

Emanuel Luís Roque Soares (Org.)

ENSAIOS

SOBRE **FILOSOFIA**
UMA **AFRODESCENDENTE**
D A E D U C A Ç Ã O



 **EDIÇÕES
AINPGP**

ENSAIOS

SOBRE **FILOSOFIA**
UMA **AFRODESCENDENTE**
D A E D U C A Ç Ã O



Emanoel Luís Roque Soares (Org.)

**ENSAIOS SOBRE UMA FILOSOFIA
AFRODESCENDENTE DA EDUCAÇÃO**

1ª Edição

Feira de Santana - BA
2018

Copyright © Edições AINPGP, 2024.
www.ainpgp.org | contato@ainpgp.org
Emanoel Luís Roque Soares (Org.)

ENSAIOS SOBRE UMA FILOSOFIA AFRODESCENDENTE DA EDUCAÇÃO

Português - Brasil Todos os direitos reservados.

A publicação deste livro, em formato de e-book, contou com o apoio da Edições AINPGP de incentivo à publicação de trabalhos acadêmicos da Associação Internacional de Pesquisa na Graduação em Pedagogia (AINPGP). A AINPGP tem como objetivo estimular a produção do saber, através da difusão e utilização de resultados de pesquisas realizadas no campo da educação e áreas afins, mediante negociações e intercâmbios com educadores/as, comunidades e instituições interessadas. Faz parte das ações voltadas ao incentivo da produção do conhecimento na graduação e pós-graduação, planejadas pela AINPGP.

1ª Edição

Revisão:

Andre Luís Machado Galvão
Emanoel Lima Silva Soares

Capa:

Flávia Santana Santos

Diagramação:

Wellington Santana

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

S676e Soares, Emanoel Luís Roque
Ensaios sobre uma filosofia afrodescendente da educação [recurso eletrônico] /
Emanoel Luís Roque Soares (org.). Cajazeiras/PB: AINPGP, 2024.
298 p.

ISBN: 978-65-87527-40-6

DOI: <https://doi.org/10.57242/AeBook00010>

1. Filosofia. 2. Filosofia afrobrasileira. 3. Ensaios. 4. Ensino da filosofia. I. Soares, Emanoel Luís Roque. II. Título.

CDD 107

Biblioteca: Francismeiry Gomes de Oliveira CRB 15/869

INSTITUIÇÃO:

Associação Internacional de Pesquisa na Graduação em Pedagogia – AINPGP

DIRETORIA:

Prof. Dr. Marcelo Pustilnik Vieira - UFSM (Presidente)
Acad. Kaliene Batista Ferreira - URCA (Vice-Presidente)
Profa. Maria Luzirene Oliveira do Nascimento EB/CE (Primeiro Secretário)
Acad. Romário Cícero da Silva Abreu - UFCG (Suplente de Secretário)
Prof^{fa}. Dr^a. Francicleide Cesário de Oliveira - UERN (Primeira Tesoureira)
Profa. Dra. Disneylandia Maria Ribeiro - UERN (Segunda Tesoureira)

CONSELHO EDITORIAL (NACIONAL E INTERNACIONAL):

Prof. Dr. Afonso Welliton de Sousa Nascimento (UFPA)
Prof. Dr. Allan Solano Souza (UERN)
Prof. Dr. Alexandre Augusto Cals de Souza (UFPA)
Prof. Dr. Benedito Gonçalves Eugênio (UESB)
Prof. Dr. Bertulino José de Souza (UERN)
Profa. Dra. Ciclene Alves da Silva (UERN)
Profa. Dra. Cristiane Maria Nepomuceno (UEPB)
Profa. Dra. Diana Paula de Souza Rego Pinto Carvalho (UERN)
Prof. Dr. Eduardo Jorge Lopes da Silva (UFPB)
Prof. Dr. Ernano Arraias Junior (UFERSA)
Prof. Dr. Fernando Gil Villa (USAL y ABS-USAL/Espanha)
Profa. Dra. Franselma Fernandes de Figueirêdo (UFERSA)
Profa. Dra. Francicleide Batista de Almeida Vieira (UFRN)
Prof. Dr. Giann Mendes Ribeiro (UERN)
Prof. Dr. Gilton Sampaio de Souza (UERN/FAPERNA)
Prof. Dr. Glaydson Francisco Barros de Oliveira (UFERSA)
Profa. Dra. Kássia Mota de Sousa (UFCG)
Profa. Dra. Maria da Paz Cavalcante (UERN)
Profa. Dra. Maria Eliete de Queiroz (UERN)
Profa. Dra. Ivana de Oliveira Gomes e Silva (UFPA)
Prof. Dr. Ivanildo Oliveira dos Santos (UERN)
Prof. Dr. José Amiraldo Alves da Silva (UFCG)
Profa. Dra. Lidiane de Moraes Diógenes Bezerra (UERN)
Prof. Me. Luís Filipe Rodrigues (Universidade de Santiago/Cabo Verde)
Prof. Dr. Luís Tomás Domingos (Moçambique/UNILAB/Brasil)
Prof. Dr. Marcelo Vieira Pustilnik (UFSM)
Profa. Dra. Maria do Socorro Maia F. Barbosa (UERN)
Prof. Dr. Miguel Henrique da Cunha Filho (UERN)

Profa. Dra. Racquel Valério Martins (ABS-USAL/Espanha)
Prof. Dr. Renato Alves Vieira de Melo (ABS-USAL/ Espanha)
Prof. Dr. Rosalvo Nobre Carneiro (UERN)
Profa. Dra. Sandra Meza Fernández (Universidade do Chile/Chile)
Profa. Dra. Soraya Maria Barros de Almeida Brandão (UEPB)
Profa. Dra. Simone Cabral Marinho dos Santos (UERN)

A compilação de responsabilidade assumida pelos autores foi validada pelo processo de revisão fechada por pares, ou seja, os manuscritos científicos passaram pelo crivo avaliativo do CONSELHO EDITORIAL, a fim de garantir a credibilidade da produção, já que a AINPGP, por seu comprometimento com os conteúdos da ciência, toma por preceito ético o atendimento das normas para publicação determinadas pela CAPES.

SUMÁRIO

PREFÁCIO.....	11
APRESENTAÇÃO.....	19
PARTE I	
A FILOSOFIA AFROBRASILEIRA	23
ARTIGO 1	
O ENSINO DE FILOSOFIA AFROBRASILEIRA: UM RESGATE DA IDENTIDADE NEGRA E INDÍGENA.....	23
ARTIGO 2	
ANÁLISE FILOSÓFICA DA LITERATURA E MITOLOGIA AFRO- DESCENDENTE.....	41
ARTIGO 3	
O RETORNO AO CONCEITO DE MITO, COMO PRINCÍPIO DE UMA EDUCAÇÃO DIVERSA E FILOSOFANTE	59
ARTIGO 4	
POR UMA NOVA RECONFIGURAÇÃO DE MUNDO AMOROSO...	85

PARTE II

SEXUALIDADE & SENSUALIDADE.....109

ARTIGO 5

SEXUALIDADE, SENSUALIDADE E CULTURA ANCESTRAL....109

ARTIGO 6

FOUCAULT: SEXUALIDADE E ESCOLA.....131

ARTIGO 7

A SEXUALIDADE NO CURRÍCULO AFROBRASILEIRO147

ARTIGO 8

O CORPO NA FILOSOFIA AFRODESCENDENTE: IMPLICAÇÕES
POSSÍVEIS PARA UM NOVO CURRÍCULO ESCOLAR.....171

ARTIGO 9

EXU, CORPO E SEXUALIDADE205

PARTE III

MÃE BARATINHA A ZELADOURA DE ORIXÁS.....219

ARTIGO 10

O NASCIMENTO DE UMA IALORIXÁ GALDINA DA SILVA, MÃE
BARATINHA.....219

ARTIGO 11

MÃE BARATINHA, LUDICIDADE E DRAMATURGIA.....233

ARTIGO 12

EDUCAÇÃO, CANDOMBLÉ, IMAGENS E HISTÓRIA.....247

ARTIGO 13

QUANDO OS DEPOIMENTOS FALAM POR SI, MÃE BARATINHA..265

ARTIGO 14

MÃE BARATINHA, A FILHA DE OXUM.....281

PREFÁCIO

I

Denise Maria Botelho

Recife, 22 de julho 2024

O encontro com Emanuel foi na cidade de Recife em um Seminário promovido pelo Programa de Pós-Graduação em Educação, Culturas e Identidades – PPGEI, uma parceria entre a Universidade Federal Rural de Pernambuco - UFRPE e a Fundação Joaquim Nabuco – Fundaj, Programa onde mais tarde estive na supervisão do projeto “O ensino de Filosofia Afro-brasileira: um resgate da identidade negra e indígena”, que descortina a importância da educação intercultural e a inclusão das filosofias africanas, afrodescendentes e indígenas no currículo educacional brasileiro, de autoria de Emanuel.

A mesa de reflexões tinha algo em comum, além de mim e de Emanuel, participou também o professor Wanderson (Uân) Nascimento Flores (UnB), que fez indicações muito positivas sobre as pesquisas de Emanuel, estávamos ali três pessoas da mesma energia espiritual, ferreiros ancestrais, martelando em ferro frio em que o racismo educacional tem colocado crianças e jovens negros(as) em situação de desvantagens socioeconômicas em virtude de preconceitos, ausências e discriminações. Três educadores comprometidos com uma educação inclusiva para a perspectiva étnico-racial e interseccionalizando com as questões de gênero e de diversidade sexual porque temos consciência de que pessoas desses grupos encontram-se também em situação de inferioridade na sociedade em função do patriarcado e de regras heteronormativas, ainda com grande domínio no imaginário coletivo destas terras brasis.

Educadores(as) não percebem que muitas vezes as interações com os(as) estudantes não brancos são permeadas por ideias preconcebidas que na maioria das vezes não dialogam com a realidade, mas os rótulos e os

estereótipos são atribuídos aos corpos herdeiros da história nefasta de escravidão deste país e, os verdadeiros herdeiros das perversidades seculares continuam em vantagem social. Para além dos preconceitos, o genocídio das ideias negras e indígenas criou um vazio e um apagamento dos povos originários e dos afro-brasileiros na composição da nação brasileira.

Precisamos de estudos e pesquisas como a desenvolvida pelo Prof. Dr. Emanuel Luís Roque Soares, intitulada “O ensino de filosofia afrobrasileira: um resgate da identidade negra e indígena” para contribuir com a prerrogativa das Leis 10.630/2003 e 11.645/2008, que alteram a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional, instituindo a obrigatoriedade do ensino e da história afro-brasileira e indígena em todo território nacional. A pesquisa foi desenvolvida na condição de pós-doutoramento e muito contribui para a Educação das Relações Étnico-Raciais, destaco aspectos relevantes do trabalho.

A Importância de **reconhecer as diferenças culturais** é fundamental para uma educação plural e identitária. A cultura afro-brasileira, que inclui elementos das culturas indígenas, africanas e europeias, deve ser compreendida e ensinada de maneira filosófica e crítica.

O ensino das culturas africanas e indígenas enriquece a identidade filosófica e científica brasileira e contribui para **eliminar o racismo estrutural**, mas infelizmente constata-se que as licenciaturas em filosofia nas universidades brasileiras **não estão preparadas para ensinar filosofias africanas ou afrodescendentes**, contribuindo para a perpetuação do racismo estrutural.

Faz-se necessário também reconhecer e **valorizar as presenças africanas e indígenas** na identidade brasileira, conforme defendido por movimentos negros e indígenas.

A **filosofia** nasce do diálogo e da comunicação humana, refletindo as ações e **crenças de uma cultura**. O entendimento dos **mitos e das narrativas** orais é crucial para a **compreensão da humanidade**. Os mitos são formas legítimas de descrever fenômenos ontológicos e são fundamentais na construção do conhecimento filosófico. Eles contêm percepções do mundo específicas de cada cultura.

Para evitar uma abordagem eurocentrada e monolítica, a educação filosófica deve incluir a mitologia e as histórias tradicionais para ampliar a compreensão crítica e identitária. Os **mitos** são narrativas fundamentais que **explicam a origem e o nascimento das filosofias**, sendo geradores tanto da religião quanto da cultura e da filosofia.

Matthew Lipman propôs um programa de ensino de filosofia que envolve especulação filosófica e diálogo crítico nas salas de aula, valorizando a cultura e a identidade dos(as) estudantes, permitindo que a sala de aula seja um espaço dialógico que fortalece identidades plurais, sem processos de subalternidades, neste sentido o **Método de Ensino de Matthew Lipman** é uma ótima metodologia para o desenvolvimento de uma filosofia afro-brasileira. Essas ideias defendem a importância de uma educação inclusiva e diversa, que reconheça e valorize as contribuições das culturas africanas, afrodescendentes e indígenas na formação da identidade brasileira e no combate ao racismo estrutural.

Convido vocês a usufruírem dos artigos que resultaram da pesquisa que subsidiará sua percepção sobre as relações raciais em nosso país e Oxalá permita que professores e professoras possam introduzir em seus currículos práticas pedagógicas que estabeleçam contato com cosmo-percepções diversas permitindo uma leitura de mundo mais equitativa.

II

José Gerardo Vasconcelos

Fortaleza, 17 de julho de 2024

Eu conheci Emanuel Soares em São Luís/Maranhão, em 2001, no décimo quinto Encontro de Pesquisa Educacional do Norte e Nordeste. Na época, ele era mestrando em educação e apresentou o trabalho “Semiótica do Locus e Intencionalidade da Maestria” no grupo de filosofia e educação que estava sob a minha coordenação. Lembro, muito bem, que durante o evento, por coincidência, ficamos hospedados no mesmo local, o que foi

mais uma motivação para o início de nossa amizade, além dos assuntos em comum: a filosofia e a educação.

O diálogo foi se intensificando e, em 2004, fui convidado para sua qualificação e, logo a seguir, para sua defesa no Mestrado em Educação da Faculdade de Educação da Universidade Federal da Bahia/UFBA, que teve como título “Coreografia do Filosofar - Uma tensão Dançante Entre Corpo e Música Para a Formação do Educador Filósofo”. Nessa época, ele demonstrou interesse em fazer doutorado em educação, aprofundando a sua pesquisa em educação e filosofia africana, que era o tema de um dos capítulos da sua dissertação de mestrado que discutia o “O ócio e a mitologia africana”.

Sob a minha orientação, ele prontamente aceitou o desafio e em 2005 ingressou no programa de pós-graduação em educação na Faculdade de Educação da Universidade Federal do Ceará e, em 2008, defendeu a tese intitulada “As Vinte e Uma Faces de Exu na Filosofia Afrodescendente da Educação: Imagens, Discursos e Narrativas”. Lembro que, na mesma época, ele tomou posse na Universidade Federal do Recôncavo da Bahia no Centro de Formação de Professores, na cidade de Amargosa.

Dois anos após o término do doutorado, Emanuel realizou uma pesquisa de pós-doutoramento intitulada Galdina Silva da Paixão (Mãe Baratinha) (1950 – 20040 – a Zeladora dos Orixás”, sob a supervisão do professor Charliton Machado, na Universidade Federal da Paraíba.

Seu discurso e trabalhos sobre filosofia africana e afrodescendente se intensificaram até que, em 2018, sob a minha supervisão, iniciou o pós-doutorado intitulado “Ancestralidade Afrobrasileira: Sensualidade & Sexualidade”. É nesta pesquisa que Emanuel vai nos mostrar, com maturidade, sua ancestralidade e filosofia afrodescendente publicando em periódicos cinco dos trezes artigos republicados juntos nesta obra brilhante, que são “**Sexualidade, sensualidade e cultura ancestral**”, em que o autor vai nos falar das questões referentes a sexo na mitologia e cultura dos orixás Iorubanos; “**Foucault: Sexualidade e Escola**”, que explicita como a religião católica, diferente das de matriz africanas, tratou a sexualidade; “**Sexualidade no Currículo Afro-brasileiro**”, em que aparece a proposta de

um novo currículo livre do machismo que gera feminicídios e homofobias; **“O corpo na filosofia afrodescendente: implicações possíveis para um novo currículo escolar”** neste artigo a proposta de um novo curriculum que foi feita no anterior se materializa, e, por fim, o artigo **“Exu, corpo e sexualidade”** mostra de toda fonte ancestral da sexualidade e sensualidade inerente aos povos originários de África que, aqui no Brasil, chegaram escravizados.

Nesta obra, encontram-se, também, os artigos do pós-doutoramento, supervisionados pela professora Denise Botelho, do Programa de Pós-Graduação em Educação Culturas e Identidades / Fundação Joaquim Nabuco da Universidade Federal Rural de Pernambuco.

Este trabalho de Emanuel Soares é um verdadeiro memorial da sua vida como pesquisador, onde o mesmo, com destreza, uniu as três pesquisas de pós-doutoramento, mostrando a realidade teórica de uma filosofia afrodescendente.

Espero que os leitores se deliciem com estilo leve de escrevivências do autor.

III

Charliton Machado

João Pessoa, 20 de maio de 2024

Conheci Emanuel Luis Roque Soares em outubro de 2011, por ocasião do XII Encontro Cearense de História da Educação, evento que oportunamente ocorreu em Sobral, interior do Ceará. Estávamos juntos participando do evento por convite de um querido amigo comum, o professor José Gerado Vasconcelos, da UFC.

Emanuel havia concluído o doutorado em 2008 no Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira na FAGED/UFC e já estava nomeado como docente efetivo na Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, atuando no tripé ensino, pesquisa e extensão, na área de Ensino da Filoso-

fia, com ênfase nos campos temáticos sobre a Formação Afrodescendente.

Entre uma conversa amistosa, regada a alguns “gelados” goles de cerveja numa praça histórica de Sobral, surgiu a ideia de realização do seu Pós-Doutorado na UFPB, particularmente no interior da Linha de Pesquisa História da Educação, sob a minha supervisão acadêmica, o que veio ocorrer já no ano seguinte, em março de 2012.

Ressalte-se que o requisito da existência de um supervisor de Pós-Doutorado foi uma mera exigência da praxe acadêmica, embora tenha sido por mim cumprida com prazer, pois muito aprendi com Emanuel Luís Roque Soares sobre ancestralidade africana, histórias e memórias de mulheres negras, exploração e racismo estrutural no Brasil.

Foram doze meses de profícuos contatos de pesquisa entre a Universidade Federal da Paraíba e a Universidade Federal do Recôncavo da Bahia. Doze meses de participação em eventos, palestras, conferências e no aprofundamento da pesquisa, cujo objeto central era a Ialorixá Galdina da Silva, Mãe Baratinha, personagem à qual Emanuel dedicou valioso tempo de pesquisa nos últimos anos, com apoio de seus orientandos da iniciação científica e da pós-graduação.

Feitas estas explicações preliminares, tenho em minhas mãos a obra *“ENSAIOS SOBRE UMA FILOSOFIA AFRODESCENDENTE”* e, como desafio maior, discorrer algumas breves palavras sobre o conjunto de quatorze pesquisas já amplamente divulgadas em diversas publicações impressas e digitais (periódicos/livros), ao longo dessa última década.

Nos estudos/ensaios, agora reunidos em formato de livro/e-book, o leitor terá a oportunidade de conhecer o autor por inteiro, passando por temas que marcam um repertório de rupturas com o lugar comum do academicismo tradicional e que marcou a universidade brasileira desde sua origem.

Arrisco-me a dizer que Emanuel Roque produziu um conhecimento em disputa com o saber estabelecido, trazendo à baila a experiência negra, sob a égide da filosofia afrodescendente ao centro do debate como forma de enfrentamento crítico, resistência e transformação social, a partir das temáticas sobre personagens negros; dimensões corporais e sexualidade;

filosofia negra, religiosidade; ancestralidade africana; ensino; currículo.

A obra é, sem dúvida alguma, um exercício “biográfico” autoral de ensaios autorreflexivos de uma trajetória acadêmica que identifica quem escreve, o docente e pesquisador negro Emanuel Luís Roque Soares, evidenciado assim as suas inúmeras publicações, redes de relações sociais/acadêmicas no espaço da ciência brasileira que, como já advertiu Ângela Davis, ainda continua profundamente conectada com a manutenção do racismo na maioria dos trabalhos científicos.

Portanto, na obra a seguir, o leitor é convidado a participar dos quatorze diálogos temáticos sob a ótica de um conhecimento da *FILOSOFIA AFRODESCENDENTE*, demarcado pelo tempo de cada um estudo produzido, como resultado das inquietações e reflexões críticas de Emanuel Luís Roque Soares.

Boa leitura!

APRESENTAÇÃO

A decisão de junção desses artigos em um só *e-book* é de uma generosidade pedagógica para com meus educandos, pesquisadores de filosofia afrobrasileira e orientandos que ficavam procurando esses artigos nas revistas, nos periódicos e livros onde foram publicados separadamente. Tais ensaios são frutos de três pós-doutoramentos, o primeiro feito sob a supervisão do Dr. Charliton José dos Santos Machado no Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal da Paraíba; o segundo feito com a supervisão do Dr. José Gerardo Vasconcelos no Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Ceará; e o terceiro, supervisionado pela Dra. Denise Maria Botelho na Universidade Federal Rural de Pernambuco no Programa de Pós-Graduação em Educação, Culturas e Identidades.

O objetivo principal desses artigos é demonstrar que todos os povos que têm mitologia, religião e cultura têm conseqüentemente uma filosofia, um sistema de doutrinas e conhecimentos que é capaz de produzir ciências, e que no Brasil, em particular, onde três culturas se imbricam, a filosofia é afrodescendente. Segundo o conceito de Henrique Cunha Junior, a cultura brasileira, devido ao processo de colonização, é a mistura de três mitologias, culturas e religiões, que a meu ver geram uma filosofia apropriadamente brasileira, aquilo que eu chamo de filosofia afrodescendente.

Tal filosofia, se ensinada nas universidades e conseqüentemente no nível médio, com certeza, primeiro iria reduzir o racismo intelectual que perdura até hoje sobre os povos africanos e originários, combatendo a intolerância religiosa e cultural que perpassa nossas vidas e que gera violências, incompetências e escassez de conhecimento, além de descolonizar nosso pensamento que de certa maneira continua preso ao colonizador europeu, negando nossa essência múltipla cultural, uma vez que não nos ensinaram as outras filosofias.

