1999.

MUNANGA, K. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1999.

MUNANGA, K. *Negritude: usos e sentidos*. Petrópolis: Vozes, 1988.

MUNANGA, K. (org.) *Superando o racismo na escola*. Brasília: Ministério da Educação; Secretaria de Educação Fundamental, 2001.

NASCIUTTI, J. C. R. *A instituição como via de acesso à comunidade*. In: CAMPOS, R. H. de F. (Org.) *Psicologia social comunitária: da solidariedade à autonomia*. Petrópolis: Vozes, 1996.

NASCIUTTI, J. C. R. *Reflexões sobre o espaço da Psicossociologia*. EICOS/Cátedra UNESCO de Desenvolvimento Durável, UFRJ, Rio de Janeiro, 1996. nº 7, ano IV, p.51-58.

ORDEP, S. *Águas do rei*. Petrópolis: Vozes, 1995.

OLINTO, A. *Brasileiros na África*. 2ª ed. Rio de Janeiro: GRD, 1980.

OS NÚMEROS DA DESIGUALDADE RACIAL NO BRASIL. Boletim DIEESE, nov. 2001

ORTIZ, R. *Do sincretismo à síntese*. In: ORTIZ, Renato. *A consciência fragmentada: ensaios de cultura popular e religião*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, p. 91-108. 1980.

PEREIRA, A. R. A. *O negro na civilização brasileira*. Rio de Janeiro: C.E.B, volume 1, 1934. V. 1.

PINTO, M. J. *Comunicação e Discurso: Introdução à Análise do Discurso*. São Paulo: Hacker Editores, 1999.

PRANDI, R. Referências sociais das religiões afro-brasileiras: sincretismo, branqueamento, africanização In: Bacelar, J. *Faces da tradição afro-brasileira: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida*. Rio de Janeiro: Pallas, 1999.

PRANDI, R. *Hipertrofia ritual das religiões afro-brasileiras*. *Novos Estudos Cebrap*. São Paulo, 2000. v. 56: p. 77-88.

- PRANDI, R. *Mitologia dos Orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- PREUSS, M. R. G. A abordagem biográfica: história de vida na pesquisa psicossociológica. In *Serie Documenta*. EICOS/Cátedra UNESCO de Desenvolvimento Durável, UFRJ, Rio de Janeiro, 1997. nº 8, ano VI, p. 105-123.
- PRIGOGINE, I. *O nascimento do tempo*. Lisboa: Edições 70, 1991.
- RAMPINELLI, W. J.; OURIQUES, N. D. (Orgs.). *Os 500 anos: a conquista interminável*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.
- RAMOS, A. *O negro brasileiro*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1934.
- RAMOS, A. *As culturas negras no Novo Mundo*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1946.
- RAMOS, A. *A raça africana*. Salvador: Progresso, 1955.
- RAMOS, A. G. *Introdução crítica à sociologia brasileira*. 2. ed. Rio de Janeiro: UFRJ, 1995.
- RENAN; WEBER. *Teorias da Etnicidade*. São Paulo: Unifesp, 1995. Cap. 2, p. 41 e 42.
- RODRIGUES, J.H. *Brasil e África*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980
- RODRIGUES, R. N. *O animismo fetichista dos negros bahianos*. Rio de Janeiro: Biblioteca de Divulgação Científica, 1935.
- RODRIGUES, R. N. *Os africanos no Brasil*. 7ª Ed. São Paulo: Nacional; Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1988.
- SANSONI, L. As relações raciais em casa grande e senzala revisitadas à luz do processo de internacionalização e globalização. In: M. C. MAIO; R. V. SANTOS. (Orgs.). *Raça, ciência e sociedade*. Rio de Janeiro: Fiocruz/CCB, p. 249-269. 1996.
- SANT'ANNA, A. O. História e conceitos básicos sobre racismo e seus derivados. In *Superando o Racismo na Escola*. K. MUNANGA (org). Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação fundamental. 2001.
- SANTOS, J. R. *A questão do negro na sala de aula*. Rio de Janeiro: Ática, 1990.
- SILVA, J. P. da. *Trabalho, cidadania e reconhecimento*. São Paulo: Annablume, 2008
- SILVEIRA, R. da. *Jeje-nagô, iorubá-tapa, aon efan e ijexá: processo de constituição do candomblé da Barroquinha, 1764-1851*. Revista Cultura Vozes, Petrópolis, 94 (6): 80-101. 2000.
- SOUSA JUNIOR, V. C. de (Org.). *Uma dívida, muitas dívidas: os afro-brasileiros querem receber*. São Paulo: Atabaque Cultura Negra e Teologia, 1998.
- SOUSA JUNIOR, V.C. de. *Orixás, santos e festas: Encontros e desencontros do sincretismo afro-católico na cidade de Salvador*. Salvador: EDUNEB, 2003.