Julgo necessário fazer uma cronologia do ensino de filosofia no Brasil para evidenciar, primeiro, o vai e vem da obrigatoriedade da filosofia

no ensino de uma forma geral, uma vez que o ensino da filosofia foi desobrigado no ensino médio e esse descaso se estende por todo o ensino, o que vem a conferir enorme perda para o Brasil. Segundo, para mostrar que, mesmo quando esteve obrigatória, sempre ou quase sempre esteve a serviço da catequese ou fé cristã e nunca explorou uma filosofia afrobrasileira, em nenhum momento falou em identidade cultural afrobrasileira, em uma filosofia africana, e nem sequer mencionou a ancestralidade e a mitologia indígena, o que poderia nos conferir uma filosofia identitária e apropriada.

1572 - Data do primeiro curso filosófico no Brasil, no qual os jesuítas julgavam estar ajudando a civilizar os indígenas e os negros através da fé cristã.

1776 - Padres franciscanos, com base nos estatutos da Universidade de Coimbra, inauguravam uma “aula régia” de Filosofia no Rio de Janeiro, com 5 (cinco) cadeiras para Filosofia.

1827 - A filosofia era ministrada nos cursos das Faculdades de Direito de São Paulo e Recife.

1837 - O ensino de filosofia por toda a província aparece como obrigatório nos currículos do Colégio D. Pedro II e os Liceus.

1879 - Carlos Leôncio de Carvalho, além de manter a cadeira de filosofia nos locais já existentes, incluía nos colégios normais, deixando de livre escolha da escola incluir ou não filosofia.

1880 - A liberdade da reforma de Carlos Leôncio de Carvalho veio a comprometer o aparecimento frequente da disciplina filosofia nos programas das diversas escolas.

1915 – Na Reforma de Carlos Maximiliano, fica claro o utilitarismo do ensino primário e secundário, quando a filosofia passa a ser facultativa em detrimento da obrigatoriedade das disciplinas ditas científicas.

1925 - A Filosofia foi incluída nas duas últimas das seis séries do ensino secundário, na reforma promovida por Rocha Vaz, que visava a uma formação para a “cultura geral”.

1930 - Francisco Campos e Gustavo Capanema promovem o retorno efetivo de Filosofia ao currículo do ensino médio como disciplina obrigatória do científico e do curso clássico.

1960 - Com a Lei 4.024/61, o Conselho Fiscal de Educação, em relação às disciplinas obrigatórias do ensino médio, colocou Filosofia entre as disciplinas complementares que poderiam ou não estar entre as obrigatórias, perdendo, assim, sua obrigatoriedade.

1964 - Com o golpe militar, a disciplina passou a ser optativa, dependendo da direção do estabelecimento de ensino. E com a Lei 5.692/71 do Ensino Médio, que promovia a inclusão das disciplinas técnicas, segundo o acordo de Cooperação EUA e Brasil, a exclusão de Filosofia e outras disciplinas de cunho humano foi total. Desta forma, o estudante do 2º grau perdeu todas as matérias que podiam instigar sua formação cidadã e crítica para voltar-se totalmente e automaticamente para a produção industrial.

1970 - Passa a fazer parte do programa oficial como disciplina obrigatória. 1996 - Filosofia na LDB 9.394/96, através de uma menção dúbia, retorna ao currículo como disciplina optativa, que pode ser ofertada ou não, dependendo da direção da escola, que é quem decide o preenchimento dos 25% do currículo destinados às disciplinas optativas.

2008 – A Lei 11.684/2008 altera o art. 36 da Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir a Filosofia e a Sociologia como disciplinas obrigatórias nos currículos do ensino médio.

2017 – A Lei 13.415/2017 retira filosofia e sociologia da obrigatoriedade no ensino médio.

2018 – A resolução CNE nº 03/2018, com base nas diretrizes curriculares nacionais para o Ensino Médio e a Base Nacional Comum Curricular (BNCC), retoma a obrigatoriedade da filosofia no ensino médio. Desta feita, a filosofia está integrada à área de Ciências Humanas e Sociais Aplicadas, e como base na resolução CNE nº 03/2018 passa a fazer parte do Exame Nacional do Ensino Médio (Enem), que é o exame nacional para acesso ao ensino superior no Brasil.

Imagino que, se a filosofia, durante essas idas e vindas aos currículos escolares, perpassasse teoricamente as três culturas a que pertencemos, provavelmente não teríamos tanta discriminação racial, uma vez que entenderíamos as culturas uns dos outros, não teríamos tanta homofobia e

machismo, pois as religiões de matriz africana às quais também pertencemos não discrimina sacerdotes por sexo ou gênero, e talvez, falando ecologicamente de uma bioética, respeitássemos mais a natureza como os povos originários, sem nos desapegar do cristianismo, que ensina o respeito ao outro como um igual. Afrodescendentes que somos, podemos ter essa múltipla visão do mundo.

Os artigos serão expostos de forma inversa às suas confecções, uma vez que acreditamos ter sido esse último pós-doutoramento supervisionado pela professora Denise Botelho na Universidade Federal Rural de Pernambuco, no Programa de Pós- Graduação em Educação, Culturas e Identidades, que os unificou epistemologicamente e afrodescendentemente falando.

Emanoel Luís Roque Soares, janeiro de 2024

PARTE I

A FILOSOFIA AFROBRASILEIRA

ARTIGO 1

O ENSINO DE FILOSOFIA AFROBRASILEIRA: UM RESGATE DA IDENTIDADE NEGRA E INDÍGENA

Emanoel Luís Roque Soares

Prof. associado IV/UFRB Denise Maria BOfelho - Prof.^a associada/UFRPE

RESUMO

O sentimento que nos leva a essa pesquisa é que somente as diferenças culturais são capazes de nos educar de maneira plural e identitária, e que essas diferenças que aparecem nas culturas indígenas, africanas e europeias, aqui no Brasil denominamos de cultura afrobrasileira, conforme conceito de Henrique Cunha Junior (2001). Estas diferenças, se bem explicadas e exemplificadas de maneira filosófica e crítica, mostram, sem preconceitos, as virtudes encontradas por sermos pluriculturais, dando ênfase ao que até agora não foi dito ou mostrado filosoficamente e pedagogicamente, pois é o único caminho capaz de eliminar o racismo estrutural e realmente acrescentar outros tipos de conhecimento ao nosso acervo identitário, filosófico e, conseqüentemente, científico, levando em consideração que somos afrobrasileiros. Embora as leis do ensino no Brasil (LDB 10.639/03 e sua complementar 11.645 de março de 2008) orientem o ensino de cultura africana e indígena no ensino médio até os dias atuais, as licenciaturas do ensino superior ainda não se prepararam adequadamente para tal tarefa, especificamente as licenciaturas em filosofia, pois muitas universidades nem sequer consideram a existência de uma filosofia africana ou afrodescendente, quanto mais um pensamento filosófico indígena,

uma vez que, para muitos, somente alguns povos do ocidente filosofavam. Com certeza este despreparo, descaso ou preconceito contribui muito para o racismo estrutural e conseqüentemente para a perda da identidade, diminuindo o conhecimento epistêmico brasileiro que é triplo africano, europeu e indígena, retirando assim uma vantagem cultural que temos perante as outras culturas não plurais como a nossa. Por isso, no momento em que vivemos hoje, nossas discussões filosóficas trazem à luz estas filosofias que foram esquecidas e desqualificadas de maneira a reforçar o racismo de forma intelectual. Desse modo, podemos afirmar que, para nos humanizarmos, precisamos compreender as diversas formas de linguagens, para que possamos aceitar as diversas culturas existentes e assim possibilitar o conhecimento amplo de maneira filosofante. No nascimento da filosofia ocidental, o diálogo mitológico é a forma primeira do filosofar, e mais tarde veio a transformar-se em filosofia, tendo o universo mítico como ponto de partida para a construção de uma filosofia afrodescendente, a mitologia que indubitavelmente vai ser a geradora de situações estéticas como a literatura popular brasileira, contos e cânticos capazes de instigar as crianças como ponto de partida de um diálogo questionador, crítico e, conseqüentemente, filosófico, que de maneira não hierarquizada será estimulado pelo educador.

PALAVRAS-CHAVE: filosofia, diálogo, identidade, afrobrasileiro.

INTRODUÇÃO

O sentimento que nos leva a essa pesquisa é que somente as diferenças culturais são capazes de nos educar de maneira plural e identitária, e que essas diferenças que aparecem nas culturas indígenas, africanas e europeias, aqui no Brasil, denominamos de cultura afrobrasileira, conforme conceito de Henrique Cunha Junior (2001). Estas diferenças, se bem explicadas e exemplificadas de maneira filosófica e crítica, mostram, sem preconceitos, as virtudes encontradas por sermos pluriculturais, dando ênfase ao que até agora não foi dito ou mostrado filosoficamente e peda-

gologicamente (considerando a cultura africana, afrobrasileira e indígena), pois é o único caminho capaz de eliminar o racismo estrutural e realmente acrescentar outros tipos de conhecimento ao nosso acervo identitário, filosófico e, conseqüentemente, científico, levando em consideração que somos afrobrasileiros.

Embora as leis do ensino no Brasil (LDB 10.639/03 e sua complementar 11.645 de março de 2008) orientem o ensino de cultura africana e indígena no ensino médio até os dias atuais, as licenciaturas do ensino superior ainda não se prepararam adequadamente para tal tarefa, especificamente as licenciaturas em filosofia, pois muitas universidades nem sequer consideram a existência de uma filosofia africana ou afrodescendente, quanto mais um pensamento filosófico indígena, uma vez que, para muitos, somente alguns povos do ocidente filosofavam e com certeza este despreparo, descaso ou preconceito contribui muito para o racismo estrutural e conseqüentemente a perda da identidade, diminuindo o conhecimento epistêmico brasileiro que, volto a afirmar, é triplo africano, europeu e indígena, retirando assim uma vantagem cultural que temos perante as outras culturas não plurais como a nossa. Por isso, no momento em que vivemos hoje, nossas discussões filosóficas trazem à luz estas filosofias que foram esquecidas e desqualificadas de maneira a reforçar o racismo de forma intelectual.

[...] importa, para a discussão que nos conduzirá aqui, buscar compreender o estudo das filosofias africanas – e, com isso, colocar a questão metafilosófica implicada neste cenário – a partir de *nossas* heranças africanas. Isso não significa que reconheçamos esta herança; entretanto, consideraremos um anseio de que aquilo que nos precede seja considerado, de modo a perceber que somos constituídas de histórias diversas e que nem sempre todas elas nos são dadas a conhecer da mesma maneira, exatamente pela ação destas políticas do conhecimento. A demanda à qual me refiro é a da reconstrução identitária ou, melhor dizendo, reconhecer o apagamento das presenças africa-

nas no seio de nossa identidade brasileira; reivindicação fundamental dos movimentos negros brasileiros: saber que parte do que somos é incontornavelmente marcado pelos legados africanos que insistimos em obliterar (Nascimento, 2020, p. 25-26).

A filosofia está na comunicação do homem e na transmissão do seu pensamento que é o diálogo com o outro, pois, assim como o mundo só é mundo após a ação do humano que comumente chamamos de cultura, o homem só se humaniza após a comunicação com o outro, quando escuta e fala, dialoga e, então, filosofa a procura de entender os fenômenos que estão em sua volta. Desta forma, podemos dizer que o homem tem a cultura como fruto da sua ação no mundo e testemunho de sua existência, além de ter a linguagem (chamo aqui de linguagem toda forma de encontro com o outro) como instrumento ontológico da sua comunicação, pois é esta a responsável por todas as expressões antropológicas da existência humana no universo, tais como mito, religião, arte, ciências e a própria linguagem. Desse modo, podemos afirmar que, para nos humanizarmos, precisamos compreender as diversas formas de linguagens para que compreendamos as diversas culturas existentes e, assim, possibilitemos o conhecimento amplo de maneira filosofante.

No nascimento da filosofia ocidental, o diálogo mitológico é a forma primeira do filosofar. Na filosofia africana, as histórias contadas pelos griots proporcionam uma das maneiras primordiais de transmissão do conhecimento, tal qual nos tempos antigos, nos quais a sabedoria partia do diálogo da arte de falar, ouvir e discutir. Desta forma, perpassou por várias épocas, sempre aumentando e desenvolvendo devido ao poder dialético do ser humano que migrou para o que conhecemos como religião e, mais tarde, veio a transformar-se em filosofia, resultado do processo dinâmico que começou com o universo mítico.

Será mais fácil descrever este princípio se abordarmos o problema de um ângulo diferente. O mito, por assim dizer, tem duas caras: de um lado, mostra-nos uma estru-

tura conceitual; de outro, uma estrutura perceptual. Não é uma simples massa de ideias desorganizadas e confusas; depende de um modo definido de percepção. Se o mito não *percebesse* o mundo de forma diferente, não poderia julgá-lo ou interpretá-lo em sua maneira específica. Precisamos voltar a este estrato mais profundo da percepção a fim de compreender o caráter do pensamento mítico (Cassirer, 2001, p. 127).

Se prestarmos atenção, notaremos que o grifo de Cassirer está sobre a palavra *percebesse*. Neste momento, o autor evidencia a principal característica do mito, que é a percepção do mundo por uma determinada cultura, pois o que o mito reflete é epistêmico, é verdade, é a forma como uma determinada população compreende seu mundo e seus detalhes ontológicos, sua criação e surgimento de coisas e fatos.

O mundo do mito é um mundo dramático – um mundo de ações, de forças, de poderes conflitantes. Em todo fenômeno da natureza ele vê a colisão desses poderes. A percepção mítica está sempre impregnada dessas qualidades emocionais. Tudo o que é visto ou sentido está rodeado por uma atmosfera especial – uma atmosfera de alegria, de pesar, de angústia, de excitação, de exultação ou depressão. Não podemos falar aqui de “coisas” como matéria morta ou indiferente. Todos os objetos são benignos ou malignos, amistosos ou hostis, familiares ou estranhos, atraentes e fascinantes ou repelentes e ameaçadores (Cassirer, 2001, p. 128).

O mito deve ser visto não como uma invenção, mentira, fábula ou ficção, e sim uma maneira real de descrever os fenômenos ontológicos de forma verdadeira, que nos fala do dia a dia, das ações dos seres humanos e dos seus deuses ou orixás, de uma forma carregada de significados sagrados, fabulosos e ontológicos. O universo mítico é um espaço de devir

muito mais instável que nosso mundo físico e por isso é um universo de descobertas e criações.

O homem na idade moderna tenta sem sucesso dessacralizar seu mundo, assumindo uma pureza profana, o que é impossível, pois mesmo aquele que não tem fé está sujeito a todo tipo de crença da qual ele discorda ou concorda intensamente, logo, ele crê em algo e esta atitude não lhe traz benefícios, ao contrário:

Nas sociedades atuais, não mitológicas e dessacralizadas os homens têm dificuldades angustiantes de encontrar, ou seja, reencontrar tal qual o homem arcaico, uma dimensão existencial, espiritual e ontológica fundante do modo de ser no mundo, pois, de certa maneira, o homem arcaico por ser mítico e ritualista, enchia-se de poder em sendo um participante da realidade através destes rituais míticos que renovavam o sentido da vida de tempo em tempo, trazendo para o cotidiano deste homem a fertilidade da imaginação que possibilita grande poder inventivo, criativo base das descobertas (Soares, 2016, p. 77).

Para tanto, precisamos buscar uma compreensão mitológica se realmente estamos imbuídos do entendimento fenomenológico do conhecimento humano que chamamos de filosofia, uma vez que este estado mítico avança por toda nossa cultura, estando presente nas canções, na literatura, nas danças e na arte em geral, sempre falando sobre nosso mundo.

Compreender os mitos é compreender a história do pensamento humano, estudar suas estruturas e funções por estas serem a mais pura representação do modo de ser do homem arcaico nos leva ao encontro com o cotidiano e, desta forma, nos coloca a auscultar o homem na sua maneira mais simples de ser cotidianamente, no seu instante presente, no seu ser sendo, o que nos permite de uma maneira ontológica que busquemos fenomenologicamente o seu próprio ser no mundo, através de ca-

tegorias que possam estudar e elucidar as estruturas das sociedades tradicionais para compreensão da história e a elucidação dos vários fenômenos da nossa época atual (Soares, 2016, p. 77).

O universo mitológico é dramático e nele encontramos música, poesia, teatro, de maneira a descrever a existência de um fato, um acontecimento explicando como isso surgiu, quais suas qualidades existenciais e, desta maneira, excitando o pensamento humano a partir da observação de uma história que parecia sem sentido ou sem lógica, despertando sua imaginação a dialogar, filosofar e fazer ciências.

[...] O mito é uma metáfora sobre o universo, organizada de forma poética, pois como a física moderna o fundamento do mito reside na crença da existência do real do qual o mito fala. Por mais fabuloso e incrível que seja esta fala, ela é realidade. Deste modo, a visão dos “buracos negros do universo” é tão real quanto “o vazio absoluto” existente nos limites do Orun antes do mundo ser criado por Odudua e seus Orixás companheiros a mando do Olodumaré que, cansado do ócio reinante no Orun, ou melhor, movido pela criatividade advinda deste ócio, criou o nosso mundo o Ayé. Todos os dois termos são carregados do existente e é a partir desta carga existencial deste ontologismo mítico que tanto o sábio arcaico, como o físico moderno, resgatam seu espiritual, esfera onde estão imersas as utopias e as metáforas, e que, quando estas são desveladas, o homem ganha uma imensa capacidade criadora capaz de descobertas e sabedorias, antes impossíveis. Não é à toa que a base do conhecimento filosófico, principalmente no tempo arcaico dos sábios, fase anterior ao nascimento da filosofia, encontra-se imersa nos pensamentos de ordem mítica no qual a oralidade impera e as descobertas e criações afloram, pois a oralidade, a narrativa falada confere aos mitos um poder mágico contido somente na dialogia, nas conversações, tendo em vista

que a fala liberta as ideias, sem perder a essência dessas, enquanto a escrita aprisiona os sentidos mais amplos da comunicação, reduzindo seu poder pedagógico educativo, pois retira do mito, que é pedagógico por natureza, sua versatilidade móvel, sua práxis, seu princípio dinâmico, responsável por sua característica principal que é de drama existencial (Soares, 2016, p. 78).

Todos sabemos que a poesia mítica, derivada da sua história sagrada, quando apresentada através da oralidade, seja em cântico ou drama, aumenta seu poder de fazer o educando a retornar emocionado à origem das coisas e a retomar discussões dialógicas de como essa coisa é, rebuscando e revendo suas bases culturais, reconstruindo sua identidade original.

O mito é a base da cultura de um povo, está no início da formação e dá sentido a sua existência, portanto, faz parte de uma base histórico- religiosa e filosófica da formação de todos os povos da terra e suas mais diversas culturas, pois todos os povos têm sua mitologia, que são os seus primeiros tempos onde homens e divindades se encontram e, a partir daí, nascem a cultura, que é berço da criação do espírito humano. É na época mítica em que o fenômeno das contendas entre deuses e humano, embora de aparência irreal e infantil de jogos, vão contribuir ou melhor, vão compor juntamente com a parte física (corpo) e a parte circundante a este (natureza) a complexidade que mais tarde chamaremos de homem. Daí que decifrar ou interpretar esta fase nos daria a chave do entendimento humano, não à luz da lógica ou dos processos de verificação das ciências modernas, pois a complexidade ou, às vezes, simplicidade dos mitos não se deixam penetrar por estas ferramentas. A era mítica, por ter como características fundamentais a ação, o ritual, a repetição, o sacro, a divindade, pois no mito a presença do Di-

vino é uma constante, para ser interpretada carece do movimento instintivo de retorno ao princípio de vivências e convivências com o sobrenatural, se faz necessário que percamos a naturalidade, ou melhor, que abandonemos a normalidade, que é a crise da estabilidade de nossos dias veladora de compreensão, criação e nobreza do espírito humano (Soares, 2016, p. 78).

Dessa maneira, temos a mitologia como ponto de partida para a construção de uma filosofia afrodescendente, a mitologia que indubitavelmente será a geradora de situações estéticas como a literatura popular brasileira, contos e cânticos capazes de instigar as crianças como ponto de partida de um diálogo, questionador, crítico e, conseqüentemente, filosófico, que de maneira não hierarquizada será estimulado pelo educador.

SOBRE A FILOSOFIA DE MATTHEW LIPMAN E A BUSCA DA IDENTIDADE

De certa maneira, todo idêntico tem algo de híbrido, de mistura sincrética, de mutações que se transformam em novo e que tem partes dos outros com os quais dialogou e encontrou ou comunicou no decorrer da sua história. Tais encontros mostram que a identidade não é igualdade e sim ancestralidade, que podemos definir a igualdade na diferença e, assim, transforma-se em uma cultura onde não há perda e sim ganho:

[...] não perde e sim ganha, adquirindo novas feições no caminho, corrompendo-se com um tempo, não no sentido pejorativo da corrupção, mas no sentido de que uma cultura contamina a outra e vice-versa. Torna-se uma nova idêntica, adquire novas formas e funções, torna a identidade um puro movimento, categoria esta que é outra característica importante do orixá Exu (movimento), que vai se expressar na comunicação entre raças e na mu-

dança da cultura destas raças, que se encontram sendo a condição preponderante na formação do afrodescendente povo brasileiro (Soares, 2016, p. 89).

Foi a partir da cultura e, conseqüentemente, da identidade, que o filósofo Matthew Lipman implantou, nas escolas americanas de séries iniciais e no segundo grau, um programa de ensino da filosofia, buscando que, a partir da especulação filosófica desenvolvida nas salas de aula, os alunos venham a habilitar o desenvolvimento de um pensamento filosófico, crítico e lógico. Tal processo foi pautado em discussões pedagógicas geradas na sala de aula, depois da exibição de novelas criadas pelo autor que têm como ponto de partida a cultura americana e o rigor metodológico por parte do educador, que além de ser obrigado a pesquisar o assunto sugerido pela novela, teve que tomar uma postura capaz de gerar uma igualdade hierárquica, condição indispensável para o surgimento das perguntas e o diálogo de onde surgem novos conhecimentos epistêmicos, pois:

Para Lipman, a filosofia e a educação para pensar estão imbricados: uma definição do filosofar poderia ser o “exame auto-corretivo de maneiras alternativas de fazer (making), dizer (saying) e agir (doing).” O autor defende a tese de que o pensar e a discussão filosóficos geram o próprio pensar que se busca desenvolver nos alunos “dentro de um contexto humanístico da filosofia no qual os alunos experienciam relevância cultural e rigor metodológico.” É essa estreita identificação entre processo e produto que torna a filosofia uma disciplina tão valiosa dentro da educação primária e secundária (Silva, 1990, p. 10).

Embora a princípio muitos professores de filosofia não acreditassem no método de Lipman, hoje ele é aplicado em diversos países, entre os quais o Brasil. Depois de avaliações, verificou-se que após a aplicação

do método, os educandos começaram a ler e escrever, pensar e estudar melhor em todas as disciplinas, uma vez que a natureza da filosofia é interdisciplinar. Com a quebra da centralização, proveniente de uma educação tradicional, a tarefa do educador passou a ser apenas de orientador-pesquisador, pois busca apenas aquilo que os educandos desejam criticamente saber e não amonturam informação, deixando de lado o que o educador Paulo Freire chama de “educação bancária”. Lipman admite que a sala de aula é o melhor lugar para filosofar, através de uma dialogia crítica que irá transformar educandos e educadores em investigadores.

Essa coparticipação tem um sentido claro que é a cultura e a identidade do povo que nela está inserido, uma vez que, compreendendo os significados entranhados na cultura de que fazemos parte, tornamo-nos capazes de criticamente compreender a cultura alheia e, a partir de nossa filosofia, somos capazes de entender de maneira crítica as diversas filosofias que estão aí no mundo, provenientes de diversas culturas, e aproveitarmos delas aquilo que serve para resoluções de nossos problemas.

OBJETIVO GERAL

Construir elementos iniciais para um filosofar afrodescendente, a partir das mitologias, contos e cantos africanos, afrodescendentes e indígenas, devidamente selecionados e pré-analisados para uma futura discussão didática e dialética capaz incentivar o filosofar, promovendo um resgate da identidade perdida no ensino eurocentrado.

OBJETIVOS ESPECÍFICOS

1. O resgate da identidade negra via mitologia dos orixás.
2. Busca de uma compreensão da cultura indígena e sua ancestralidade.
3. Entendimento da existência plural de diversas filosofias.
4. Compreensão das questões de gênero e discriminação das mulheres no universo filosófico.
5. Compreensão da existência de uma filosofia brasileira.

JUSTIFICATIVA

Para justificarmos porque utilizaremos os mitos, que são histórias de manifestações de ações que já ocorreram no passado, recorreremos à compreensão mitológica de Eliade para o qual a narrativa mítica é a mais pura realidade, como aqui já foi marcado, é a origem e o nascimento de qualquer que sejam as filosofias. Assim, o mito é o gerador, tanto da religião como da cultura e filosofia, quando esse se afasta do dogmatismo religioso e faz surgir o que conhecemos como dialética, fonte motriz do conhecimento humano.

[...] o mito conta uma história sagrada; ele relata um acontecimento ocorrido no tempo primordial, o tempo fabuloso do “princípio”. Em outros termos, o mito narra como, graças às façanhas dos Entes Sobrenaturais, uma realidade passou a existir, seja uma realidade total, o Cosmo, ou apenas um fragmento; uma ilha, uma espécie vegetal, um comportamento humano, uma instituição. É sempre, portanto, a narrativa de uma “criação” ele relata de que modo algo foi produzido e começou a ser. O mito fala apenas do que realmente ocorreu do que se manifestou plenamente. Os personagens dos mitos são os Entes Sobrenaturais. Eles são conhecidos sobretudo pelo fizeram no tempo prestigioso dos “primórdios”. Os mitos revelam, portanto, sua atividade criadora e desvendam a sacralidade (ou simplesmente a “sobrenaturalidade”) de suas obras. Em suma, os mitos descrevem as diversas e algumas vezes dramáticas, irrupções do sagrado (ou do “sobrenatural”) no Mundo. É essa irrupção do sagrado que realmente fundamenta o Mundo e o converte no que é hoje. E mais: é em razão das intervenções dos Entes Sobrenaturais que o homem é o que é hoje, um ser mortal, sexuado e cultural (Eliade, 1994, p. 11).

O diálogo é a base fundamental do aprendizado humano e somente através dele podemos chegar a um conhecimento verdadeiro. O diálogo, a partir das mitologias, contos e cantos africanos, afrodescendentes e indígenas, é capaz de uma construção de aprendizado filosófico, ético, estético e antropológico, condição indubitável no resgate identitário.

Podemos encontrar elementos para esse filosofar na obra *Antologia do Negro Brasileiro* de Edson Carneiro (2005), que descreve com destreza a participação do negro na história e cultura brasileira.

A presença inconfundível do negro, com efeito, invade todos os setores da nossa vida social. As nossas manifestações populares têm como pontos altos o samba, as rodas de capoeira, as competições de batuque, as congadas, as eleições dos reis de Congo e de juizes de angola, o folguedo dos quilombos, os maracatus, o frevo, o bumbameu-boi, os ternos e ranchos, os louvores a São Benedito, em que a influência do negro é decisiva. O homem negro aumentou o quadro religioso da nacionalidade, incorporando ao inconsciente coletivo figuras literalmente africanas como os deuses Xangô e Ogum, as ninfas Yemanjá e Nanan, os espíritos irrequietos como Exu, até mesmo deuses já tomados de empréstimo a outros povos, com Alá (Carneiro, 2005, p. 9).

E assim, podemos construir um diálogo, tendo como ponto de partida os elementos da cultura afrobrasileira em busca de resgate identitário. Com certeza nos levará a novas descobertas, principalmente no sentido socrático de “conhecer a si mesmo” como início de um filosofar dialogante, onde a investigação científica seja severa com a formação de um grupo homogêneo entre educadores e educandos, sem transferência de conhecimento.

As considerações ou reflexões até agora feitas vêm sendo desdobramentos de um primeiro saber inicialmente apontado como necessário à formação docente, numa

perspectiva progressista. *Saber que ensinar não é transferir conhecimento, mas criar as possibilidades para sua própria produção ou construção.* Quando entro na sala de aula devo estar sendo um ser aberto a indagações, à curiosidade, às perguntas dos alunos, a suas inibições; um ser crítico e inquiridor, inquieto em face a tarefa que tenho - *a de ensinar e não transferir conhecimento* (Freire, 1996, p. 47).

Os grifos em itálico feitos por Paulo Freire na citação acima mostram o que vamos repetindo por todo o texto sobre a não transferência de conhecimento, além de nos mostrar como deve proceder o educador na observação do educando, em relação às nuances do seu comportamento e a condução que suas perguntas vão levar a pesquisa.

Não há nenhuma pergunta de que se possa dizer que é a primeira. Toda pergunta revela insatisfação com respostas dadas a perguntas anteriores. Perguntar é assumir a posição curiosa de quem busca. Não há conhecimento fora da indagação. Fora do espanto. Quem pergunta, por um lado, deve comprometer-se ou já está comprometido com o processo da resposta tanto quanto espera que aquele ou aquela a quem pergunta se comprometa. Quer dizer, quem pergunta não pode satisfazer-se com esperar a resposta (Freire, 2003, p. 223).

O foco de nossa pesquisa é a filosofia afrodescendente e não deixaremos de lado nenhum teórico que verse sobre esses temas, conjuntamente ou mesmo separado, que será estudado de maneira crítica. No entanto, focaremos nossos olhares naquele que sempre foi excluído ou deixado de lado, que é o afrodescendente, e para tal, tomaremos como base o conceito de afrodescendência de Henrique Cunha Junior (2001), que leva em consideração o passado africano e a descendência indígena na formação do povo brasileiro.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Utilizamos a metodologia de análise textual crítica, fenomenológica e filosófica, com uma rigorosa revisão bibliográfica de mitos, cantos e contos. Como exemplo, pegaremos aqui um mito dos povos Karamari, indígenas que vivem na Amazônia.

Wana e o Espírito Adjaba

A mulher Wana e o Espírito Adjaba são os espíritos da terra. Eles São os donos da terra em geral. Por causa disso Wana não deixa cortar as árvores. A árvore tem vida e possui sangue. Para nós Tâkuna, Kanamari, isso é a mais pura verdade. Nós acreditamos nisso. Tudo que existe no mundo é sangue de Wana: a terra, a floresta, os rios, o ar que respiramos, os trovões e as nuvens.

Quando as pessoas derrubam as árvores e ferem a terra, Wana e o espírito Adjaba choram pelo sangue derramado da terra e das árvores. Portanto, Wana e Adjaba sofrem muito quando a terra e as árvores estão destruídas.

Yodji José Kanamari (Sass, 2007, p. 51).

Para começarmos bem, antes de contarmos o mito, é necessário atentar para a arrumação da sala, que deve ser feita de forma circular, na forma do xirê, maneira que os negros reorganizaram a religião afrobrasileira, uma vez que na África cada lugar cultuava um só orixá e aqui estavam todos juntos nas senzalas ou nas confrarias. Neste ritual, os orixás dançam em círculo para que um não pareça mais importante que o outro, onde se canta e dança uma mitologia para cada um dos orixás.

E assim, evitamos diferenças hierárquicas entre professor e alunos, para que eles se sintam à vontade para perguntar e falar sobre o mito. Esta outra maneira de sentar um atrás do outro, olhando a nuca do outro, sem olhar para os lados e voltado para o professor no seu pedestal em uma situação de autoritarismo hierárquico, desqualifica e nega o diálogo entre

alunos e o professor.

O círculo, desta maneira, incentivaria o diálogo, quebrando a hierarquia e colocando os olhos uns nos outros, mantendo o mesmo nível entre quem fala e quem escuta, condição essencial para o diálogo, a contação de mitos e, conseqüentemente, a geração de perguntas, condição sem a qual nem a filosofia nem o diálogo flui. O que significa dizer que a geração de perguntas é muito mais importante que as respostas para o filosofar, ou seja, na filosofia não se deve matar uma pergunta curiosa com um resposta rasa. A resposta tem que ser profunda, capaz de gerar novas perguntas e nos exigir pesquisa para essas novas respostas.

E olhando para o mito indígena acima citado, o educador deve buscar na pesquisa interdisciplinar um rigor para que surjam perguntas e questionamentos críticos:

1. Pesquisa geográfica para localizarmos a referida tribo.
2. Pesquisa antropológica para sabermos quem são estes indígenas.
3. Pesquisa filosófica para buscarmos elementos da ancestralidade da aldeia indígena Karamari.
4. Pesquisa sobre bioética e ecologia para acrescentar a importância da natureza e o meio ambiente.
5. Entender o que é sofrimento enquanto sentimento humano.
6. Pesquisa sobre a história indígena no Brasil.
7. Estar preparado para sugerir outras fontes de pesquisa que possa surgir no encontro discursivo com os educandos.

Dessa maneira, filosofando a partir de elementos afrobrasileiros, talvez sejamos capazes de incrementar uma filosofia que promova o resgate da identidade perdida com o ensino eurocêntrico.

REFERÊNCIAS

CASSIRER, Ernst. **A Filosofia das Formas Simbólicas**. Volume I – A Linguagem. Tradução Marion Fleischer. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

CARNEIRO, Edison. **Antologia do Negro Brasileiro**. Rio de Janeiro: Editora Agir, 2005.

CUNHA JUNIOR, Henrique. Africanidade, Afrodescendência e Educação. **Educação e Debates**, n. 42, v. 2, UFC, Fortaleza, 2001.

ELIADE, Mircea. **Mito e Realidade**. Tradução Pola Civelli. 4. ed. São Paulo: Perspectiva, 1994.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da Autonomia**. 39. ed. São Paulo: Editora Paz e Terra. 1996.

FREIRE, Paulo. **Cartas a Cristina**: reflexões sobre minha vida e minhas práxis. 2. ed. São Paulo: Editora UNESP, 2003.

SILVA, Catherine Young. Introdução à edição Brasileira. *In*: LIPMAN, Matthew. **A filosofia vai à escola**. São Paulo: Summus, 1990.

NASCIMENTO, Wanderson Flor de. **Entre apostas e heranças**. Contornos africanos e afro-brasileiros na educação e no ensino de filosofia no Brasil. Rio de Janeiro: NEFI/UERJ/FAPERJ, 2020. (Coleção Ensaios)

SASS, Walter (org.). **Tākuna Nawa Bûh Amteiyam Amkira, Mitos Kanamari**. São Leopoldo/RS: Editora Oikos Ltda, 2007.

SOARES, Emanuel Luís Roque. **As vinte e uma faces de Exu na filosofia afrodescendente da educação**. Cruz das Almas/BA: EDUFRB, 2016. (Coleção UNIAFRO)

ARTIGO 2

ANÁLISE FILOSÓFICA DA LITERATURA E MITOLOGIA AFRODESCENDENTE

Emanoel Luís Roque Soares¹

Denise Maria Botelho²

RESUMO

Partindo do conceito de Deleuze e Guattari (1992) de que “a filosofia é a arte de formar, de inventar, de fabricar conceitos”, aliada a nossa concepção na qual os conceitos estão sempre dançando e coreografando, discutimos conceitos de uma filosofia afrodescendente contidos na mitologia dos povos originários (Silva, 2003), mitologia dos orixás (Prandi, 2001) e literatura do negro no Brasil (Carneiro, 2005), além de propormos discussões em salas de aula, sempre na forma circular do xirê, onde fica excluída uma hierarquia e retornamos de fato à oralidade (Hampâté Bâ, 2010), revisitando ao filosofar com sabedoria a partir das próprias linguagens existentes, que são múltiplas, funcionando como diversas músicas para essas danças (linguagens) existenciais, de forma que poderemos afirmar que, para humanizarmo-nos, precisamos compreender essas diversas formas de linguagens para que, assim, compreendamos as diversas culturas existentes e aí, talvez, possibílitemos a harmonia dançante que se traduz na geração de conceitos e, assim sendo, estaremos sempre filosofando de maneira a resgatar nossa afrodescendência.

1 Emanoel Luís Roque Soares, Prof. Associado/UFRB, <https://orcid.org/0000-0003-3411-1377>
<http://lattes.cnpq.br/3011122221613108>, emares@ufrb.edu.br

2 Denise Maria Botelho, Prof.^a associada/UFRPE, <https://orcid.org/0000-0003-4629-2224> <http://lattes.cnpq.br/5168554413015642>, denise.botelho@ufrpe.br

Palavras-Chave: afrodescendência, mitologia, literatura negra, oralidade.

ABSTRACT

Starting from the concept of Deleuze and Guattari (1992) that “philosophy is the art of forming, inventing, manufacturing concepts”, combined with our conception in which concepts are always dancing and choreographing to discuss concepts of an Afro- descendant philosophy contained in mythology of native peoples (Silva, 2003), mythology of the orixás (Prandi, 2001) and black literature in Brazil (Carneiro, 2005), in addition to proposing discussions in classrooms always in the circular form of xirê, where one hierarchy is excluded and we actually return to orality (Hampâté Bâ, 2010), revisiting when philosophizing with wisdom from existing languages themselves, which are multiple functioning as diverse music for these existential dances (languages), so that we can affirm that in order to humanize ourselves we need to understand these different forms of languages so that we can understand the different existing cultures and then perhaps make possible the dancing harmony that translates into the generation of concepts and, therefore, we will always be philosophizing in order to rescue our afro-descendancy.

Keywords: Afro-descendancy, mythology, black literature, orality.

INTRODUÇÃO

Antes de adentrarmos nos assuntos que norteiam e edificam esse artigo, seguiremos uma tradição filosófica francesa para a qual “a filosofia é a arte de formar, de inventar, de fabricar conceitos” (Deleuze; Guattari, 1992, p. 10), aliada a nossa concepção na qual esses conceitos são um dançar, um movimento que é estar existindo na vida, é estar vivendo, e viver para o ser humano, é afirmar-se através da coexistência com o outro seu semelhante, sendo assim, são as possibilidades destes contatos que chama-

mos de comunicação, e ao comunicar-se, ao transmitir seus pensamentos, o homem transforma-se neste gerador de conceitos, pois assim como o mundo só é mundo após a ação do humano, o que chamamos de cultura, o homem humaniza-se após a comunicação com os outros culturalmente, uma vez que somente o ser humano racionalmente tem a capacidade de compreender a cultura alheia. Desta forma, com esse contato, acontece a difusão desta geração conceitual e essa é a nossa dança na vida.

Podemos dizer que o homem tem na cultura a semente que gera o fruto, através da sua ação no mundo com o testemunho de sua existência, além de ter a linguagem como instrumento ontológico da sua comunicação, pois é esta a responsável por todas as expressões antropológicas da existência humana no universo, tais como mito, religião, literatura, arte, ciências e as próprias linguagens existentes, que são múltiplas e diversas, funcionando como diversas músicas para essas danças existenciais.

Desse modo, podemos afirmar que, para humanizarmo-nos, precisamos compreender as diversas formas de linguagens para que compreendamos as diversas culturas existentes e, assim, possibilitemos a harmonia desta dança que se traduz na geração de conceitos e, assim sendo, estaremos sempre filosofando entre nós. Feita essa preposição introdutiva, o primeiro conceito que vamos revisitar é o de afrodescendência. Tal conceito, que foi criado por Henrique Cunha Junior (2001), afirma que as diferenças culturais, plurais e identitárias que aparecem nas culturas indígenas, africanas e europeias, aqui no Brasil, nos tornam múltiplos em constituição cultural e diferentes dos outros povos do mundo, fazendo com que o brasileiro tenha uma vantagem de pensar, filosofar, gerar conceitos de formas mais amplas, plurais e diferentes possíveis.

Esse conceito múltiplo não despreza o “conhece-te a ti mesmo” sócrático que privilegia o homem individual, pois todos os filósofos, de uma maneira ou de outra, pleiteiam este fim, e o que aqui está proposto é que ampliemos o pensamento grego europeu com o pensamento dos povos originários indígenas e dos povos diaspóricos africanos, analisando e procurando pelo conhecimento do homem a partir de si e do seu convívio com os outros, que é gerador de todo este patrimônio histórico que chamamos

de cultura, transformando a nossa dança em uma coisa plural e maior que nos dá vantagem de coreografias plurais e múltiplas. Desta maneira, esse é o significado do conceito afrodescendente (tudo junto, sem hífen), criado por Henrique Cunha.

O segundo conceito a ser revisitado por nossa dança é o conceito de mitologia ou simplesmente mito. Antropologicamente falando, o mito é a primeira verdade existente sobre uma coisa qualquer, o mito é o simbolismo primeiro que narra e descreve como uma coisa surgiu ou veio a ser descoberta em nosso universo. O mito por si só é uma interação cheia de simbolismo com o nosso inconsciente coletivo.

A interação do consciente com o inconsciente coletivo, através dos símbolos, forma então, um relacionamento dinâmico, extraordinariamente criativo, cujo todo podemos denominar de self cultural. Os mitos são, por isso, os depositários de símbolos tradicionais no funcionamento do self cultural, cujo principal produto é a formação e a manutenção da identidade de um povo (Brandão, 1998, p. 10).

É a partir das discussões e explanações mitológicas que temos origens do que chamamos de religião e derivamos, conseqüentemente, ao que conhecemos como filosofia. Neste sentido, nós, afrobrasileiros, temos uma mitologia cristã que formou uma religião católica e logo a seguir uma filosofia cristianizada, da mesma forma que a mitologia africana deu origem aqui no Brasil ao que conhecemos como religiões de matriz africana e agora uma filosofia afrodescendente. Vamos percorrer o mesmo caminho com os povos originários indígenas, seus princípios religiosos e, conseqüentemente, suas filosofias.

Dessa maneira, temos três universos mitológicos amplos que vão formar uma vasta coreografia do filosofar afrodescendente, capazes de nos tornar diversos na resolução de nossos problemas e ricos em formas de dançar.

O terceiro conceito que vamos explicar é o que é literatura. Chamamos de literatura o conjunto de escritos, científicos, filosóficos, poéticos que tenham um reconhecimento estético ou acadêmico, ou seja, a literatura é escrita, é aquilo que Platão transformou no diálogo dos sábios, dizendo ser amigo da sabedoria, na filosofia escrita que conhecemos hoje.

Assim nasce a filosofia, criatura demasiado compósita e mediada para encerrar em si novas possibilidades de vida ascendente. Apagou-as a escrita, essencial para este nascimento. E a emotividade, ao mesmo tempo dialética e retórica, que ainda vibra em Platão, está demasiada a ressecar-se num curto espaço de tempo, a sedimentar-se e cristalizar-se no espírito sistemático (Colli, 1992, p. 98).

Tal transformação imposta por Platão, segundo ele próprio, foi como medo do descrédito da retórica sofisticada que, na época da antiguidade grega, conseguia através do falar, da oralidade, do diálogo propriamente dito, deturpar o significado das coisas a depender dos seus interesses. Porém essa ação talvez tenha nos trazido mais problemas que soluções, e incumbe ao educador dos tempos atuais a busca de uma dialética dialógica na oralidade para ampliar a sabedoria filosófica dos educandos, ampliando suas memórias e sabedorias que a escrita gráfica retirou.

Uma vez revisitada essa coreografia de conceitos, afirmo coreografia, pois a intenção é fazê-los dançar juntos de forma dialógica na sala de aula arrumada de forma circular no modelo do xirê, que é “executar (instrumentos musicais), divertir-se, brincar, festejar” (Cacciatore, 1977, p. 266). Foi essa forma que as religiões de matriz africana encontraram aqui no Brasil para cultuar seus orixás, sem dar destaque a um mais que outro e transmitir seus princípios religiosos através de canções míticas que retratam a cultura afrobrasileira de forma lúdica, dialógica, dançando e cantando coreograficamente. Nossa única diferença é que estaremos partindo deste princípio acadêmico e literário onde a literatura e os mitos serão analisados após a confecção do que é o artigo em si.