SOUSA JUNIOR, V.C. de. “*Roda o balaio na porta da igreja, minha filha, que o santo é de Candomblé...*”: os diferentes sentidos do sincretismo afro-católico na cidade de Salvador. São Paulo: s.n.. Tese (Doutorado). PUCSP, 2001.

SOUZA, J. (org.) *Democracia hoje: novos caminhos para a teoria contemporânea democrática*. Brasília: UNB, 2001.

SILVA, A. A. *Existe um pensar teológico negro?*. São Paulo: Paulinas, 1998.

SILVA, A. C. *A discriminação do Negro no livro didático*. Salvador: EDUFBA/CEAO, 1995.

SILVA, B. Comunidades Negras Rurais: Os Quilombos contemporâneos. In *Revista Cultura Vozes*, 1995. p 90-127.

SILVA, J. P. da. *Trabalho, cidadania e reconhecimento*. São Paulo: Annablume, 2008.

SILVA, M. R. Na escravidão e na exploração da mão-de-obra africana e afro-brasileira 500 anos de luta e resistência de um povo. In W.R RAMPINELLI. *Os 500 anos: a conquista Interminável*. Rio de Janeiro: Vozes, 1999.

SODRÉ, M. *O Terreiro e a Cidade: a forma social negro-brasileira*. Petrópolis: Vozes, 1988.

SODRÉ, M. S. *Claros e Escuros: identidade, povo e mídia no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1999.

STOLCKE, V. *Sexo está para gênero, assim como raça para etnicidade ? Estudos Afro-asiáticos*. Rio de Janeiro, v. 20, p.101-119. 1991.

TAJFEL, H. *Grupos humanos e categorias sociais: Estudos em Psicologia Social*. Lisboa: Livros Horizonte. 1982.v. 1; v. 2.

TEIXEIRA, M. L. L. Candomblé e a [re] Invenção de Tradições. In: CAROSO, C. & BACELAR, J. (Org.) *Faces da tradição afro-brasileira: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida*. Rio de Janeiro: Pallas; Salvador: CEAO, 1999.

LOPES, M. H. Algumas considerações sobre a mulher negra. In: *Identidade Negra e Religião. Consulta sobre cultura negra e teologia na América Latina*. Rio de Janeiro: Liberdade, 1986.

THEODORO, H. *Mito e Espiritualidade: mulheres negras*. Rio de Janeiro: Pallas, 1996.

TRIANDIS, H. C.; SUH, M. E. Cultural Influences on Personality. *Annual Review of Psychology*; California: vol. 53: 133-160, 2002.

VALLADO, A. O sacerdote em face da renovação do candomblé. In: CAROSO, C.; BACELAR, J. (Org.) *Faces da tradição afro-brasileira – Religiosidade, sincretismo,*

anti-sincretismo, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida. Rio de Janeiro: Pallas; Salvador: CEAO, 1999.

VERGER, P. *Orixás*. São Paulo: Corrupio, 1981.

VILLAS BÔAS, G. (Org.) *Territórios da língua portuguesa: culturas, sociedades, políticas*. Rio de Janeiro: Instituto de Filosofia e Ciências e Sociais, UFRJ, 1998.

VOGEL, A. (Org.) *A Galinha D'Angola: Iniciação e Identidade na Cultura Afro-Brasileira*. Rio de Janeiro: Pallas, 1993.

WANDERMUREN, M. Riso, gracejo e herança: Espaços de conflitos étnico-sociais em Gn 21. In M .M. LOPEZ. & P. T. NASH (Org.). *Abrindo sulcos*. Rio Grande do Sul: Escola Superior de Teologia, 2003. P. 1-21.

WEBER, M. *Economia e Sociedade: Fundamentos da Sociologia Compreensiva*.5. Ed. Brasília: UNB, 1991.

WOLFF, W. *Fundamentos de psicologia*. 2ª ed. São Paulo: Mestre Jou, 1969.

ANEXOS

Anexo A – Relatório do Evento: Primeiro Seminário Nacional: Religiões Afro-brasileiras e saúde.

Data: 18 a 19 de março de 2002.