Junto com a escolha desse modelo dialógico, surge a questão da imparcialidade pedagógica, que independe do nosso gosto em relação à linha filosófica do outro, pois o ensino de uma filosofia afrodescendente deve tentar incluir as principais questões que são básicas para essa forma de pensamento, sem impor verdades, no sentido de ter paciência com o educando até que este reconheça a verdade ou proximidade desta, para que não fique perturbado quando notar que o educando não reconhece a maneira de filosofar escolhida e, por desconhecê-la, rejeita a sua forma morosa e paciente, do tipo que fica alegre ao encontrar uma dificuldade e pacientemente tenta colocá-la em acordo com todos os espíritos, para a radicalidade do espírito filosófico tentar solucioná-la.

A tradição da oralidade era de grande valor na África e aqui foi desprezada devido à cultura europeia de escrever que, segundo Hampâté Bâ (2010), resulta na perda da memória, pois aquele que não escreve guarda na memória o que iria para o papel. Daí a importância de preservarmos a oralidade, sem abrir mão da escrita.

No Bafur, até os 42 anos, um homem devia estar na escola da vida e não tinha “direito a palavra” em assembleias, a não ser excepcionalmente. Seu dever era ficar “ouvindo” e aprofundar o conhecimento que veio recebendo desde sua iniciação, aos 21 anos. A partir dos 42 anos, supunha-se que já tivesse assimilado e aprofundado os ensinamentos recebidos desde a infância. Adquiria o direito a palavra nas assembleias e tornava-se, por sua vez, um mestre, para devolver à sociedade aquilo que dela havia recebido. Mas, isso não o impedia de continuar aprendendo com os mais velhos, se assim o desejasse, e lhes pedir conselhos. Um homem idoso encontrava sempre outro mais velho ou mais sábio do que ele, a quem pudesse solicitar uma informação adicional ou uma opinião. “Todos os dias” costuma-se dizer, “o ouvido ouve aquilo que ainda não ouviu”. Assim a educação podia durar a vida inteira (Hampâté Bâ, 2010, p. 200).

Dessa forma, o educador não irá impor ou negar o conhecimento de sistemas filosóficos afrodescendentes a seus educandos e sim, mediante o diálogo, que sempre tem idas e vindas como uma dança, é que pretende instigar os educandos até que estes estejam aptos a construir seus próprios pensamentos, filosofando e preparando-se para a condução de um pensamento investigativo do tipo abduutivo, que seja capaz de refutar ou aderir a outros diferentes ou iguais aos seus, sempre sendo crítico e filosofando com o outro e com seu próprio e apropriado modo de pensar.

LITERATURA

Escolhemos intencionalmente um escritor negro, um afrodescendente, Edison Carneiro (1912–1972), bacharel em direito, jornalista, etnógrafo e historiador com diversas obras publicadas sobre a temática negra no Brasil. Quanto ao tema escolhido, mais uma vez, a nossa intencionalidade foi de cunho afrodescendente, uma vez que a capoeira é um esporte legitimamente brasileiro. Além disso, é música e dança, esboço prioritário e essencial na nossa coreografia filosofante de conceitos afrodescendentes.

GOLPES DE CAPOEIRA

Edison Carneiro

Os capoeiristas da Bahia denominam a sua música de vadição. E, tal como ela se realiza nas festas populares da cidade, a capoeira não passa disso. Os negros se divertem fingindo lutar, embora cantem:

No jogo da capoeira,

Quem não joga mais apanha!

Há várias espécies de capoeira: (a) de Angola; (b) Angolinha (variação da primeira; (c) São Bento Grande; (d) São Bento Pequeno; (e) Jogo de dentro; (f) Jogo de fora; (g) Santa Maria; (h) Conceição da Praia; (i) Assalva (salva, saudação) Senhor do Bomfim. Todas estas espécies

se distinguem por variações sutis, as vezes pela maneira de tocar o berimbau, coisas que só mesmo os capoeiristas decifram.

A capoeira de Angola me parece a mais pura das formas de capoeira, podendo servir de paradigma e análise.

Formada a “roda”, com orquestra de berimbaus, chocalhos e pandeiros (o berimbau é absolutamente imprescindível), os lutadores entram na arena e vão se agachar defronte a orquestra. Desde esse momento, não podem falar. Ficam aí, agachados, enquanto os cantadores vão cantando:

Tava no pé da Cruz Fazendo minha’ oração,

Quando chega Catarino feito pintura do cão.

Ê ê Aroandê !

Iaiá, vamos embora, iaiá, pelo mar a fora! É faca de ponta, iaiá, é de furá.

Iaiá, joga pra cá. Iaiá, joga pra lá.

Ê viva meu mestre. Iaiá, que me ensinou, ioiô, a malandrage, Iaiá, a capoeirage!

Iaiá, vorta do mundo,

ioiô, que o mundo dá![...] (Carneiro, 2005, p. 281).

A primeira afirmação que faremos em relação ao texto literário do Edison Carneiro (2005) é que a capoeira tem o seu significado simbólico à luz da semiótica, que é um conhecimento lógico científico em que formas de linguagem, através das observações de imagens e signos, vinculados com três estágios lógicos, primeiridade, segundidade e terceiridade, mostram o que a coisa é em si. Dessa maneira, ela tem a função classificatória e descritiva de todos os tipos de signos, coisas e acontecimentos logicamente existentes e possíveis, segundo a filosofia pragmática de Peirce (2000):

1. Primeiridade, o presente, o começo, imediato, original, espontâneo, livre, vivido na qualidade do primeiro sentimento em relação à coisa e por isso mesmo é inicial, ou seja, a primeira compreensão que temos a

observar as coisas que para nós aparecem ao percebermos um fenômeno, no caso, a capoeira. Podemos ver que a primeiridade é a música, o toque da orquestra de berimbau.

2. Segundidade, é a qualidade, o jeito de ser ou apenas uma das partes da coisa que é vista, que, além de fato de existir, atribui a qualidade à coisa e essa qualidade tem de estar encarnada em uma coisa em si, nos transmitindo um puro sentimento e percepção do fenômeno, que no caso da capoeira é a dança, que provoca uma ação, um sentimento, uma vontade, uma reação específica, um estímulo em que ouve a orquestra tocar que é de dançar.

3. Terceiridade, essa é a categoria que junta as duas anteriores. É uma síntese que nos faz perceber o significado do signo, e o que ele é para o mundo após nossa interpretação, que no caso da capoeira é a luta.

Compreendemos essa semiologia ao observarmos ou descrevermos a capoeira: música, simples e positiva música, é uma primeiridade; a dança, como ato e tempo, aqui e agora, que é penetrada pela música, é uma segundidade; a síntese final de nossa percepção intelectual é elaborada cognitivamente, capoeira é a música que dançada traduz-se em luta ou, vice-versa, luta dançada e cantada.

Ainda no início dessa literatura podemos observar uma malandragem na própria letra da música, um fingimento que nega a luta malandramente, falseando uma dança, um balanço capaz de enganar qualquer um desatento e confundir o menos avisado, dizendo que não está lutando e sim cantando, dançando e festejando, embora na própria letra se faça até menção ao lançamento de facas.

Também fica claro o ritual religioso ancestral ao qual a capoeira está ligada quando todos os capoeiristas, antes do jogo, saúdam os instrumentos musicais da mesma forma que no candomblé se saúdam os atabaques, de maneira respeitosa, antes do início das danças no xirê.

Nas letras das músicas, podemos ver que não se trata de um povo letrado, uma vez que nessa época foi negado aos negros o direito de se escolarizar, o que trouxe consequências aterradoras a toda a sociedade brasi-

leira até os dias atuais, pois aquele que não estudou não consegue emprego digno, quando consegue muitas vezes é em condição análoga à escravidão ou até deixa-se levar pela criminalidade. Desta maneira, o ensino de uma filosofia afrodescendente pode vir a qualificar de forma didática e intelectual essa cultura, incentivando, juntamente com as cotas raciais nas universidades brasileiras e os financiamentos de bolsas de estudo, que esses excluídos venham a estudar, formar-se, trabalhar e ter uma vida digna.

[...] Só depois destes versos a luta começa. Os capoeiristas chamam isso de preceito, mas o povo diz que os lutadores estão rezando ou esperando o santo. O que incorpora à luta mais um elemento fetichista. A luta é uma demonstração da prodigiosa agilidade do angola, que executa os movimentos corporais mais difíceis sem nenhum esforço, sorrindo. E a luta solicita todo o corpo. As mãos quase nunca trabalham no ataque, a não ser no golpe de pescoço e no dedo nos olhos, sem contar os vários balões, em que as mãos sustentam o corpo do adversário, para jogá-lo por cima da cabeça, para trás. As pernas, ao contrário, desempenham importantíssimo papel, são mesmo indispensáveis ao desenvolvimento da luta. Assim na rasteira, no rabo-de-arraia, bastante conhecidos no Brasil, na bananeira, na meia-lua, na tesoura, na chapa de pé e na perigosíssima chibata aramada. Outros golpes, como a cabeçada e o aú (salto mortal), exigem toda atenção do lutador tanto no ataque quanto na defesa. Nem todos os golpes, entretanto, são lícitos. Se a luta não é à vera, quando todos os truques valem – os golpes nos rins, no coração, na boca do estômago, no pé do ouvido, nos escrotos, assim como o dedo nos olhos, o tronco de pescoço, a chibatada, a bananeira, o rabo-de-arraia rápido, a meia-lua rápida a cabeçada rápida e o balão por cima do corpo são condenados. E a marcação dos pontos, quando interessa é feita por meio de verdadeiros sinais cabalísticos, espécie de hieróglifos, cada sinal representa um determinado golpe de valor convencionalizado de antemão (Negros bantos) (ibidem, 2005, p. 283).

A capoeira, além de música, dança e luta, também se institui como arte e espetáculo devido a uma estética do corpo que é descrita na língua portuguesa com a destreza de uma ação corporal em concessão com o mundo visto, o mundo real. É o negro que transforma seu próprio corpo em uma arma letal e por isso esses grupos capoeiríssimos, verdadeiros quilombos urbanos, vão ser vistos como um perigo, como maltas, pela burguesia do Brasil Império.

A sabedoria ancestral dos negros que vieram escravizados para o Brasil é tamanha que, além de desenvolverem os golpes e descrevê-los, ainda instituem uma maneira de contagem de pontos para atribuir vencedores na disputa da luta em si e uma espécie de código de ética ou moral “à vera” que determina quais golpes devem ser usados em cada tipo de luta. Assim, instituem uma espécie de encenação para a luta quando essa era apenas uma disputa de pontos, o que a separava da luta de vida ou morte pela libertação. Os negros bantos, negros pertencentes a este grupo étnico e linguístico, foram trazidos de regiões da África do Sul, deserto do Saara, Camarões, praticamente de toda a África subsaariana. Deixaram para nós, afrobrasileiros, a capoeira angola, o berimbau, o atabaque, os princípios religiosos que conhecemos como Candomblé Angola, saberes gastronômicos, uma vez que este cardápio angolano está em nossa cozinha (caruru, vatapá, azeite de dendê etc.), além de uma vasta composição de palavras do português afrobrasileiro, que é a língua falada no Brasil, diferentemente do português falado em Portugal.

Dessa maneira, podemos encontrar na capoeira uma estética, uma ética, uma linguagem, uma didática e uma pedagogia que, hoje em dia, a leva às salas de aula em todo o país, transformando-a em um esporte educativo, da mesma maneira que outros esportes orientais, tais como judô, karatê e muitos outros, que estão espalhados pelo mundo.

MITOLOGIA-1

COACYABA - O Primeiro Beija-Flor - Os índios do Amazonas acreditam que as almas dos mortos transformam-se em borboletas. É por esse motivo que elas voam de flor em flor, alimentando-se e fortalecendo-se com o mais puro néctar, para suportarem a longa viagem até o céu.

Coacyaba, uma bondosa índia, ficara viúva muito cedo, passando a viver exclusivamente para fazer feliz sua filha Guanamby. Todos os dias passeava com a menina pelas campinas de flores, entre pássaros e borboletas. Dessa forma pretendia aliviar a falta que o esposo lhe fazia. Mesmo assim, angustiada, acabou por falecer.

Guanamby ficou só e seu único consolo era visitar o túmulo da mãe, implorando que esta também a levasse para o céu. De tanta tristeza e solidão, a criança foi enfraquecendo cada vez mais e também morreu. Entretanto, sua alma não se tornou borboleta, ficando aprisionada dentro de uma flor próxima à sepultura da mãe, para assim permanecer ao seu lado.

Enquanto isso, Coacyaba, em forma de borboleta, voava entre as flores, colhendo seu néctar. Ao aproximar-se da flor onde estava Guanamby, ouviu um choro triste, que logo reconheceu. Mas, como frágil borboleta, não teria forças para libertar a filha. Pediu, então, ao Deus Tupã que fizesse dela um pássaro veloz e ágil, que pudesse levar a filha para o céu. Tupã atendeu ao seu pedido, transformando-a num beija-flor, podendo, assim, realizar o seu desejo.

Desde então, quando morre uma criança índia órfã de mãe, sua alma permanece guardada dentro de uma flor, esperando que a mãe, em forma de beija-flor, venha buscá-la, para juntas voarem para o céu, onde estarão eternamente (Silva, 2003, p. 168).

Ao entrar em contato com a mitologia dos povos originários, percebemos que todas as manifestações ancestrais desses povos estão sempre em sintonia com a natureza. Eles, os primeiros povos do Brasil, que, em contato com os europeus e africanos, transformaram-se em afrodescendentes sem perder suas origens. Essa ligação sintonizada com o mundo natural é uma maneira de ser, que devemos aprender com eles, e tem como justificativa única e essencial a preservação da vida de todos nós neste planeta.

É esse preservar amoroso e necessário da natureza, do mundo animal e vegetal, que traduz toda a existência dos povos originários, e quiçá a nossa própria existência neste planeta, uma vez que para eles e para nós, sem a natureza, não existe vida terrena, não existe alimentação, não existe habitação, não existe água, não existe ar limpo e também não existe a fé, nem ação dos deuses, pois o deus supremo Tupã utilizou-se da mesma para proporcionar a vontade de um amor materno. Sem a natureza, neste caso, também não haveria vida após a morte na eternidade divina. Tudo para os povos originários está fundado na vida das florestas, na vida natural que os cerca e, desta forma, o mundo natural é para eles princípio (nascimento), meio (sustentabilidade da vida) e eternidade ou vida após a morte.

Podemos adquirir conhecimentos a partir do estudo e compreensão da maneira de ser dos povos originários, que a angústia da perda de um ente querido pode ser amenizada no movimento dançante entre flores, frutos e néctares, na natureza que, de maneira terapêutica, pode curar, livrando-nos deste sofrimento psíquico, que produz consequências devastadoras, proporcionadas pela perda. E assim, entendemos que, para os povos originários, a natureza no seu próprio visitar, no caminhar entre as árvores e observar os seres vivos, também é, em si, um poderoso e incomparável remédio que proporciona uma terapia sem igual.

Uma outra coisa importante a aprender com os povos amazônicos é o que tentamos aprender com os antropólogos, ou quem sabe os antropólogos aprenderam com eles, é que o mito e a mitologia são a verdade primeira de como uma coisa passou a existir. Neste caso específico, o surgimento do primeiro beija-flor, pássaro silvestre responsável pela polinização das florestas, juntamente com outros animais e insetos, sem o qual o encontro eterno de mãe e filha seria impossível.

MITOLOGIA-2

Iemanjá irrita-se com a sujeira que homens lançam ao mar-
Logo no princípio do mundo,
Iemanjá já teve motivos para desgostar da humanidade.
Pois desde cedo os homens e mulheres jogam no mar
tudo o que a eles não servia.

Os seres humanos sujavam suas águas com o lixo, Com
tudo o que não mais prestava, velho ou estragado. Até
mesmo cuspiam em Iemanjá,

Quando não faziam coisa pior.

Iemanjá foi queixar-se a Olodumare. Assim não dava
para continuar; Iemanjá Sessu vivia suja,

Sua casa estava sempre cheia de porcarias. Olodumare
ouviu seus reclamos

E deu-lhe o dom de devolver à praia Tudo que os huma-
nos jogassem no mar. Desde então as ondas surgiram no
mar.

As ondas trazem para a terra o que não é do mar. (Prande,
2001, p. 392).

Iemanjá ou Yemanjá é uma deusa, que, na África, era a orixá femi-
nina do rio Ogun e que, aqui no Brasil, transformou-se na deusa das águas
salgadas e mãe de todos os orixás. Violada incestuosamente pelo seu filho
Aganju, representa a gestação e a procriação. Tem como cores favoritas
o azul claro, o branco e o cristal, carregando sempre na mão um espelho
redondo (abebé), com o qual, além de olhar, vê tudo que está atrás dela.
Por ser o mar seu reino e, conseqüentemente, lar, tornou-se a protetora e
preservadora dele.

O mito nos mostra como somos descuidados com nosso meio am-
biente, com tudo que está de natural em nossa volta, pois nós humanos não
levamos em consideração a necessidade da preservação do meio ambien-
te, estamos sempre a consumir e gerar uma quantidade enorme de lixo,
sem nos preocupar com seu descarte e muito menos com sua reciclagem e

reaproveito. Abandonamos as campanhas em relação à preservação da natureza e desconsideramos que nossa longevidade e saúde dependem diretamente dessa preservação, desconsiderando que essa quantidade de detritos jogados ao mar provoca poluição e morte a nós próprios.

Iemanjá, na sua transformação em deusa afrobrasileira, nos mostra a importância do mar para nossa sobrevivência, tanto do ponto de vista alimentar quanto da saúde e da ecologia. Suas águas, além de servirem como meio de transporte, são o local onde se iniciou a vida neste planeta e para onde ela retorna sempre. Desta maneira, seria muito bom aprender, a partir desta mitologia, a importância dos oceanos, não somente para Iemanjá e sim também para os humanos. Temos que entender que, nestas idas e vindas da maré, neste dançar do mar, o lixo que descartamos volta sobre nós mesmos. É a lei do eterno retorno que a deusa nos mostra nessa coreografia marinha de idas e vindas das ondas da maré.

Ela nos ensina que, através da visão do seu espelho (abebê), temos que ter cuidado com o que ficou para trás. No caso específico, o lixo, por nós descartado e atirado no mar, pois se quisermos ter um futuro promissor, com saúde, fartura alimentar, transporte e lazer marinho, não podemos continuar com este descarte irregular e ofensivo à natureza marinha.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A busca de conceitos filosóficos afrodescendentes a partir de uma literatura nossa, descrita através do amor literário de Edison Carneiro, trouxe-nos a dança de uma “pedagogia da malandragem” (Vasconcelos, 2008, p. 53) onde, com o movimento do corpo, o negro canta, dança, joga e luta. Ginga e esquiva, nos faz ver que a capoeira ensina e molda os corpos negros desde a escravidão até as nossas escolas atuais em forma de uma filosofia da educação que forma e ensina a nós, afrodescendentes, através de uma coreografia de conceitos.

Buscar essa filosofia através de conceitos nos mitos originários dos povos indígenas nos mostra a importância da natureza em nossa volta, além da mitologia dos orixás que, por intermédio de Iemanjá, alarga nos-

sof conhecimentos sobre o mar para além da pesquisa. Através do ensino e extensão, os conceitos, os mitos e as literaturas podem ser levados para a sala de aula num formato alegre, cantante e dançante do xirê do candomblé brasileiro, que retira as hierarquias e traz um diálogo filosofante entre educadores e educandos de maneira tolerante.

Ninguém é verdadeiramente tolerante se se admite o direito de dizer ao outro ou a outra: o máximo que posso fazer é *tolerá-lo*, é *aguentá-lo*. A tolerância genuína, por outro lado, não exige de mim que concorde com aquele ou com aquela a quem tolerou ou também não me pede que a estime ou o estime. O que a tolerância autêntica demanda de mim é que *respeite* o diferente, seus sonhos, suas ideias, suas opções, seus gostos, que não o negue só porque é diferente. O que a tolerância legítima termina por me ensinar é que, na sua experiência, aprendo com o diferente (Freire, 2005, p. 24).

E dessa maneira, de forma realmente tolerante, propomos um retorno da filosofia à era da sabedoria, resgatando a ancestralidade afrodescendente da oralidade cultural da qual somos parte integrante e, conseqüentemente, ampliando nossa memória oral que, com certeza, irá ampliar nossa escrita.

Dessa forma, o conto de histórias originais mitológicas e de literaturas que fazem parte de nossa cultura apropriada nos remete a uma verdadeira coreografia filosofante afrobrasileira. O que ouvimos e falamos é pertencente ao nosso universo múltiplo e plural identitário que nos traz vantagens para a resolução de problemas plurais que encontramos em nossas vidas, em relação a outros povos de cultura singular que sempre carecem de conhecer e pesquisar outras culturas, enquanto para nós essas culturas estão no nosso dia a dia, bastando aguçar a nossa observação, o que proporciona à usina de conceitos deleuziana a multiplicar-se, no mínimo por três, afrobrasileiramente.

REFERÊNCIAS

BRANDÃO, Junito de Souza, **Mitologia Grega**, volume I. Petrópolis/RJ: Editora Vozes, 1998.

CACCIATORE, Olga Gudolle. **Dicionário de cultos afro-brasileiros**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1977.

CARNEIRO, Edison. **Antologia do Negro Brasileiro**. Rio de Janeiro: Editora Agir, 2005.

COELHO, Maria do Carmo Pereira. **As Narrações da Cultura Indígena da Amazônia: Lendas e Histórias**. Tese (Doutorado em linguística aplicada e estudos da linguagem) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2003.

COLLI, Giorgio. **O Nascimento da Filosofia**. Tradução Frederico Carotti. 2. ed. Campinas/SP: Unicamp, 1992.

CUNHA JUNIOR, Henrique. Africanidade, Afrodescendência e Educação. **Educação e Debates**, n. 42, v. 2, UFC, Fortaleza, 2001.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O que é a Filosofia**. Tradução Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.

FREIRE, Paulo, **Pedagogia da Tolerância**. Direção, organização e notas Ana Maria Araújo Freire. São Paulo: Editora Unesp, 2005.

HAMPATÉ BÂ, Amadou. A Tradição Viva. In: KI-ZERBO, J. (Org.). **História Geral da África I: Metodologia e Pré-História da África**. Brasília: UNESCO, 2010. p. 167- 212.

PIERCE, Charles Sanders. **Semiótica**. 3. ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 2000. PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos Orixás**. São Paulo: Com-

panhia das Letras, 2001.

SILVA, WaldeMar de Andrade e. **Lendas e Mitos dos Índios Brasileiros**. São Paulo: Editora FTD, 1997.

VASCONCELOS, José Gerardo. **Educação e Música na Capoeira**. Fortaleza: Editora UFC, 2008. (coleção Educação e Debates, v. 30)

ARTIGO 3

O RETORNO AO CONCEITO DE MITO, COMO PRINCÍPIO DE UMA EDUCAÇÃO DIVERSA E FILOSOFANTE

RESUMO

Retornar ao conceito de mito, buscando a partir do princípio Sankofa, que significa retornar para apanhar aquilo que ficou no passado, ou seja, voltar às suas raízes ancestrais, uma vez que entendemos que somente na tentativa de buscar além de respostas curtas ou lógicas, devemos sim, nos arriscar, buscando sempre uma dialogia, uma dialética que nos remeta de maneira poemática a uma pluralidade mitológica, cultural, religiosa e, conseqüentemente, educativa e filosófica, sem desprezar a importância da escrita, porém destacando a importância da oralidade para o ensino de uma filosofia antropológica da educação, uma vez que a linguagem mítica descreve sempre algo verdadeiro que realmente aconteceu, e assim quando deciframos o mito, descobrimos a nós mesmos e a nossa existência, de que forma surgiu nosso mundo e suas diversas culturas e filosofias.

Palavras-chave: Mitologias. Filosofias. Dialogia. Educação.

THE RETURN TO THE CONCEPT OF MYTH, AS A PRINCIPLE OF A DIVERSE AND PHILOSOPHANT EDUCATION

ABSTRACT

Returning to the concept of myth, following the Sankofa principle, which means returning to pick up what was left in the past, that is, returning to its ancestral roots, since we understand that only in an attempt to seek beyond short or logical answers, we should take risks, always looking for a dialogy, a dialectic that sends us back in a poetic way to a mytholo-

gical, cultural, religious and, consequently, educational and philosophical plurality, without neglecting the importance of writing, but highlighting the importance of orality for teaching of an anthropological philosophy of education, since the mythical language always describes something true that really happened, and so when we decipher the myth, we discover ourselves and our existence, how our world and its different cultures and philosophies came about.

Keywords: Mythologies. Philosophies. Dialogy. Education.

INTRODUÇÃO

Quando comecei a estudar filosofia, ouvia de meus professores uma definição conceitual em relação a algumas palavras, que muito chamavam-me atenção. Eles falavam de “palavras de conceito sabão” e ao descrevê-las diziam que eram do tipo em que os conceitos escorrem entre os dedos, escorregam, não se deixam pegar facilmente, têm entendimento dúbio e enganam os pesquisadores, gerando um duplo sentido ou mudando totalmente de significado com o tempo, com a política, com o local geográfico, com a história e, conseqüentemente, com a filosofia, pois é da sua natureza a mudança, acrescentar-se e modernizar-se para além da atualização dos conceitos de todas as palavras no seu sentido filosófico, devido a abordagens de diferentes filósofos em

diferentes épocas, com diferentes metodologias de estudo. Porém, estas “palavras de conceito sabão” mudavam os significados de maneira frenética, a ponto de causar confusão aos menos atentos, além de promover diferenças imensas, chegando até a uma inversão de significados entre pesquisadores de rigor científico e pessoas do senso comum.

Também, nesse meu tempo de estudos e aprendizados que vem desde a graduação em filosofia, aprendi que a importância das respostas se destaca em relação às perguntas e que não devemos ter pressa para responder, ou melhor, não devemos responder uma boa pergunta com uma resposta curta e lógica. Devemos, sim, nos arriscar para além da lógica, buscando

sempre uma dialogia, uma dialética entre quem pergunta e quem responde.

Que o filosofar e o educar, conseqüentemente, está no responder filosofante e elucidativo, que vai mudando com o acrescentar das informações, pesquisas, escutas, leituras e diálogos com o outro diferente de nós, uma vez que a única coisa que acrescenta ao nosso conhecimento é a diferença e a escuta ou leituras atentas do pensamento do outro, valorizando sempre essa dialética das respostas e perguntas.

Junto a esse conhecimento, que ressalta as diferenças, podemos perceber o quanto somos formados de maneira etnocêntrica e eurocêntrica, quando desprezamos as diversas culturas diferentes existentes no mundo, principalmente nos cursos tradicionais de filosofia, em que todo o entendimento que não se origina do conhecimento europeu é rejeitado, como se as respostas, provenientes de africanos e indígenas e outros povos diferentes não tivessem importância epistemológica para o educar e o filosofar, dessa maneira, negando a diversidade do conhecimento humano com a mentira falaciosa de que o conhecimento nasceu com a escrita na Grécia, informação que se fosse verdadeira traria todo conhecimento do mundo para a África, uma vez que a escrita egípcia é bem mais antiga.

Essa maneira de pensar era uma tentativa do colonizador europeu de mostrar-se superior ao mundo que dominava, cobrando obediência devido à sua “intelectualidade superior” e, dessa forma, encobrendo conhecimentos culturais que poderiam acrescentar à nossa maneira epistemológica de pensamento.

O Iluminismo, com intuito de validar a servidão, determinou a inferioridade do povo negro. Esses filósofos e muitos outros consideram que o povo africano não tem a capacidade de conhecer, pois não tem capacidade de utilizar a razão para produzir conhecimento. Filosofia perdida de seus sentidos. Filosofia adoecendo o corpo, negando nossos sentidos. Filosofia como prisão e não libertação (Machado, 2019, p. 38).

Podemos presenciar uma mudança acentuada no ensino brasileiro com a Lei nº 10.639/2003 que incluiu o ensino da cultura afrobrasileira no ensino médio, e seu complemento, a Lei nº 11.645/2008, que incluiu no currículo oficial a temática da cultura indígena. Esta obrigatoriedade nos forçou a uma reformulação do currículo do nível superior para a formação de professor que passou a ter necessidade de aprender para ensinar todo aquele conteúdo que havia sido excluído por colonizadores. Naquele momento, verificamos o quanto estávamos despreparados, estimulando-nos a estudar, pesquisar, publicar, traduzir. Ocorreram grandes embates para as mudanças do antigo e tradicional currículo do nível superior e, até hoje, existem universidades que não aceitam e não admitem um ensino de filosofia afrobrasileira, africana, quiçá indígena.

Tal reviravolta na formação de educadores foi uma verdadeira quebra de paradigmas que só fez acrescentar conhecimentos, a partir de nossa própria cultura. Além do conhecimento da cultura ancestral africana, é preciso criar disciplinas nas universidades, além de especialização em história da África e dos povos originários, para darmos suporte aos professores municipais e estaduais. Além disso, é necessário instituir cursos de mestrado que tenham como foco principal a formação dos afrobrasileiros, negros e indígenas com o propósito de produção de pesquisas para subsidiar novo material didático para o ensino nessa nova realidade.

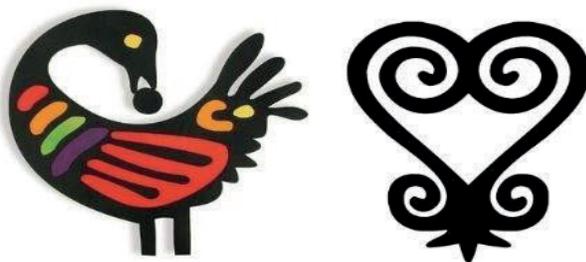
Para tal proposta, demandamos vários estudos sobre a África, entre os quais conhecemos a ideografia Adinkra. A história nos consta que, no século XVI, o rei do povo Gyaman (localizado nos países africanos Gana, Togo e Costa do Marfim), Nana Kofi Adinkra, entra em guerra com o rei Ashanti, Osei Bonsu, líder do povo Akan. O motivo de tal guerra foi uma disputa estética de quem fazia o melhor e mais belo trono de ouro (banco), devidamente adornado com figuras mitológicas. Nessa contenda, o povo Ashanti venceu e se apoderou da tecnologia Adinkra depois de condenar seu rei à morte. Após o apoderamento, essa estética sai do sagrado e da realeza e passa a ser popular, tornando a simbologia mitológica Adinkra em objeto de decoração para paredes, tecidos, utensílios etc. Dessa maneira, o mito se transforma em escrita comunicativa através da arte, um verdadeiro

sistema ideográfico que representa a maneira de expressão de um povo no mundo.

Ou seja, adinkras são um modo de escrita, de comunicação gráfica, de transmissão de conhecimento, um ideograma que chega a qualquer pessoa, pois são formas culturais que envolvem o cotidiano de uma sociedade, suas experiências e observações de tudo o que envolve a vida, formas que tocam o modo de existência, dando sentido estético e ético aos modos de ser e estar no mundo (Machado, 2019, p. 147/148).

É desse vocabulário estético, artístico e figurado, que transmite e comunica o pensamento Adinkra e, dessa maneira, expande o conhecimento dessa forma de escrita, que eu vou retirar a metodologia principal desse ensaio, o princípio Sankofa, que significa retornar para apanhar aquilo que ficou no passado, ou seja, voltar às suas raízes ancestrais. Dessa maneira, voltarei a todos meus escritos sobre mitologia, às minhas leituras, acrescentando outras, tentando reformular esse “conceito sabão”, sem ter pressa para responder, para não matar essa fantástica pergunta, o que é isso, o mito?

Figura 1. Sankofa



Fonte: <https://www.dicionariodesimbolos.com.br/simbolos-adinkra/>

DESENVOLVIMENTO

Antes de retornamos ao conceito de mito, prestemos atenção às diferenças culturais que estão no Brasil que nos tornam múltiplos quando falamos de identidade e que essas diferenças que aparecem nas culturas europeias, africanas e dos povos originários, aqui no Brasil, a partir do conceito de Henrique Cunha Junior (2001), denominamos de cultura afrobrasileira. Estas diferenças ampliam triplamente nosso universo mitológico, gerando novas religiões e conseqüentemente uma nova postura filosófica e crítica que nos possibilita apontar para o fim do racismo estrutural que se espalha por todo nosso país, bem como excluir o racismo intelectual acadêmico no seio da academia, que só enxerga as epistemologias europeias. Levando sempre em consideração a nossa diversidade afrobrasileira, reafirmamos aqui a existência da filosofia dos povos originários, dos povos africanos e europeus que aqui no Brasil se fundiram em uma filosofia afrobrasileira.

Desde quando estava escrevendo a dissertação de mestrado e, mais tarde, já escrevendo a tese de doutorado, a minha preocupação girava em torno de apartar o senso comum das ciências, diferenciando o conceito de mito dos conceitos de fábula e ficção, além das descobertas das novas maneiras de filosofar e de educar, sempre acrescentando e não excluindo a diversidade humana, considerando as várias e plurais culturas existentes no Brasil.

Para tal tarefa educacional filosofante, debruçei-me sobre o conhecimento mítico que, embora seja o fundamento que dá origem às religiões que promovem o encontro dos humanos com o divino, transforma-se e desenvolve-se na cultura e derrama-se no universo filosófico de um povo.

Embora possamos notar que, em tempos atuais, o mando do sacerdote e a especulação financeira fazem com que as pessoas tenham que pagar cada vez mais para contatar-se com o divino, de forma que aquele que é mais rico e poderoso tem direito a adquirir mais horas “créditos” para conversar com Deus e somente alguns possam ser escolhidos para fazer contatos, “provendo” estas conversas com o divino. O fato é que, no tempo primordial, não era um privilégio, uma vez que todos podiam manter esse

contato metafísico independente da sua condição financeira, uma vez que as religiões primeiras cobravam de seus membros apenas a fé.

Nas religiões míticas primordiais e arcaicas, é bem verdade, existiam as ofertas divinas, para que através destas os homens aplacassem a ira e recebessem os favores dos Deuses. Também existiam os intermediários, “sacerdotes ou sacerdotisas”, para comandar e regimentar os ritos. Porém, a participação destes ocorria de forma independente de questões financeiras, pois os Deuses antigos, por serem de certo modo iguais aos humanos, dispensavam, quase sempre, sacerdotes como intermediários e, por mais cruel e difícil que fosse a exigência, estava sempre atrelada à posse, capacidade e possibilidade do humano, restando apenas, quase sempre, para o sacerdote a função de transmitir a sabedoria vidente e divinatória que, por tradição, dar-se-ia de forma oral através da fala com o divino. Bem diferente de como as religiões bíblicas e outras que têm livros primordiais operam hoje em dia, como um comércio burocrático ou uma empresa de compras, serviços e vendas, que devido à concorrência aberta do mercado vivem atreladas à propaganda.

O retorno aos estudos das primeiras histórias originais alimentou a convicção de que, para entender, conhecer e ter compreensão, o pensamento humano tinha que esmiuçar de forma pedagógica e filosófica os mitos, suas estruturas, funções, representações e significados, por estas serem a mais pura realidade do modo de ser da humanidade antiga, o que nos permite entender a humanidade na sua maneira de ser cotidianamente, no seu instante passado, presente e futuro.

A poesia em sua forma primordial está presente nos mitos, porém esta poesia tem como intenção primordial a existência de um ser, tendo em vista que a mente da humanidade primitiva não estava criando, ou inventando, e sim, através da imaginação humana, descrevendo a realidade. Desse modo, podemos notar que, embora sem uma racionalidade filosófica, é a narrativa mítica a primeira verdade na construção das ciências que conhecemos. A imaginação humana arcaica é tão cheia de pressupostos como as ciências modernas atuais, pois sem dúvida foram seus fundamentos que deram início às especulações científicas e, conseqüentemente, às

descobertas da modernidade.

Enquanto metáfora do universo, o mito se revela em forma de poesia. O mundo real, de maneira dinâmica, tendo a metamorfose como sua forma primeira (devir de Heráclito), sua principal característica, devido a ter como base a oralidade, era a dialogia, que gera debates e discussões, renovando sempre as perguntas e questionamentos, fugindo do aprisionamento promovido pela escrita e lançando-se no universo das práxis existenciais da humanidade.

Dessa maneira, todos concordam que a forma oral é a melhor maneira de mostrar, interpretar, discutir e analisar o mito, pois, dessa forma, não excluímos dele a percepção da poesia e nem a dramatológica, sem, no entanto, desconsiderar a escrita de diversos povos que guardou inúmeros mitos arcaicos para nossa apreciação nos tempos atuais.

A noção de causa está implícita em toda a tradição oral. Geralmente, é apresentada na forma de causa imediata e separada para cada fenômeno. Cada coisa tem uma origem, que se situa diretamente no início dos tempos. Pode-se compreender melhor o que é a causalidade examinando as causas atribuídas ao mal. Muito frequentemente, elas têm relação direta com a feitiçaria, os ancestrais etc., e a relação é imediata. Resulta desse tipo de causalidade que a mudança é percebida, sobretudo em alguns campos claramente definidos, como a guerra, a sucessão real etc., em que os estereótipos intervêm. Para terminar, salientamos que esse esboço da noção de causa é muito sumário e deve ser complementado por noções de causa mais complexas, mas paralelas a estas e que afetam somente instituições sociais menores.

Quanto à verdade histórica, está sempre estreitamente ligada à fidelidade do registro oral transmitido. Assim, ela pode ser o consenso dos governantes (Idoma, Nigéria), ou a constatação de que a tradição está em conformidade com o que disse a geração anterior.

As categorias cognitivas combinam-se e unem-se a expressões simbólicas de valor, para produzir um registro que os antropólogos qualificam de “mito”. As tradições

mais sujeitas a uma reestruturação mítica são as que descrevem a origem e, conseqüentemente, a essência, a razão de ser de um povo (Hembatê Bâ, 2010, p. 155).

É essa oralidade a base de onde a mitologia se propaga, transmitindo essa simbologia mítica de geração em geração, uma vez que acredita-se ser o homem um animal simbólico e os mitos a maneira cultural de transmissão dessa simbologia. A percepção do mundo dar-se-á através do dramático juntamente com poemático, através da narrativa mitológica primordial que é capaz de tencionar as manifestações apaixonadas e emocionar esse ser humano, mesmo na época atual na qual o mesmo já se julga civilizado e moderno, mas que pode retornar às épocas remotas de inquisições da natureza e do universo e de conceitos que estão na base de sua cultura, forçando o reconhecimento de si mesmo, ou seja, um retorno a quem é. Diz Cassirer:

[...] o mundo do mito é dramático – um mundo de ações, de forças, de poderes conflitantes. Em todo fenômeno, da natureza ele vê a colisão desses poderes. A percepção mítica está sempre impregnada dessas qualidades emocionais: o que se vê ou se sente é cercado de uma atmosfera especial – de alegria ou tristeza, angústia, excitação, exultação ou depressão. Não podemos falar aqui de “coisas” como matéria morta ou indiferente. Todos os objetos são benignos ou malignos, amigos ou inimigos, familiares ou sobre naturais, encantadores e fascinantes ou repelentes e ameaçadores (Cassirer, 1977, p. 128).

Somente o retorno ao universo mítico nos conduz a essa base cultural de um povo, dá sentido à sua religião e, por estar no início da formação, dá sentido à sua existência. É a mitologia a base, a formação histórica, religiosa, filosófica e cultural da formação de toda a humanidade, de todos os diferentes e diversos povos e culturas da terra. Dessa maneira, enten-

demos, juntamente com Cassirer, que são as mitologias nas mais diversas culturas da humanidade, uma vez que todos os povos têm suas próprias e apropriadas mitologias diferentes, que são os seus retratos primeiros culturais dos tempos antigos onde humanos e as divindades se encontram para dar origem e nascimento ao que chamamos cultura que é o nascedouro do espírito humano civilizatório.

Através do conceito de arquétipo, C. G. Jung abriu para a Psicologia a possibilidade de perceber nos mitos diferentes caminhos simbólicos para a formação da Consciência Coletiva. Nesse sentido, todos os símbolos existentes numa cultura e atuantes nas suas instituições são marcos do grande caminho da humanidade das trevas para a luz, do inconsciente para o consciente. Estes símbolos são as crenças, os costumes, as leis, as obras de arte, o conhecimento científico, os esportes, as festas, todas as atividades, enfim, que formam a identidade cultural. Dentre estes símbolos, os mitos têm lugar de destaque devido à profundidade e abrangência com que funcionam no grande e difícil processo de formação da Consciência Coletiva (Brandão, 1998, p. 9).

É no tempo mítico e somente nele que as contendidas, embates e lutas por poder entre os humanos e as divindades acontecem de aparência surreal. Tais batalhas que têm aparência de jogos vão fomentar e formar conceitos, tanto da parte física, o corpo humano, como de tudo que está em sua volta e que chamamos de natureza e, mais tarde, daí vai surgir a religião e toda a complexidade cultural humana.

A importância antropológica de decifrar, conhecer e interpretar esta fase que é o berço da cultura de cada povo dá-nos, assim, a chave do entendimento de nós mesmos, humanos que somos, não à luz dos processos matemáticos ou de qualquer outro modo de verificações lógicas das ciências, pois o universo mitológico, ora complexo, ora simples, não se deixa penetrar ou ser interpelado por tais ferramentas.

O tempo mítico tem como características fundamentais:

1. A primordialidade metafísica e ancestral, uma vez que antes, depois e durante de tudo, está o mito;
2. A ação, pois o mito sempre é uma história em movimento, um constante devir;
3. O ritual: o mito é rito contado, narrado (oralidade);
4. A repetição: repetir sempre é da natureza sacra do mito, a sua força;
- 5- O sacro: o ritual mítico vai estar presente e dar origem às religiões/
6. A divindade, uma vez que sem a presença do divino, do sobrenatural, não existe mito.

No mito, a presença do deus é uma constante que, para ser decifrada e interpretada, exige um retorno ao princípio, aos primeiros tempos de vivências e convivências com o sobrenatural. É necessário que percamos a naturalidade, ou melhor, que deixemos de lado a normalidade, que é geradora da crise da falsa estabilidade de nossos dias que encobre a compreensão cultural, além da criação e descobertas de novos saberes que é a capacidade mais nobre e inventiva do humano.

[...] o mito conta uma história sagrada; ele relata um acontecimento ocorrido no tempo primordial, o tempo fabuloso do “princípio”. Em outros termos, o mito narra como, graças às façanhas dos Entes Sobrenaturais, uma realidade passou a existir, seja uma realidade total, o Cosmo, ou apenas um fragmento; uma ilha, uma espécie vegetal, um comportamento humano, uma instituição. É sempre, portanto, a narrativa de uma “criação” ele relata de que modo algo foi produzido e começou a ser. O mito fala apenas do que realmente ocorreu do que se manifestou plenamente. Os personagens dos mitos são os Entes Sobrenaturais. Eles são conhecidos sobretudo pelo fizeram no tempo prestigioso dos “primórdios”. Os mitos revelam, portanto, sua atividade criadora e desvendam a sacralidade (ou simplesmente a “sobrenaturalidade”) de

suas obras. Em suma, os mitos descrevem as diversas e algumas vezes dramáticas, irrupções do sagrado (ou do “sobrenatural”) no Mundo. É essa irrupção do sagrado que realmente fundamenta o Mundo e o converte no que é hoje. E mais: é em razão das intervenções dos Entes Sobrenaturais que o homem é o que é hoje, um ser mortal, sexuado e cultural (Eliade, 1994, p. 11).