Local: Hotel Flórida – Centro de Convenções – Rua Ferreira Viana 81 Rio de Janeiro

Organização: Projeto Ató-Ire e Centro de Cultura Negra do Maranhão.

O Seminário nos seus 2 dias constou de seis mesas temáticas, momentos de espiritualidade, troca de experiências e momento de encontro de sacerdotes e lideranças da tradição religiosa afro-brasileira para encaminhamento de propostas relacionadas à melhoria da qualidade de vida nos terreiros.

A temática das mesas bem como os membros participantes das mesmas poderá ser apreciado na programação que segue anexada.

Como participante do evento nos seus diversos momentos passo a citar a cadeia de idéias que consubstanciarão as minhas reflexões sobre o papel das religiões afro-brasileiras na manutenção de traços culturais das matrizes africanas no Brasil. Tais como:

- Nós militantes, estudiosos e que temos no sangue esta religião, estamos exigindo o lugar de nossa ancestralidade africana, a cultura africana como centralidade para pensarmos a ciência. Somos uma cultura fundadora.
- A saúde da população negra passa necessariamente pelo resgate dos saberes médicos de matrizes africanas; os terreiros de candomblé são lugares de prevenção de doença. Torna-se importante colocar na agenda política nacional políticas de saúde para a população negra, uma vez que as políticas universalistas não contemplam a população negra nas

doenças específicas desta etnia (diabetes, miomas uterinos, hipertensão arterial, anemia falciforme e glaucoma).

- É possível integrar a medicina popular da matriz africana e uma proposta de centro popular de integração à saúde da população negra no Brasil ? Como integrar a medicina oficial aos agentes naturais de saúde dos terreiros, sem exploração da população negra?

- Pensa-se nesse sentido em programas de inclusão da população negra dando visibilidade às demandas do terreiro e enfatizando representantes da cultura negra para implementação dos programas.

- Destaque da importância da presença dos babalorixás nos hospitais para intervir quando a doença tem a ver com enfraquecimento do axé. Nós não devemos só esperar os poderes públicos, nós dos terreiros também temos essa responsabilidade.

- O terreiro é também um centro de saúde, independente de sua atividade principal que é espiritual, ele fornece também suporte para a comunidade através das folhas e palavras que são seus elementos indispensáveis e básicos.

A exibição do documentário “Atlântico Negro”, ao final do evento, produziu momento intenso de reflexão e sensibilidade a partir da comentarista Sueli Carneiro que fez um contraponto com a rota dos orixás a partir de onde começa a designar a nossa consciência histórica.

Posso concluir que foi um encontro onde o pesquisador das raízes identitárias brasileiras, a partir da religião, teve elementos advindos de sacerdotes e sacerdotisas das diversas formas de expressão religiosa africana, como também de intelectuais de vários ramos científicos, dando a este seminário uma riqueza de conhecimentos e ao mesmo tempo de momentos de grandes vivências de espiritualidade.

Aliado a esse aspecto, as experiências e saberes se somaram com as experiências das diferentes regiões do Brasil, da Europa e da África a partir de representantes presentes, conforme programa anexo.

Anexo B – Relatório do evento: Reunião no Ile Alábàáláse com objetivo de ciência e encaminhamento do Projeto de Pesquisa da Fundação Palmares.

Com a presença de vários membros do barracão da Iyalorísá Zeny e também Yalorixás de outros barracões que também estariam se inteirando do Projeto naquela reunião.

O projeto é financiado pela Fundação Palmares.

Fizeram-se presentes as seguintes pessoas que estão com incumbência Diretora do Projeto:

Dr. Júlio Braga da Universidade da Bahia

Dra. Helena Teodora da Universidade do Estado do Rio de Janeiro

D. Zeny do ITECAB

Sr. Alexandre Melo assessor da Presidência da Fundação Palmares.

Inicialmente a anfitriã D. Zeny propôs que as apresentações fossem feitas por todos e a seguir o Sr. Alexandre Melo iniciou a explanação sobre o projeto:

Objetivos – mapear o povo de Santo

Perfil – caráter, competência e envolvimento com o povo de Santo.

Coordenador Nacional – Dr. Júlio Braga (parte teórica)

Trata-se de pesquisa da Comunidade Religiosa, não é da Fundação Palmares. Seguiu indagando porque a pesquisa não será feita pelo IBGE e continuou respondendo: - Por que chegou a hora de nós mesmos contarmos a nossa história. Este projeto seria o começo de muitas outras iniciativas que apontam para uma coisa maior: lutar contra a intolerância religiosa e definirmos qual é o nosso lugar nessa sociedade. A continuidade da segunda e terceira etapas depende da primeira etapa que nós vamos desenvolver.