Para Mircea Eliade, o mito é uma ação que já ocorreu, que aconteceu no passado, que se manifestou nos primeiros tempos, ou melhor, tornou o nosso mundo e os humanos no que são nos dias atuais. Portanto, todo mito é realidade sagrada e a mais pura verdade, principalmente os mitos que são da criação do mundo, os ditos cosmogônicos, aqueles que deram origem ao cosmo, são os mais verdadeiros, pois a prova é o mundo pronto, é o que enxergamos agora, é onde estamos. Dessa forma, podemos ver que a nossa origem e nossa organização neste universo proveio da crise de estabilidade contida nos mitos, e que para voltarmos e entendermos esse movimento, ou melhor, como aconteceu essa ação, temos que, de certa forma, retornar aos mitos, repetindo-os, pois com certeza é nas tradições mais antigas e primeiras que novamente reencontramos com a ação criativa e a descoberta inventiva e intelectual inerente no espírito da humanidade.

Junio Brandão (1998) faz uma inteligente síntese. Primeiro, ele estabelece a história como ela ocorreu e no decorrer dela, metafisicamente, expõe a intervenção de seres míticos, deuses sobrenaturais e ancestrais, para em seguida apontar o surgimento da realidade na sua totalidade ou parcialidade.

Para Brandão, o mito é sempre uma representação cultural e coletiva, pois sempre se passa em uma comunidade que explica como o mundo foi. Uma de suas características é a repetição e, dessa forma, é sempre relatado por várias gerações, didaticamente, para ensinar. Como? O quê? Por quê? As coisas são assim desde os primórdios, *in illo tempore*. E sendo assim, o mito é a verdade revelada através da palavra falada, vivenciada e contada, pois a linguagem mítica descreve sempre algo verdadeiro que

realmente aconteceu e, assim, quando deciframos o mito, descobrimos a nós mesmos e a nossa existência e de que forma surgiu nosso mundo. Diz Brandão (1998, p. 36): “decifrar o mito é, pois, decifrar-se”.

E assim, observamos, a partir do que já foi dito, o mito é metafísico, primordial e didático, uma vez que os fatos mais relevantes da humanidade estão na sua origem, que, pedagogicamente, apresenta soluções, partindo do exemplo dos atos, descobertas e invenções que a humanidade descobriu ou elaborou para resolver seus problemas: agricultura, guerras, nascimento e morte, união conjugal, trabalho, ensino e muitos outros.

E é através das narrativas mitológicas e poéticas, que são transmitidas de geração a geração, repetitivamente e sistematicamente, para todos os entes de uma determinada sociedade, que as soluções de problemas ditos simples são realizadas e que essas soluções são usadas e aprimoradas, desde seus primeiros tempos, olhando para o passado ancestral para resolver o presente.

Portanto, não devemos abandonar essa visão mítica, diversa e ancestral, uma vez que todos os povos são simbólicos, logo há uma mitologia própria e apropriada para cada povo. Considerando o avanço e a diversidade das filosofias globais no intuito da resolução de nossos problemas, torna-se perigosa a determinação de um conhecimento filosófico puramente ocidental e grego, somente a partir da escrita, abandonando os tempos míticos metafísicos e ancestrais que estão nas diversas culturas do mundo. Nesse sentido, diz Eliade:

Em nosso caso, manifesta-se a velha convicção de que a filosofia ocidental está perigosamente próxima de “provincializar-se” (se nos for permitida tal expressão): primeiro, através do ciumento isolamento de si mesma em sua própria tradição, ignorando, por exemplo, os problemas e soluções apresentados no pensamento oriental; segundo, por sua obstinada recusa em reconhecer quaisquer “situações” que não aquelas referentes ao homem das civilizações históricas, desafiando a experiência do homem “primitivo”, do homem como membro das socie-

dades tradicionais. Estamos certos de que a antropologia filosófica teria alguma coisa a aprender com a valorização que o homem pré-socrático (em outras palavras, o homem tradicional) atribuía à sua situação no Universo. Melhor ainda: que os problemas fundamentais poderiam ser solucionados por intermédio do conhecimento da ontologia arcaica (Eliade, 1992, p. 6).

Dessa maneira, podemos afirmar que se existe uma mitologia ancestral que interveio na história de um povo, existe uma filosofia, um conhecimento, uma maneira de fazer as coisas ou resolver problemas, e essa maneira nasceu deste encontro antropofágico entre os humanos e os deuses. Um bom exemplo, para clarear nosso retorno ao conceito do mito na sua forma primeira, está neste mito do Exu que ensina.

Exu instaurara o conflito entre Iemanjá, Oiá e Oxum. Um dia, foram juntas ao mercado Oiá e Oxum, esposas de Xangô, e Iemanjá, esposa de Ogum. Exu entrou no mercado conduzindo uma cabra. Ele viu que tudo estava em paz e decidiu plantar uma discórdia. Aproximou-se de Iemanjá, Oiá e Oxum e disse que tinha um compromisso importante com Orunmilá. Ele deixaria a cidade e pediu a elas que vendessem sua cabra por vinte búzios. Propôs que ficassem com a metade do lucro obtido. Iemanjá Oiá e Oxum concordaram Exu partiu. A cabra foi vendida por vinte búzios. Iemanjá Oiá e Oxum puseram os dez búzios de Exu à parte. E começaram a dividir os búzios que lhes cabiam. Iemanjá contou os búzios. Havia três búzios para cada uma delas e sobraria um. Não era possível dividir os dez búzios em partes iguais. Da mesma forma Oiá e Oxum tentaram e não conseguiram dividir os búzios por igual. Aí as três começaram a discutir sobre quem ficaria com a maior parte. Iemanjá disse: “É costume que os mais velhos fiquem com a maior porção. Portanto eu pegarei um búzio a mais.” Oxum rejeitou a proposta de Iemanjá afirmando que o costume era que os mais novos

ficassem com a maior porção, que por isto lhe cabia. Oiá intercedeu, dizendo que em caso de contenda semelhante, a parte maior cabia a do meio. As três não conseguiam resolver a discussão. Então elas chamaram o homem do mercado para dividir os búzios equitativamente entre elas. Ele pegou os búzios e colocou-os em três montes iguais. E sugeriu que o décimo búzio fosse dado a mais velha. Mais Oiá e Oxum, que eram a segunda mais velha e mais nova, rejeitaram o conselho. Elas se recusaram a dar a Iemanjá a maior parte. Pediram a outra pessoa que dividisse equitativamente os búzios. Ele os contou, mas não pode dividi-los por igual. Propôs que a parte maior fosse dada a mais nova. Iemanjá e Oiá não concordaram. Ainda um outro homem foi solicitado para fazer a divisão. Ele contou os búzios fez três montes de três e pôs o búzio a mais do lado. Ele afirmou que neste caso, o búzio extra a aquela que não é nem mais nova, nem mais velha. O búzio deveria ser dado a Oiá. Mais Iemanjá e Oxum rejeitaram o conselho. Elas se recusaram a dar o búzio extra a Oiá. Não havia meio de resolver a divisão. Exu voltou ao mercado para ver como 165 estava a discussão. Ele disse: “Onde está minha porção? ”. Elas lhes deram dez búzios e lhe pediu para dividir os outros dez de modo equitativo Exu deu a três a Iemanjá, três a Oiá e três a Oxum. O décimo búzio ele segurou. Colocou num buraco no chão e cobriu com terra. Exu disse que os búzios extra era para os antepassados, conforme costume que se seguia no Orum Toda vez que recebe algo de bom deve se lembrar dos antepassados. Dá-se uma parte das colheitas, dos banquetes e dos sacrifícios aos orixás, aos antepassados. Assim também com o dinheiro. Esse é o jeito que é feito no Céu. Assim também na Terra deve ser. Quando qualquer coisa vem para alguém, deve dividi-la com os antepassados. “Lembraí que não deve haver disputa pelos búzios. ” Iemanjá Oiá e Oxum reconhecem que Exu estava certo. Concordam em aceitar três búzios cada. Todos os que souberam do ocorrido no mercado

de Oió passaram a ser mais cuidadosos em relação aos antepassados, a eles destinaram sempre uma parte importante do que ganham com os frutos do trabalho e com os presentes da fortuna (Prandi, 2001, p. 70).

Para o Exu educador, a ação educativa tem, em primeiro lugar, um jogo, uma intriga que gera divergência e o caos para, posteriormente, gerar o ato da aprendizagem propriamente dita. Exu não aponta as soluções antes da contenda entre as partes, não ensina logo de saída e, sim, vende caro, atribui valor ao aprendizado, educando com mais consistência.

Nesse mito, podemos ver aqueles elementos que citamos no decorrer do texto: a primordialidade metafísica e ancestral, a ação em constante devir, ritual da narrativa, pois o mito é contado, uma vez contado suscita uma dialética oral em quem escuta, e essa ação é excitada através da repetição ritualística que conduz à sacralidade e a presença do divino de forma poemática, filosófica e educativa.

O Exu educador excita um diálogo entre as iabás (orixás femininos) que as conduz a chegar a um ponto comum no diálogo, a um entendimento capaz de gerar um aprendizado. Esse aprendizado ancestral, através da simbologia mítica, se alarga por todo o tempo, englobando todos os integrantes das religiões de matriz africana. Desde muito tempo atrás, nos dias atuais e no futuro próximo, a ancestralidade e os antepassados (aqueles que nos ensinaram) têm direito a tudo que todos produziram ou produzem devido a seus ensinamentos.

METODOLOGIA E CUIDADOS NO ENSINO DOS MITOS

Do que foi visto até aqui, podemos afirmar que nas ontologias antigas e tradicionais está o fundamento simbólico inicial de tudo que temos hoje e que compreendemos e chamamos erroneamente como mundos primitivos.

E assim sendo, nas antigas culturas originais da África, da Ásia, da Europa, da América e da Austrália, onde os mitos eram transmitidos em

tom ritualístico, sempre por alguém mais velho, repetidamente em determinadas ocasiões, para informar como uma coisa passou a ser ou existir ou foi descoberta, estávamos recebendo de maneira pedagógica e consequentemente didática, através dos antigos detentores do conhecimento, as bases para seguirmos estudando, descobrindo, inventando e reinventando a nossa realidade. Tal metodologia era carregada de um solene rigor oratório, de uma religiosidade ancestral, e repetições constantes, no sentido de afirmar que o que estava sendo dito era a primeira verdade simbólica sobre uma coisa. Dessa forma educadora, passavam a função, a importância, as qualidades da coisa para mim e para minha comunidade, explicitando o sentido múltiplo entre eu, a coisa e os outros.

Essa repetição consciente de determinados gestos paradigmáticos revela uma ontologia original. O produto bruto da natureza, o objeto modelado pela indústria do homem, adquire sua realidade, sua identidade, mas apenas até o limite de sua participação numa realidade transcendental. O gesto se reveste de significado, de realidade, unicamente até o ponto em que repete um ato primordial (Eliade, 1992, p. 13).

Dessa maneira, devemos observar atentamente, nos dias de hoje, bem antes de contarmos o mito com pretensões pedagógicas, didáticas e filosóficas, a arrumação da sala ou local onde esse mito vai ser contado. Tal arrumação deve ser feita fugindo da maneira tradicional onde os alunos ficam um atrás do outro e o professor à frente, para uma forma circular que é a forma do xirê, maneira que os descendentes de escravos negros reorganizaram a religião afrobrasileira (candomblé), uma vez que na África essa união não existia, pois em cada localidade se cultuava um só orixá e, no Brasil, além de outros países onde aconteceu a diáspora, estavam todos juntos nas senzalas, nas plantações ou nas confrarias católicas. No xirê ritual religioso, os orixás dançam em círculo para que não seja reconfigurado o lugar de destaque e assim não atribuir notoriedade a nenhum orixá,

como se um fosse mais importante do que o outro, quebrando desta forma a hierarquia entre educador e educando, condição primeira para incentivar o diálogo, aprendendo assim com a religião de matriz africana, onde se canta e dança ritualmente uma mitologia para cada um dos orixás e consequentemente se repassa o conhecimento ancestral dialogando.

A forma circular incentivaria o diálogo, condição fundamental para o filosofar, mantendo o mesmo nível hierárquico de importância entre quem fala e quem escuta, fazendo surgir as perguntas, que são mais importantes do que as respostas para o filosofar. A forma circular gera também uma tolerância entre os diferentes, uma vez que não destaca um sobre o outro.

E olhando para todo e qualquer mito, o educador deve buscar na pesquisa multidisciplinar com um rigor filosófico, para que, uma vez que surjam perguntas e questionamentos críticos, esteja pronto para respondê-las, incrementando novos questionamentos para fruição do diálogo filosófico.

Pesquisa geográfica para localizarmos onde aconteceu o mito contado, seus entornos, população e estrutura geográfica local;

1. Pesquisa histórica para sabermos quando, como e quais as causas do acontecimento ou invenção;

2. Pesquisa antropológica para sabermos quem são estes povos descritos na mitologia;

3. Pesquisa filosófica para buscarmos elementos de ancestralidade dos povos descritos na mitologia;

4. Pesquisa da lógica e de matérias da área exata (química, física, matemática etc.), uma vez que todas essas disciplinas nasceram no universo filosófico;

5. E além de tudo, estar preparado para o surgimento de outras fontes de pesquisa que possam aparecer no encontro discursivo com os educandos, sempre mantendo a humildade de dizer ao educando que não sabe e que vai pesquisar para trazer a resposta na aula seguinte.

Nessa exposição, devemos estar atentos para as diferenças e igualdades culturais. Percebemos que, devido à riqueza de culturas que formam

a nós, povos afrodescendentes, podemos encontrar divergências e diferenças moralmente contestadas na sala de aula, uma vez que, por exemplo, a sexualidade e a sensualidade são totalmente diferentes para indígenas que não têm vergonha dos seus corpos despidos, como também na mitologia de matriz africana em que o casamento não é monogâmico.

Essas diferenças devem acrescentar ao nosso conhecimento e ampliar nosso conceito moral que geralmente é baseado na cultura europeia católica e cristã, onde o casamento é eterno “até que a morte nos separe”, maneira essa de ver o mundo dos relacionamentos que talvez seja um dos grandes motivos dos feminicídios, misoginias e discriminações do gênero feminino e conseqüentemente a base estrutural do machismo onde se julga que a mulher tem menos direitos que os homens. Desta maneira, conhecermos culturas que são nossas ou originárias ou trazidas da África pode ampliar o nosso conceito moral e afastarmo-nos de discriminações.

Ainda falando da mitologia afrodescendente, ficamos felizes em encontrarmos tanto na mitologia originária quanto na mitologia vinda de África a forte presença da natureza, condição indispensável para nossa permanência saudável e sustentável no planeta Terra, uma vez que sem folha e sem água não existe a religião do candomblé, bem como em diversos mitos originários a natureza, as árvores e os animais são a única razão da existência humana.

Na África Ocidental, em diversos países, vai surgir a figura do Griô (Griot em francês), que é o indivíduo que tem a função ou vocação social de preservar os mitos e as histórias, e de maneira ritualística, pedagogicamente, transmitir as histórias, conhecimentos, canções e mitos e tradições históricas do seu povo. É através da mitologia, histórias e canções que os griôs ensinam tudo, desde manifestações artísticas até o conhecimento de espécies e plantas, antropologia mítica, tradições religiosas, e por serem considerados sábios, chegam até a serem conselheiros das famílias reais.

Os griôs são instruídos e bons leitores, tornando-se responsáveis diretos pela difusão da influência islâmica através do Alcorão, o que explica por que a maior parte da história e antropologia africana tem sua origem em nações com forte presença islâmica na mitologia religiosa ou no dia a

dia da vida, no pensamento, na arte e na história da comunidade. São os griôs os responsáveis pelo encontro da oralidade com a escrita e, desta maneira, pela apresentação do novo ou inédito a uma comunidade, e ainda, através dos seus ensinamentos, o islamismo chega na diáspora até a cultura afrobrasileira, no interior de religiões como o candomblé e a umbanda.

Não foi ainda suficientemente destacado um ponto importantíssimo: de um lado, a maneira como a tradição oral apresenta o tempo, e de outro, a maneira como ela apresenta os acontecimentos através do tempo. De que modo o griot apresenta a história? Essa é a questão decisiva. O griot africano quase nunca trabalha com uma trama cronológica. Ele não apresenta a sequência dos acontecimentos humanos com suas acelerações ou seus pontos de ruptura. O que ele diz e reconstitui merece ser escutado em perspectiva e não pode ser de outra forma. O griot só se interessa pelo homem apreendido em sua existência, como condutor de valores e agindo na natureza de modo intemporal. É por isso que ele não se dispõe a fazer a síntese dos diversos momentos da história que relata. Trata cada momento em si mesmo, com um sentido próprio, sem relações precisas com outros momentos. Os momentos dos fatos relatados são descontínuos. Trata-se, a rigor, da história absoluta. Essa história – que apresenta sem datas e de modo global, estágios de evolução, é simplesmente a história estrutural. Os afloramentos e as emergências temporais denominadas em outros lugares “ciclo” (ideia de círculo), “período” (ideia de espaço de tempo), “época” (ideia de parada ou de momento marcado por algum acontecimento importante), “idade” (ideia de duração, de passagem do tempo), “série” (ideia de sequência, de sucessão), “momento” (ideia de instante, de circunstância, de tempo presente), etc., são praticamente deixadas de lado pelo griot africano, enquanto expressões possíveis de seu discurso. É claro que ele não ignora nem o tempo cósmico (estações, anos, etc.) nem o passado humano, já que o que ele relata é, de fato, passado. Mas lhe

é bastante difícil esboçar um modelo do tempo. Ele oferece de uma só vez toda a plenitude de um tempo (Hembatê Bâ, 2010, p. 72).

E também na cultura dos povos originários, aqui no Brasil, são os mais velhos que por meio da memória acumulam a cultura e os diferentes mitológicos saberes. Esses mais velhos são portadores de uma memória vasta e admirável, pois conseguem repassar com grandessíssima quantidade de detalhes o que ouviam de seus antepassados mais velhos quando estavam nas suas infâncias.

Tais histórias são preenchidas de mitos, seus relatos culturais, fábulas, orações, fazeres laborais, entre outros, são os testemunhos da sua ancestralidade cultural e reafirmam as suas identidades. Tais contações de histórias ocorrem tanto na comunidade como interior da família, esse resgate através da memória e da oralidade se faz presente ao encontrar-se um contador sentado na porta de casa ou em qualquer outra região da sua aldeia, com seus descendentes a sua volta, ouvindo atentamente e ritualmente suas histórias que para eles são a mais pura verdade existencialmente falando.

Desde muito tempo, essas histórias são recontadas de uma geração ancestralmente para outra geração, uma vez que em muitas comunidades originárias não havia a presença da escrita para ensinar os costumes, afazeres, religião e outros importantes métodos vitais para a conservação e sobrevivência da aldeia. Tais contadores de histórias representavam, para os povos originários, figuras importantes e de destaque, guardiões da tradição cultural e responsáveis por seu repasse aos mais jovens. “O contador precisa utilizar de artifícios verbais que prenda a atenção do ouvinte, ele também participa deste momento e precisa estar atento aos detalhes” (Noronha; Gomes, 2018, p. 29), e, além disso, estar atento às perguntas que vão ser geradas pelos ouvintes que são provocados pelo narrador. Dessa forma, é o encontro dos povos africanos, originários e europeus aqui no Brasil que vai gerar a religião afrobrasileira que conhecemos como

candomblé, que vai proporcionar, através do xirê, esta forma ancestral de narrar os mitos, gerando uma filosofia afrodescendente na sala de aula, capaz de esclarecer e, de forma educativa, nos levar à compreensão da evolução e mutação dos conceitos filosóficos, não nos deixando cair nas armadilhas acadêmicas do “conceito sabão”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para retornarmos a forma primeira do educar e filosofar, é preciso, necessariamente, nos dias de hoje, recorrer à sabedoria dialógica sem, no entanto, desprezar a escrita. Essa forma passou por várias gerações se enriquecendo, devido à repetição dogmática do devir dialético próprio do humano, que vai transformar-se em educação e enriquecer a filosofia escrita. Além do mais, aqui no Brasil, temos de reconhecer nossa diversidade cultural (indígena, europeia e africana) que enriquece nosso universo mitológico, contidas no conceito de afrodescendência de Henrique Cunha Junior (2001).

Para tal, precisamos que o mito na sua essência não seja visto como uma fábula, invenção, ficção e nem mesmo como uma qualidade de seres humanos, mas sim como uma história real, verdadeira, que retrata o cotidiano das ações humanas no seu encontro com o divino, contendo significados ontológicos.

Compreender que o homem é um ser simbólico e cultural, que esses símbolos estão nos mitos, proporciona melhor entendimento da nossa cultura e história, que é a história do nosso próprio pensamento. Pesquisar, estudar as estruturas míticas, nos torna capazes de descobertas, uma vez que, a partir da representação do cotidiano cultural do homem arcaico, encontramos soluções para o nosso presente, no seu ser sendo, o que nos autoriza a resgatar, de maneira ontológica, através da simbologia mítica que está imersa na nossa cultura, o nosso próprio ser no mundo. Estudando e esclarecendo as diversas formas de sociedades tradicionais e modernas para a compreensão da filosofia, educação e história, revelamos o caminho para o desvelamento dos vários e diversos problemas e acontecimentos da nossa época atual, além

de nos deixar preparados, educados e fortalecidos para o enfrentamento do futuro, de uma maneira estética, didática e, conseqüentemente, ética.

A questão da identidade cultural, de que fazem parte a dimensão individual e de classe dos educandos cujo respeito é absolutamente fundamental na prática educativa progressista, é problema que não pode ser desprezado. Tem que ver diretamente com a assunção de nós por nós mesmos. É isso que o puro treinamento do professor não faz, perdendo-se e perdendo-o na estreita e pragmática visão do processo (Freire, 1999, p. 46).

O mito é o sustentáculo, ou seja, o fundamento da cultura de todos os povos do planeta Terra. Está no começo filosófico e educacional, além de dar sentido à existência humana, portanto, faz parte da estrutura cultural e religiosa de todo o mundo. Também, sendo o mostruário das suas diversidades culturais, foi nessa época mítica em que surgiram as principais e fundamentais características da ação filosófica e educativa da humanidade que são o sacro, a repetição dialética, o ritual, dando origem ao filosofar.