Dra. Helena Teodora seguiu dizendo que a convergência da pesquisa é para políticas afirmativas, não só cotas nas universidades, mas também respeito e formação na educação para a cultura afro.

Dr. Júlio Braga ressaltou a importância da pesquisa nos campos sociológico, político e antropológico. Fez crítica à omissão da saga do povo negro, como a revolta dos males, que constava nos livros com apenas 3 linhas.

Seguiu-se a explicação do desenvolvimento da pesquisa nas suas 3 etapas:

- 1) Aplicação de aproximadamente 15000 questionários que seriam aplicados em todo país.
- 2) Criação de banco de dados com atualização permanente.
- 3) Redefinição do conceito de patrimônio.

Objetiva-se na conclusão da pesquisa conhecer o quantitativo de espaços sagrados bem como de sacerdotes e sacerdotisas das religiões afro-brasileiras.

Após explicação das etapas o grupo se dividiu em dois blocos: o dos pesquisadores e os administrativos. O primeiro grupo ficou no salão coordenado pela Dra. Helena Teodora e o segundo em outro espaço com o representante da Fundação Palmares e o Coordenador geral.

Eu fiquei no grupo de pesquisadores e durante a minha fala me posicionei apenas como observadora, uma vez que naquele barracão eu estava como pesquisadora do projeto de tese.

Os dois grupos voltaram a se reunir no salão e entre cantos e danças auguraram o sucesso no trabalho, sendo servido um lanche.

Anexo C – Relatório do evento: Seminário Internacional: Religiões Afro-Americanas e Diversidade Cultural.

Período: 19 a 21 /12/2001

Local: Auditório Velasques no Guanabara Palace Hotel - Av. Presidente Vargas 392 Centro RJ.

O Seminário teve a participação de representantes de vários pontos do país, como Bahia, Maranhão, RJ, SP, Brasília e também do exterior: França, Haiti, México, Uruguai, EUA, Canadá, Cuba, Angola, Costa do Marfim, Senegal.

A abertura se deu na noite do dia 19, com ato religioso na tradução afro-brasileira e ao final coquetel e apresentação de congada, com presença de pessoas ilustres do mundo cultural, intelectuais e lideranças de organizações negras.

Conforme pode se observar no programa anexo, a montagem das mesas reunia personagens diretamente envolvidos com as questões culturais afro-americanas, que evidenciaram notável saber que convergiam para o saber acadêmico em sintonia com as organizações de afirmação, resistência e resgate da cidadania plena do negro.

A riqueza de conhecimento produzido pelo seminário foi experienciada desde o clima de calor humano, afetividade e espiritualidade, ao nível de comunicações e produções acadêmicas. Algumas idéias que consegui recolher, dentre todas as mesas, com suas palestras e debates, passarei a citar neste breve relato.

Os quatro séculos de escravidão não aniquilaram a cultura do escravo. Com a cabeça cheia de mitos e valores armazenados produziu no povo brasileiro a cultura de todos os povos africanos. É a re-fundação da África no Brasil a partir do território mítico africano – orixás – recriação das várias etnias da África. Religiões africanas como perpetuadores da criação de solidariedades.

No encerramento, um membro do Comitê A Rota dos Escravos informou que há 7 anos o projeto se desenvolve; os historiadores buscam evidenciar como

ocorreu a tragédia e as conseqüências dela na África e na diáspora africana nas Américas. Participarão outros cientistas já que será um projeto interdisciplinar.

Foi enfatizada a religião africana como força espiritual que deu sentido a idéia inicial de religião – religar, transcender e fator racial. Importante se torna lançar a rede em todas as religiões afro-americanas, mas não em um gueto intelectual, mas integrando os que observam e os que fazem e participam da religião.

No decorrer do Seminário foram anunciados dois falecimentos; seguidos de momento de silêncio:

1) Leopoldo Saignor, presidente do Senegal, pai da negritude, lançou o movimento da negritude contra o colonialismo francês.

2) Darcílio, fundador da Escola de Samba Império Serrano RJ.

Anexo D – Roteiro das entrevistas realizadas com os chefes religiosos.

- NOME
- IDADE
- PROFISSÃO
- ESPAÇO SAGRADO

Candomblé? Umbanda?

Há quanto tempo existe?

Quem é o fundador?

Há quanto tempo participa das atividades do terreiro?

- QUAL O SEU PAPEL RELIGIOSO? HÁ QUANTO TEMPO?
- QUAIS AS DEMAIS FUNÇÕES EXISTENTES NO TERREIRO?
- QUANTAS PESSOAS FREQUENTAM, APROXIMADAMENTE?

- QUAL A MOTIVAÇÃO QUE LEVOU À PRÁTICA DA RELIGIÃO?
- HÁ MEMBROS DA FAMÍLIA PRATICAM A RELIGIÃO?
- HÁ PRÁTICA DE AÇÕES SOCIAIS EM CONJUNTO COM A

PRÁTICA RELIGIOSA NO TERREIRO?

Quais?

Qual é o objetivo?

Quando começou?

- QUAIS OS POSTOS QUE HÁ NA CASA?
- FALE UM POUCO SOBRE NAÇÕES

Anexo E - Carta de despedida do Terreiro de D. Zeni

Em 24/05//2004

Prezada D.Zeni

No momento em que estão sendo escritas essas mensagens o sentimento e desejos são de saúde e paz para a senhora, seus familiares e toda a comunidade do ilê alábàálásse.

Infelizmente, razões motivadas pela doença de que foi acometido o meu marido, me impediram de participar de eventos aí realizados e para os quais fui sempre informada pelo Sr. Antonio. Além das questões de doença, trabalhos de assessoria que realizei no quarto bimestre do ano passado realmente tornaram inviável a minha participação mais intensa nas atividades do terreiro, como era meu desejo.

É importante frisar que, apesar do distanciamento ocorrido, contra a minha vontade, a riqueza das experiências já, vivenciadas desde o início da pesquisa de campo, na qual os frutos colhidos que se somaram pela observação, convivência, esclarecimento, fatos narrados, e participação em cerimônias e rituais, produziram um material preciosíssimo que, certamente, constituirá a base que fortalecerá todo o arcabouço teórico do trabalho de pesquisa que estou desenvolvendo. Foram experiências que se constituíram em marcos, que facilitarão a comprovação da hipótese sobre a qual minha tese de doutorado se sustenta.

O contato com os membros da hierarquia do terreiro, tanto como pessoas, como também na função sacerdotal desse espaço religioso, foram sempre plenos de oportunidades para o aprendizado e compreensão dos aspectos relativos à prática da religião de matriz africana.

O período em que tive o privilégio de participar de parte das ações dessa casa foi de grande benefício e propiciador de excelente aprendizado e o material recolhido nesse estágio já está incorporado ao texto da tese no que se refere à pesquisa de campo.

Tão logo seja possível, farei novo contato e, desta feita, para marcar um momento para compartilhar a produção.

O Ilê Alábàálásse, a partir de seus componentes, prestou inestimável contribuição, com especial destaque para yalorixá Zeni que, como pedra angular do Ilê, colocou à disposição sua experiência armazenada ao longo de vários anos a serviço do culto dos orixas.

Muito obrigada!

Penhoradamente agradecida!

Conceição

Anexo F – Modelo do Termo de cessão de direitos aos chefes religiosos.

TERMO DE CESSÃO DE DIREITOS SOBRE DEPOIMENTOS PARA A TESE DE
DOUTORADO DE CONCEIÇÃO CORRÊA DAS CHAGAS

Interdição e sagrado: Bases para a preservação cultural e desenvolvimento da subjetividade do povo negro brasileiro.

Pelo presente documento, (nome, RG e CPF do entrevistado), cede e transfere neste ato para a pesquisadora Conceição Corrêa das Chagas, aluna do Curso de Doutorado em Psicossociologia de Comunidades Ecologia Social – EICOS/UFRJ os direitos sobre o depoimento oral e as imagens registradas durante a entrevista perante a pesquisadora.

Na forma preconizada pela legislação nacional e pelas convenções internacionais de que o Brasil é signatário, o depoente proprietário de que trata este termo terá indefinidamente, o direito ao exercício pleno dos seus direitos morais sobre o referido depoimento, de sorte que sempre terá o seu nome citado por ocasião de qualquer utilização.

Fica, pois a pesquisadora plenamente autorizada a permitir a consulta pública do referido depoimento e a utilizá-lo, no todo ou em parte, editado ou integral, no ensino e pesquisa da história recente do Brasil, incluindo suas variadas formas de divulgação.

RIO DE JANEIRO, ____ DE _____ DE ____ .

CEDENTE

NOME RELIGIOSO