No mito, a presença do divino imbricado com o humano é constante, e para ser interpretado é necessário carecer do movimento instintivo de retorno ao princípio de vivências e convivências com o sobrenatural, abandonando a nossa estabilidade, normalidade e naturalidade. Como o Exu educador, entremos em crise e caos à procura de desvelarmos o nosso não conhecer para chegarmos à compreensão, conhecimento, descobertas e educação, nobrezas das culturas, filosofias e espíritos humanos existentes nesse planeta.

Para presentificar a forma primordial do filosofar, há uma necessidade de que nos dias atuais, tal qual nos tempos arcaicos, em que a sabedoria era dialógica e, dessa forma, passou por várias gerações sempre se enriquecendo devido ao seu devir dialético próprio do diálogo humano que mais tarde veio a transformar-se em filosofia, para tal

precisamos que o mito seja visto não como uma invenção, ficção ou fábula, mas como uma história real, verdadeira, que retrata o cotidiano das ações dos homens e dos deuses, cheia de significados sagrados ontológicos e fabulosos. Embora o homem moderno tenha tentado des-sacralizar seu mundo assumindo o profano puro, o que é uma impossibilidade, pois mesmo aquele que não crê está sujeito a esta crença, logo crê em algo. Nas sociedades atuais, não mitológicas e dessacralizadas, os homens têm dificuldades angustiantes de encontrar, ou seja, reencontrar tal qual o homem arcaico, uma dimensão existencial, espiritual e ontológica fundante do modo de ser no mundo; de certa maneira, o homem arcaico por ser mítico e ritualista, ansiava de poder em sendo um participante da realidade através destes rituais que renovavam o sentido da vida de tempos em tempos, trazendo para o cotidiano deste homem a fertilidade da imaginação que possibilita grande poder inventivo, criativo, base das descobertas (Soares, 2016, p. 77).

Uma vez que cada cultura tem sua mitologia, cada uma delas tem sua filosofia e sua forma de educar, a partir do seu simbolismo mítico religioso, que são os seus primórdios temporais, onde humanos e divinos se encontraram e deram início a tal conhecimento. É nesse tempo mítico em que as lutas e as contendas entre o homem e os deuses, que parecem irreais e às vezes assemelham-se a jogos, constroem toda a natureza que nos circunda, dando sentido a nossa existência humana. Deste modo, estudar, tentar decifrar ou mesmo interpretar as mitologias existentes nos dará as várias chaves para entendermos os diversos seres humanos que somos. Tal simplicidade mítica com certeza ajudaria a compensação lógica dos processos de verificação das ciências e tecnologias modernas, pois a simplicidade mítica, educativa, filosófica e diversa, nos leva a compreender nosso complexo universo.

Muitas gerações de dialéticos elaboraram na Grécia um sistema da razão, do “logos”, como fenômeno vivo, concreto, puramente oral. A oralidade, evidentemente, é uma característica essencial da discussão: uma discussão escrita, vertida em obra literária, tal como encontramos em Platão, é um pálido sucedâneo do fenômeno original, tanto que por lhe faltar imediatez – a presença de interlocutores, a inflexão suas vozes, a alusão de seus olhares – quando por descrever uma disputa pensada por um único homem, e somente pensada, portanto privada do arbítrio, da novidade, do imprevisto que só podem surgir do embate verbal de dois indivíduos de carne e osso (Colli, 1992, p. 71).

E é do interior dos mitos, a esfera agonística, do enigma e da disputa sobre o pano de fundo religioso metafísico e embate dialético discursivo e, posteriormente, retórico (na dialética estava em jogo a sabedoria e no discurso retórico a intenção era o poder político sobre as massas). Em ambos, essencialmente orais, nasce a filosofia que conhecemos hoje, que é um ensinamento de pai para filhos, através da imaginação e fantasia que os mitos trazem à tona, sejam trágicos ou poéticos, ensinando através da cultura como se desenrola sua vida existencial.

De tudo que até agora foi dito, só nos resta uma certeza sobre o conceito de mito, que é muito amplo e temos de continuar a desvendá-lo, rebuscando em suas entranhas novos significados. Entretanto, saímos desta pesquisa com a consciência da pluralidade mitológica, cultural, religiosa, educativa e filosófica, sem desprezar a importância da escrita, porém destacando a importância da oralidade para uma filosofia dialógica e antropológica da educação que tem como ponto de partida a busca ao retorno do conceito de mito, como princípio básico de uma educação diversa e filosofante capaz de resgatar e exemplificar uma filosofia afrobrasileira.

REFERÊNCIAS

BRANDÃO, J. S. **Mitologia grega**. Vol. I. 12. ed. Petrópolis/RJ: Vozes, 1998. 405p. CASSIRER, E. **Antropologia filosófica**. 2. ed. São Paulo: Mestre Jou, 1977. 378p. COLLI, G. **O Nascimento da filosofia**. 2. ed. Campinas/SP: Unicamp, 1992. 98p.

JUNIOR, H. C. Africanidade, Afrodescendência e Educação. **Educação e Debates**, 2 (42), p. 42-57, 2001.

ELIADE, M. **O Mito do eterno retorno**. São Paulo: Mercuryo Ltda., 1992. 170p. ELIADE, M. **Mito e Realidade**. 4. ed. São Paulo: Perspectiva, 1994. 179p.

FREIRE, P. **Pedagogia da Autonomia**. 11. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1999. 165p.

HAMPATÉ BÂ, A. A Tradição oral e a sua metodologia. In: KI-ZERBO, J. (Org.). **História Geral da África I: Metodologia e Pré-História da África**. Brasília: UNESCO, 2010. p. 139-166.

MACHADO, A. F. **Saberes ancestrais femininos na filosofia africana: poéticas de encantamento para metodologias e currículos afroreferenciados**. 268 f. Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Ceará – UFC, Fortaleza, 2019.

NORONHA, A. S.; GOMES, G. K. O significado arquetípico do indígena contador de histórias: uma abordagem etnográfica. **Memorare**, 5 (1), p. 24-41, 2018.

PRANDI, R. **Mitologia dos Orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. 591p.

SOARES, E. L. R. **As vinte e uma faces de Exu na filosofia afrodescendente da educação**. Cruz das Almas/Belo Horizonte: UFRB/Fino traço, 2016. 158p.

ARTIGO 4

POR UMA NOVA RECONFIGURAÇÃO DE MUNDO AMOROSO

Emanoel Luís Roque Soares³

Denise Maria Botelho⁴

RESUMO

Esse artigo visa, a partir de entrevistas feitas com três mulheres, uma do candomblé, uma de umbanda e uma indígena, baseando-se em suas mitologias apropriadas e conseqüentemente de uma filosofia afrodescendente, discutir o conceito de amor, de mito e de afrodescendência cunhado por Henrique Cunha Junior (2001). Uma vez que fica bem claro para nós, professores universitários, a responsabilidade de pôr em prática essa Lei 11.645/2008, de 10 de março, que estabeleceu como obrigatório o estudo da história e cultura afro-brasileira, africanas e indígenas, e foi uma alteração da Lei nº 9.394, de 20 de dezembro 1996, que já havia sido complementada pela Lei 10.639, de 9 de janeiro de 2003, uma vez que este ensino e educação cultural só chegará às séries iniciais se fizerem parte da formação dos licenciandos e pedagogos, principalmente, além de todos os cursos de graduação e pós-graduação.

PALAVRAS-CHAVE: mito, filosofia, amor, afrodescendência.

3 Emanoel Luís Roque Soares, Prof. Associado /UFRB, <https://orcid.org/0000-0003-3411-1377>
<http://lattes.cnpq.br/3011122221613108>, emares@ufrb.edu.br

4 Denise Maria Botelho, Prof.^a associada/UFRPE, <https://orcid.org/0000-0003-4629-2224> <http://lattes.cnpq.br/5168554413015642>, denise.botelho@ufrpe.br

FOR A NEW RECONFIGURATION OF A LOVING WORLD SUMMARY

This article aims, based on interviews made with three women, one from candomblé, one from umbanda and an indigenous woman, based on their appropriate mythologies and consequently an Afrodescendant philosophy, rediscussing the concept of love, myth and afrodescendance coined by Henrique Cunha Junior (2001). Since it is very clear to us, university professor, that the responsibility to put into practice this law 11.645/2008 of March 10th, which established as mandatory the study of Afro-Brazilian, African and indigenous history and culture, and was an amendment to law no. 9,394 of December 20th, 1996, which had already been supplemented by law 10.639/03 of January 9th, 2003, since this teaching and cultural education will only reach the initial grades if they are part of the training of undergraduates and pedagogues, mainly, in addition to all undergraduate and graduate courses.

KEYWORDS: myth, philosophy, love, afrodescendance.

A Lei nº 11.645/2008 de 10 de março estabeleceu como obrigatório o estudo da história e cultura afro-brasileira, africanas e indígenas, lembrando também que essa Lei foi uma alteração da Lei nº 9.394 de 20 de dezembro de 1996, que já havia sido complementada pela Lei nº 10.639/03, de 9 de janeiro de 2003, que gerou o acréscimo da cultura indígena nos conteúdos para serem ensinados em todas as escolas, públicas e particulares, do ensino fundamental até o ensino médio, contribuindo para que o povo brasileiro passasse a ter uma compreensão da sua formação cultural como um todo,

buscando informações nos povos originários de tal formação, sem a negação de nenhuma de suas profundas raízes originárias, do seu conhecimento, cultura e filosofia ancestral.

Para nós fica bem claro que a responsabilidade de pôr em prática essa lei é da universidade, uma vez que este ensino e educação cultural só

chegará às séries iniciais se fizerem parte da formação dos licenciandos e pedagogos, principalmente, além de todos os cursos de graduação e pós-graduação, de forma que possamos acrescentar com vantagem à nossa formação, que até agora era somente eurocêntrica, a nossa rica cultura afrobrasileira.

O PRESIDENTE DA REPÚBLICA Faço saber que o Congresso Nacional decreta e eu sanciono a seguinte Lei:

Art. 1º O art. 26-A da [Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996](#), passa a vigorar com a seguinte redação:

“[Art. 26-A](#). Nos estabelecimentos de ensino fundamental e de ensino médio, públicos e privados, torna-se obrigatório o estudo da história e cultura afro-brasileira e indígena.

§ 1º O conteúdo programático a que se refere este artigo incluirá diversos aspectos da história e da cultura que caracterizam a formação da população brasileira, a partir desses dois grupos étnicos, tais como o estudo da história da África e dos africanos, a luta dos negros e dos povos indígenas no Brasil, a cultura negra e indígena brasileira e o negro e o índio na formação da sociedade nacional, resgatando as suas contribuições nas áreas social, econômica e política, pertinentes à história do Brasil.

§ 2º Os conteúdos referentes à história e cultura afro-brasileira e dos povos indígenas brasileiros serão ministrados no âmbito de todo o currículo escolar, em especial nas áreas de educação artística e de literatura e história brasileiras.” (NR)

Art. 2º Esta Lei entra em vigor na data de sua publicação.

Brasília, 10 de março de 2008; 187º da Independência e 120º da República.

Luiz Inácio Lula da Silva (presidente) Fernando Haddad (ministro da educação)

Este texto não substitui o publicado no DOU de 11.3.2008. (Brasil, 2008, p. 3)

Dessa maneira, a lei e seus complementos tornam evidente o surgimento de novos conteúdos e, conseqüentemente, as novas didáticas que são

necessárias ao ensino, suscitadas pela lei que nos conduz a essa pesquisa, acreditando que somente as diferenças culturais são capazes de nos educar de maneira plural e identitária, afrobrasileiros que somos, carregados multiplamente das diferenças que aparecem nas culturas indígenas, africanas e europeias. Aqui no Brasil, denominamos de cultura afrobrasileira, conforme conceito de Henrique Cunha Junior (2001), onde encontram-se as diversas nações africanas que vieram para o Brasil juntamente com as etnias aqui existentes (indígenas) e a cultura do colonizador.

Tais diferenças, se bem explicadas, exemplificadas e mostradas de maneira filosofante, crítica, ancestral e originária, nos mostrarão, sem preconceitos, as virtudes e vantagens encontradas na cultura afrobrasileira, por sermos pluriculturais. Faz-se necessário dar destaque ao que até agora ficou encoberto de filosófico e pedagógico sobre a cultura africana e indígena, uma vez que acreditamos ser o único caminho capaz de minimizar o racismo estrutural, acrescentando outros tipos de conhecimento ao nosso acervo e, desta maneira, descobriremos, cientificamente, quem somos.

Escolhemos fazer estes estudos a partir das mitologias, uma vez que entendemos a existência de fluxo que parte da mitologia e que somente esse retorno ao mito é capaz de trazer a nossa base cultural, passando por nosso verdadeiro e múltiplo conhecimento religioso para que, a partir daí, compreendamos nossa filosofia afrodescendente. Foi pensando nesses princípios básicos que fizemos algumas entrevistas com indígenas e pessoas simpatizantes ou seguidores de religiões de matriz africana, onde perguntávamos o nome, o orixá ou a etnia e pedíamos para que o entrevistado contasse um mito de relevância existencial para sua vida. Devido à pandemia de Covid-19, que é uma infecção respiratória aguda causada pelo coronavírus SARS-CoV-2, quase todas as entrevistas foram feitas de forma remota. Além disso, por motivos éticos da pesquisa, os nomes dos entrevistados serão omitidos e os mesmos serão nominados com o nome da sua etnia ou orixá.

Nossa primeira entrevistada disse ter 21 anos de santo, feita em candomblé da nação kété e ter como orixá de frente Obá e como segundo orixá Oxum. Ela falou que o mito em que se sentia representada era o mito

onde Obá, enganada por Oxum, retira a orelha para fazer uma comida para Xangô, pensando em conseguir seu amor. A entrevistada afirmou: “Eu sou assim quando amo, capaz de tudo para agradar a pessoa amada, faço tudo por amor” (Obá). Dessa maneira, seguindo a trilha de uma filosofia afro-descendente, retornaremos ao mito na íntegra para examiná-lo minuciosamente e filosoficamente, tentando responder essa pergunta que muitos já tentaram responder ao longo da história da filosofia ocidental, africana e afrobrasileira: dentre outras formas de filosofar, o que é isso, o amor?

Uma rivalidade logo se estabeleceu entre Obá e Oxum. Ambas disputavam a preferência do amor de Xangô. Obá sempre procurava surpreender o segredo das receitas utilizadas por Oxum quando esta preparava as refeições de Xangô. Oxum irritada, decidiu preparar-lhe uma armadilha. Convidou Obá a vir, um dia de manhã, assistir à preparação de um prato que, segundo ela, agradava infinitamente a Xangô. Obá chegou na hora combinada e encontrou Oxum com um lenço amarrado à cabeça, escondendo as orelhas. Ela preparava uma sopa para Xangô onde dois cogumelos flutuavam na superfície do caldo. Oxum convenceu Obá que se tratava de suas orelhas, que ela cozinhava, desta forma, para preparar o prato favorito de Xangô. Este logo chegou, vaidoso e altivo. Engoliu, ruidosamente e com deleite, a sopa de cogumelos e galante e apressado, retirou-se com Oxum para o quarto. Na semana seguinte, foi a vez de Obá cuidar de Xangô. Ela decidiu pôr em prática a receita maravilhosa. Xangô não sentiu nenhum prazer ao ver que Obá cortara uma das orelhas. Ele achou repugnante o prato que ela lhe preparara. Neste momento, Oxum chegou e retirou o lenço, mostrando à sua rival que suas orelhas não haviam sido cortadas, nem comidas. Furiosa, Obá precipitou-se sobre Oxum com impetuosidade. Uma verdadeira luta se seguiu. Enraivecido, Xangô trovejou sua fúria. Oxum e Obá, apavoradas, fugiram e transformaram-se em rios. Até hoje, as águas destes rios são tumultuadas e agitadas no lugar de sua confluên-

cia, em lembrança da briga que opôs Oxum e Obá pelo amor de Xangô (Verger, 1997, p. 46).

Podemos notar que se trata de uma concepção mítica carregada de drama e tramas que relatam o conflito com certo requinte de crueldade entre duas mulheres que disputam o amor de um homem. Cabe aqui observarmos que as características contidas em um mito, mesmo se tratando de um conteúdo religioso, são apresentadas não necessariamente para serem seguidas, uma vez que a partir de uma análise filosófica tais características podem e devem ser abandonadas, se provado que a sua prática é prejudicial ao posicionamento da sociedade nos dias atuais. Desta maneira, todo o conteúdo mítico, que é a verdade vivenciada por um povo em um determinado momento histórico, é ideal para a aprendizagem deste povo, através de análises filosóficas, compreensão epistêmica, além de adaptação de acordo com a época e concepções científicas desta sociedade, que por fim virá contribuir para sua elevação cultural, pois assim é a filosofia, que parte de uma origem mítica, passando por uma religiosa e desembocando nos pensamentos filosóficos. É bom notarmos que, muitas vezes, estão contidos nos mitos alguns elementos geradores de deturpações sociais que se deram no passado e hoje são vividas por nós, como, por exemplo, neste mito, a colocação de atributos culinários às mulheres para conseguir o amor do homem, através da boca, do prazer de comer, atitude fundante do machismo atual que recai, principalmente, sobre as mulheres negras, que hoje reagem dizendo que seu lugar é onde quiserem estar e não somente na cozinha, afirmando que mulheres e homens devem e podem cozinhar, sem discriminação.

Ficam bem claras as discrepâncias geradas pelo machismo, que transmite somente para as mulheres a responsabilidade de lutar pelo amor romântico, através do fetiche gastronômico, fazendo com que elas, por serem do gênero feminino, sejam as únicas responsáveis por esse amor, como se fosse uma obrigação feminina satisfazer a masculinidade, como se não fosse uma obrigação do homem nutrir e fortalecer o amor em uma relação

monogâmica. Essa concepção machista do amor termina incentivando a raiva, a inveja, o ódio e a malvadeza, induzindo as duas a atirarem-se em uma luta sanguinária em que vale tudo para satisfazer ao amado, inclusive a decapitação de partes do próprio corpo.

Simone de Beauvoir já havia desnaturalizado o ser mulher, em 1949, com *O segundo sexo*. Ao dizer que “Ninguém nasce mulher, torna-se mulher”, a filósofa francesa distingue a construção do “gênero” e o “sexo dado”, e mostra que não é possível atribuir às mulheres certos valores e comportamentos sociais como biologicamente determinados. A divisão sexo/gênero funcionaria como uma espécie de base que funda a política feminista partindo da ideia de que o sexo é natural e o gênero é socialmente construído e imposto, assumindo assim um aspecto de opressão (Ribeiro, 2018, p. 37).

O mito nos mostra claramente que ações de violência, enganação, fúria e pavor não geram amor, pois a violência gera desamor, pavor e mais violência. Este princípio fica claro na reação de Xangô que se separou das duas e que, ancestralmente transformadas em natureza (rios), vivem em turbulência, até os dias de hoje, quando se encontram na junção das águas.

Dessa maneira, podemos afirmar que o processo amoroso carece de outras formas de comportamentos totalmente inversos ou ao menos diferentes dos que foram tomados, ou seja, não devemos fazer “de tudo por amor” (Obá), uma vez que ficou evidente que a violação física ou desprezo moral por meio de palavras, além do vilipêndio, que é ultrajante ou constrangedor, não geram uma junção amorosa e sim a separação. Além disso, fica bastante claro que antes de amar o outro é preciso amar a si mesmo, ter cuidados e amores com o próprio corpo para, em seguida, estender esse amor ao outro.

Nossa segunda entrevistada é umbandista, uma religião genuinamente brasileira ou afrobrasileira, uma vez que nesta religião encontramos a cultura brasileira em sua profundidade: os indígenas e os orixás que vie-

ram das religiões de matriz africana, além do catolicismo, do cristianismo, do kardecismo, dos pretos velhos e até dos ciganos, uma espécie de quilombo religioso que foi resistente sempre à intolerância religiosa, Também, o esoterismo que promove a cura, o livramento e equilíbrio mental, através de manifestações mediúnicas e espirituais, baseado no espiritismo e em medicamentos naturais e ou espirituais para prática da caridade.

Os umbandistas, através de encantos e adivinhações, visam estabelecer uma ligação para além do bem e do mal, entre o mundo físico e espiritual, e devido à sua complexidade mitológica, filosófica e cultural, a umbanda só poderia ter sido inventada, acontecido e nascido no território brasileiro miscigenado e plural, uma vez que, como afirmam seus seguidores, são as umbandas no plural, pois têm várias formas diferenciadas em diversos terreiros espalhados hoje pelo mundo.

Nossa entrevistada, depois de declarar-se ser filha de Iemanjá, citou o mito, referindo-se ao mesmo como lenda, sobre o estupro que Iemanjá sofreu por parte do próprio filho incestuoso Orungã e que deu origem a vários orixás, relatando suas preocupações sobre a questão do machismo, do desrespeito e da violência sobre o corpo feminino. Eis aqui a fala de Iemanjá:

E o que me chama atenção e vejo como ensinamento nesta lenda, além de ser estória, traz uma reflexão para mim, que sou mulher, da questão... da própria mulher do lar, sofrida, dos maus tratos, que sofrem agressões, que choram, sofrem e se calam, que não denunciam. Eu vejo esta lenda um espaço para esta reflexão para estas mulheres que sofrem violências e sofrem caladas. Seja violência verbal, sexual, psicológicas... são tantas as violências... Eu como mulher vejo nesta lenda uma abertura para que a gente possa conversar sobre estas questões. Acho que as lendas trazem isto... é de uma grande importância de leitura e reflexão. Não sei se era isto que o professor esperava... Mas eu acho que cada um vê de uma maneira e eu vejo as lendas desta forma Como momentos não só de

contar estórias, mas de refletir, são lendas, mas são espaços para conversar e dialogar sobre (Iemanjá).

Aqui se faz necessário distinguir os conceitos entre mito e lenda. Quando recorremos aos dicionários, encontramos que lenda é uma estória popular e recente, uma espécie de falácia, uma coisa sem raízes que não é ciência, e que mito, no sentido antropológico, são as histórias primeiras de um povo.

Dessa forma, voltaremos nosso olhar para o pensamento filosófico, na tentativa de aprendermos com o especialista em questões sobre religiões, o historiador e mitólogo Mircea Eliade. Segundo o autor, devemos compreender os mitos como uma história com “h” e não como uma estória com “e”, como a fonte da cultura que retrata a verdade inicial de como uma coisa passou a existir, significar e valorizar a nossa existência, buscando encontrar nos mitos as verdades primeiras do conhecimento e descobertas, visando seus surgimentos e construção durante todo o percurso na historiografia da humanidade.

Há mais de meio século, os eruditos ocidentais passaram a estudar o mito por uma perspectiva que contrasta sensivelmente com a do século XIX, por exemplo. Ao invés de tratar, como seus predecessores, o mito na acepção usual do termo, i. e., como “fábula”, “invenção”, “ficção”, eles o aceitaram tal qual era compreendido pelas sociedades arcaicas, onde o mito designa, ao contrário, uma “história verdadeira” e, ademais, extremamente preciosa por seu caráter sagrado, exemplar e significativo. Mas esse novo valor semântico conferido ao vocábulo “mito” torna o seu emprego na linguagem um tanto equívoco. De fato, a palavra é hoje empregada tanto no sentido de “ficção” ou “ilusão”, como no sentido — familiar sobretudo aos etnólogos, sociólogos e historiadores de religiões — de “tradição sagrada, revelação primordial, modelo exemplar” (Eliade, 1972, p. 6).

Por isso, devemos buscar as verdades mitológicas religiosas existentes nos primórdios de todas as culturas que estão espalhadas no mundo, uma vez que os estudos das mitologias antigas, que ainda estão vivas na nossa cultura, remontam a um documentário cultural da humanidade onde podemos observar os erros e acertos contidos nos primórdios e segui-los ou consertá-los, levando em conta uma adaptação moral, legal e, principalmente, ética, adequada a nossos tempos atuais, olhando para nosso passado sem perder a nossa trajetória originária e seguindo em frente com a base cultural, religiosa e, conseqüentemente, filosófica.

É o próprio Eliade que nos conta da existência de tribos indígenas que distinguiam a diferença de lendas como estórias falsas provenientes de contos humanos sobre o comportamento dos animais, dos mitos como histórias verdadeiras da origem do mundo onde homens e deuses caminhavam juntos e procuravam saber do mundo natural (tempestades, astrologia, agricultura etc.) e do mundo moral (amores, raivas, justiça, paixões etc.). São essas verdadeiras realidades que vão aparecer nos mitos e depois nas religiões e, por fim, dar origem às filosofias que vão se preocupar com o estudo dessas situações verdadeiras e originárias.

Feita a distinção entre mito e lenda, voltemos à análise do mito supracitado por “Iemanjá”, nossa entrevistada, que retiramos na íntegra da obra *Mitologia dos Orixás* de Reginaldo Prandi:

Iemanjá é violentada pelo filho e dá à luz os orixás. Da união entre Obatalá, o Céu, e Odudua, a Terra, nasceram Aganju, a Terra Firme, e Iemanjá, as Águas. Desposando seu irmão Aganju, Iemanjá deu à luz Orungã. Orungã nutriu pela mãe incestuoso amor. Um dia, aproveitando-se da ausência do pai, Orungã raptou e violentou Iemanjá. Aflita e entregue a total desespero, Iemanjá desprendeuse dos braços do filho incestuoso e fugiu. Perseguiu-a Orungã. Quando ele estava preste a apanha-la, Iemanjá caiu desfalecida, e cresceu desmesuradamente o corpo, como suas formas se transformassem em vales, montes,

serras. De seus seios enormes como duas montanhas nasceram dois rios, que adiante se reuniram em uma só lagoa, originando adiante o mar. O ventre descomunal de Iemanjá se rompeu e deles nasceram os orixás: Dadá, deusa dos vegetais, Xangô, deus do trovão, Ogum, deus do ferro e da guerra, Olodum, divindade do mar, Olossá, deusa dos lagos, Oiá, deusa do rio Níger, Oxum, deusa do rio Oxum, Obá, deusa do rio Obá, Ocô orixá da agricultura, Oxóssi, orixá dos caçadores, Oquê, deus das montanhas, Ajê Xalugá, orixá da saúde, Xapanã, deus da varíola, Orum, o Sol, Oxu, a lua. E outros e mais outros orixás nasceram do ventre violado de Iemanjá. E por fim nasceu Exu, o mensageiro. Cada filho de Iemanjá tem sua história, cada um tem seus poderes (Prandi, 2001, p. 382).

O mito acima nos remete a muitas discussões importantíssimas. Acredito que os leitores deste texto refletirão, levando em conta acontecimentos ocorridos em suas vidas, com pessoas próximas ou até mesmo fatos vivenciados ou lidos nos jornais. Além disso, acredito que esse mito vai gerar uma grande inspiração discursiva para aqueles que assistirem a uma aula de filosofia afrodescendente contada a alunos sentados em forma de círculo como em um xirê, que é a forma democrática e educativa mais apropriada para a contação de histórias, onde um fica olhando no olho do outro, sem destaque de autoridade ou superioridade de quem conta para quem escuta. Por isso, conversando naturalmente, perguntando e respondendo filosoficamente, surgem várias outras problemáticas e novos caminhos serão tomados dialogicamente, permitindo um entendimento melhor em torno do incesto, da violência contra a mulher, da ética, da lei, da moral, da religião e conseqüentemente sobre o amor.

Primeira questão, o que é incesto e como tratam este tipo de relação sexual em diversas culturas pelo mundo? Para início desta resposta, trazemos o significado da palavra: incesto é a relação sexual permissiva ou não entre pessoas com grau de parentesco, sendo proibido em diversas culturas por princípios religiosos, morais ou até mesmo legais. Assim, podemos

afirmar que existem culturas onde o incesto não é visto enquanto crime e que a relação parental é desejada pela população, não sendo considerada negativa, porém tendo suas restrições e estímulos dependendo unicamente da cultura local, em que os relacionamentos consanguíneos são normais, desejados e incentivados como forma de manutenção da família.

Também, devemos falar das questões de saúde que são agravadas pela consanguinidade, pois, segundo pesquisadoras da área de saúde, o incesto é considerado um grande responsável por problemas genéticos congênitos.

Um exemplo de cultura que aceita muito em alguns tipos de relações incestuosas é a dos Índios de Sierra Madre, México, que têm como prática comum relações entre pai e filha, sendo difícil outro tipo de incidência incestuosa. Um outro tipo de restrição que pode ser observado é aquele que se detém em somente um tipo de relação incestuosa, têm-se como exemplo os Cucis (povo tribal do Malawi), que se casavam aleatoriamente, sem ter restrições, excetuando os casamentos entre filho e mãe. Existem restrições diversas em diferentes culturas, o que mostra que, apesar de existirem culturas muito diferentes, a grande maioria destas vê a necessidade de inserir o incesto em alguma forma de regulamentação, mesmo que flexível. Muitas pessoas acreditam que o tabu do incesto é instintivo e citam como prova a sua universalidade. Isto acontece porque as relações sexuais incestuosas possuem maior probabilidade de gerar filhos com malformações congênitas (doenças genéticas), contrariando assim o instinto de perpetuação da espécie. Enfim, o tabu do incesto não é algo inerente a uma sociedade, nem algo fixo, pois ele pode ter variações de conceitos e sofrer transformações no tempo (Amaral; Fonseca, 2006, p. 3).

E então, filosoficamente, falando de incesto, somos obrigados a falar da distinção de significados entre ética, moral e legal. Estas três palavras

têm sido empregadas erroneamente por professores, comunicadores, políticos, dicionários, pessoas religiosas e outros, provocando o uso como se fossem sinônimas, o que vem causar uma grande confusão. Moral é um conjunto de costumes culturais, teológicos, que são aqueles ditados pela religião e ditos bons costumes, ou até mesmo costumes midiáticos gerados pela comunicação de massa na era das tecnologias. Sua principal característica é a variação geográfica, cultural e temporal.

Já a ética, por sua vez, tem como principal tendência a universalidade e a imutabilidade, permanecendo a mesma, podendo ser individual ou coletiva. É a princípio uma motivação individual, uma vez que surge das motivações, paixões e sensibilidades humanas, em alcançar uma determinada meta escolhida livremente pelo mesmo livre arbítrio, que permite simpatias ou antipatias por algo, e quando dizemos meta, estamos falando de vontade humana.

Essa ética individual vai se derramar na ética do coletivo ou do relacionamento com o outro. É a responsabilidade da participação social, ou seja, num primeiro ponto reconhecer no outro um igual, reconhecer no “outro” um existente, reconhecer no “outro” o “eu” próprio na procura de melhor coexistência.

Dessa maneira, podemos afirmar que a ética está sempre presente quando existe o homem independente do querer deste, enquanto a moral é invenção religiosa e cultural do homem que pode existir ou não e, assim, a partir da ética e da moral podemos afirmar que surgem as leis, sendo assim o legal também é uma constituição humana institucionalizada estatalmente.

O curioso é notar que a moral é gerada através do poder religioso, político e dos meios de comunicação, enquanto a ética é interna ao ser humano, manifestando-se livremente na presença deste através da vontade, desejo, paixão, vocação, amor. Enquanto a legalidade é a institucionalização constitucional da moralidade e às vezes da ética, por exemplo: uma pessoa, a partir do seu gosto ou vocação, pretende tornar-se professor, passa a cumprir todas as etapas, as legais, pois existe uma legislação para formar-se professor e assim alcançar a sua meta, sua ética individual. Depois, já formado, tenta educar seus educandos da melhor maneira para que eles

também alcancem seus objetivos. Assim, a ética individual derrama-se no coletivo, independente da moralidade religiosa ou cultural do educador.

Vistos esses conceitos centrais, buscaremos agora entender o que é amor, uma vez que, nos mitos narrados anteriormente, vemos que esse conceito não aparece de uma forma convincente:

Passei anos procurando alguma definição significativa da palavra “amor” e fiquei profundamente aliviada quando encontrei uma no clássico de autoajuda do psiquiatra M. Scott Peck, *A trilha menos percorrida: uma nova visão da psicologia sobre o amor, os valores tradicionais e o crescimento espiritual*, publicado originalmente em 1978. Reverberando o trabalho de Erich Fromm, ele define o amor como “a vontade de se empenhar ao máximo para promover o próprio crescimento espiritual ou o de outra pessoa”. Para desenvolver a explicação, ele continua: “O amor é o que o amor faz. Amar é um ato da vontade — isto é, tanto uma intenção quanto uma ação. A vontade também implica escolha. Nós não temos que amar. Escolhemos amar”. Uma vez que a escolha deve ser feita para alimentar o crescimento, essa definição se opõe à hipótese mais amplamente aceita de que amamos instintivamente (Hooks, 2021, p. 41).

Esse crescimento, essa interação do qual nos fala Peck, no texto de bell hooks, é um amor solidário que ajuda ao outro, que empurra o outro a crescer junto fraternamente. É o tipo de amor que estende a mão para o outro por escolha.

Encontramos várias formas de explicar o que é o amor no Banquete de Platão, um desses diálogos do filósofo consigo mesmo, que nos parece mais um estilo de escrita do que uma dialogia propriamente dita, do olho no olho, da pergunta e resposta, ou seja, um estilo literário no qual o autor interpela a si mesmo, descobrindo inúmeras formas de amor a partir de várias “falas”.

A oralidade, evidentemente, é uma característica essencial da discussão: uma discussão escrita, vertida em obra literária, tal como encontramos em Platão, é um pálido sucedâneo do fenômeno original, tanto que por lhe faltar imediatez – a presença de interlocutores, a inflexão de suas vozes, a alusão de seus olhares – quando por descrever uma disputa pensada por um único homem, e somente pensada, portanto privada do arbítrio, da novidade, do imprevisto que só podem surgir do embate verbal de dois indivíduos de carne e osso (Colli, 1992, p. 71).

No texto, para Platão, primeiramente, o Amor era um grande deus admirado por todos, por ser o mais antigo e, conseqüentemente, o mais honrado: “Pois o ser entre os deuses o mais antigo é honroso, dizia ele, e a prova disso é que genitores do Amor não os há, e Hesíodo afirma que primeiro nasceu o Caos – . . . e só depois Terra de largos seios, de tudo assento sempre certo, e Amor...” (Platão, 2000, p. 44).

Para Platão, o amor, por ser honrado, deveria ser um efeito para além das riquezas, gerador do bem capaz de dirigir a vida dos homens, visto que homens que se amam, quando lutam lado a lado, defendem-se até a morte e têm muito mais possibilidades de triunfo. Segundo ele, um amante não deve decepcionar o outro, chegando ao ponto de dar a própria vida aos seus amantes, homens ou mulheres. Por ser o Amor o mais honrado e antigo dos deuses, também é o mais longínquo, estende-se até após a morte.

Uma das maiores constatações de Platão, nesse texto, é a multiplicidade dos amores, que são mostrados no decorrer da narrativa, explicitando que são vários os tipos de amor, de amar e de ser amado. Platão admite a existência do amor vulgar como sendo aquele que só visa ao corpo e o chama de “pandêmico”, e uma outra forma de amar que envolve o espiritual que ele chama de “urânio”. Além disso, afirma que os amantes de bom caráter vão além do amor corporal e sexual, trazendo à tona um conceito que para nós perdura até hoje, pois o amor é a harmonia dos opostos que,

embora tenham a discórdia presente em si mesmos, lutam para ajustarem-se e confirmarem-se amando.

Ele também nos fala da origem do amor e afirma que ele é andrógino por natureza, contando o mito:

Depois, inteiriça era a forma de cada homem, com o dorso redondo, os flancos em círculo; quatro mãos ele tinha, e as pernas o mesmo tanto das mãos, dois rostos sobre um pescoço torneado, semelhantes em tudo; mas a cabeça sobre os dois rostos opostos um ao outro era uma só, e quatro orelhas, dois sexos, e tudo o mais como desses exemplos se poderia supor. E quanto ao seu andar, era também ereto como agora, em qualquer das duas direções que quisesse; mas quando se lançavam a uma rápida corrida, como os que cambalhotando e virando as pernas para cima fazem uma roda, do mesmo modo, apoiando-se nos seus oito membros de então, rapidamente eles se locomoviam em círculo. Eis por que eram três os gêneros, e tal a sua constituição, porque o masculino de início era descendente do sol, o feminino da terra, e o que tinha de ambos era da lua, pois também a lua tem de ambos; e eram assim circulares, tanto eles próprios como a sua locomoção, por terem semelhantes genitores. Eram por conseguinte de uma força e de um vigor terríveis, e uma grande presunção eles tinham; mas voltaram-se contra os deuses, e o que diz Homero de Efiltes e de Otes é a eles que se refere, a tentativa de fazer uma escalada ao céu, para investir contra os deuses. Zeus então e os demais deuses puseram-se a deliberar sobre o que se devia fazer com eles, e embaraçavam-se; não podiam nem matá-los e, após fulminá-los como aos gigantes, fazer desaparecer-lhes a raça — pois as honras e os templos que lhes vinham dos homens desapareceriam — nem permitir-lhes que continuassem na impiedade. (Platão, 2000, p. 58).

Zeus então opta por não exterminar a espécie e os separa com um corte, invertendo o sexo, o que vai gerar a eterna procura pela “cara metade”, justificando e explicando de uma maneira mitológica o amor homossexual, pois como explica Platão, existiam seres masculinos e femininos duplos (metades iguais) e também desiguais em suas metades. É assim que, através do mito, Platão justifica a androgenia e a homossexualidade como práticas amorosas indistintas de procura por sua metade perdida.

Por conseguinte, todos os homens que são um corte do tipo comum, o que então se chamava andrógino, gostam de mulheres, e a maioria dos adultérios provém deste tipo, assim como também todas as mulheres que gostam de homens e são adúlteras, é deste tipo que provêm. Todas as mulheres que são o corte de uma mulher não dirigem muito sua atenção aos homens, mas antes estão voltadas para as mulheres e as amiguinhas provém deste tipo. E todos os que são corte de um macho perseguem o macho, e enquanto são crianças, como cortícolos do macho, gostam dos homens e se comprazem em deitar-se com os homens e a eles se enlaçar, e são estes os melhores meninos e adolescentes, os de natural mais corajoso (Platão, 2000, p. 60).

Por fim, Platão traz o que chama o maior dos tipos de amor, que é o desejo de ser mãe, de maternidade feminina, traduzindo o amor como um ato contínuo que vai crescendo na proporção do crescimento da criança e dos cuidados da mãe que se apega ao filho, detalhadamente, aos poucos. Segundo ele, no amor maternal, o sexo serviu somente para gerar e o amor toma o sentido de uma construção mútua entre mãe e filho, confirmando uma outra característica do amor que é a sua expansão, ou seja, o amor materno da mãe para o filho gera um amor que vem em direção do filho para a mãe, devido à procriação e criação.

Por conseguinte, continuou ela, aqueles que estão fecundados em seu corpo voltam-se de preferência para as mulheres, e é desse modo que são amorosos, pela procriação conseguindo para si imortalidade, memória e bem-aventurança por todos os séculos seguintes, ao que pensam; aqueles, porém que é em sua alma — pois há os que concebem na alma mais do que no corpo, o que convém à alma conceber e gerar; e o que é que lhes convém senão o pensamento e o mais da virtude? (Platão, 2000, p. 83).

Platão aqui mostra a importância da maternidade e justifica o amor de Iemanjá a seus filhos, mesmo esses sendo gerados violentamente em um gesto incestuoso, abusivo e violento.

Nossa terceira entrevistada é indígena e traz para nós o pensamento mítico dos povos originários, da tribo dos Pataxós. Iremos identificá-la com o nome desta etnia. Ela afirma, como já foi dito nesse trabalho, que “para nós, Pataxós, toda estória tem um porquê... ela é para além de uma estória, não é mito e nem sequer, também, considerada (para vocês) estória em vão...”. Isso mostra a importância da revisão que foi feita sobre o que é mito e, mais adiante, ela afirma que “não é apenas estória que foi inventada, ela sempre tem um fundamento”, o que de maneira categórica reforça o conceito de Eliade (1972). Depois das conceituações, a entrevistada conta-nos uma história, consequentemente, um mito contado pelos mais velhos de Mandi:

Era uma menina da comunidade que, quando nasceu, ela nasceu muito fraca de saúde, sempre ficava doente, precisava do cuidado dos anciões e, também, dos pais dela. Ela sempre precisava dessa atenção a mais. E, de acordo com o tempo, ela se tornou uma moça muito bonita, porém muito fraca de saúde. Ela era uma índia que tinha a pele muito clara e os cabelos bem pretos. Só que ninguém sabia o porquê de ela ser a única que tinha na

aldeia a pele tão clara, porque os pais eram retintos. Então Mandi tinha este problema, sempre muito fraca de saúde, não conseguia brincar com as crianças da aldeia e ficava mais em casa, ajudando a mãe com alguns afazeres e tudo mais...quando ia para a beira do rio pescar com a mãe ela sempre observava como ficava o reflexo da lua na água e ela falava que ela era filha da lua porque a cor da pele dela se parecia com a tonalidade que a lua tinha quando o reflexo batia na água. Certa vez ela saiu para o rio sozinha e de lá desapareceu. Todos na aldeia procuravam ela, mas não encontraram no espaço ao redor da aldeia. Foi então que a mãe foi procurar no rio e à encontrou ela caída com a mão na água e o corpo na terra. Diante disto, recolheram o corpo dela e trouxeram para dentro da cabana onde enterraram. Com o passar de três luas, eles observaram que no lugar onde Mandi foi enterrada, estava saindo um broto e muitos da aldeia quiseram arrancar este broto, só que os pais de Mandi disseram que não, porque viram que, com a força que a lua vinha, a cada nova lua, a força dessa mandiba crescer também era forte. E com o tempo, eles viram que a mandiba estava subindo para fora da terra. Foi aí que eles arrancaram e observaram que a fruta que deu era uma raiz que servia de alimento. Até então, a gente fala que o nome é MANDIOCA, porque vem de MANDI mais OCA (a cabana que ela foi enterrada). E dessa raiz, deu para observar que por fora ela tinha uma casca, mas quando era aberta era tão branca, a lua, quanto, também, como a pele de Mandi. E aí em homenagem a ela eles deram o nome de MANDIOCA, que era o nome da menina, mais o local em que ela foi enterrada. E para ter várias outras mandibas eles colocam o brotinho (o olhinho da lua) para semear outras raízes (Pataxó).

Talvez uma das coisas mais importantes da fala de nossa entrevistada é, primeiro, a declaração do conceito mítico e a revelação que estas

histórias míticas, na sua aldeia, são contadas aos mais jovens pelos mais velhos, o que implica dizer que a etnia indígena repassa seus conhecimentos de maneira didática a partir da ancestralidade, olhando para o passado, para o entendimento do presente e as realizações do futuro. Em segundo lugar, também observamos a consciência da veracidade histórica contida nos mitos.

Esse mito ancestral nos leva a uma concepção amorosa, aqui já mensurada, de que o amor é cuidado, nos mostra que todo cuidado tem que existir para existir o amor, mesmo que seja com o diferente. No caso, a menos retinta que foi cuidada com amor pela mãe, concepção amorosa incondicional de grande qualidade e importância para manutenção da vida neste planeta, forma de amor que também já foi mostrada aqui, neste texto, de outra maneira.

Lembramos, também, que nesse mito da ética amorosa, quem foi cuidada, “Mandi”, virou alimento que até hoje supre de energia a todos nós afrodescendentes que somos. É a essa solidariedade e cuidado com o outro, por mais diferente que sejam, que os povos ancestrais e originários chamam de amor, provando a nós todos que o amor alimenta e volta em forma de alimento para aqueles que amam.

É ainda importante observarmos a ligação intricada do povo Pataxó com a natureza, as águas dos rios, a lua no céu e a terra, união condicional para a preservação da vida neste planeta. Dessa maneira, essa etnia nos levaria a pensar em um amor ecológico que não deixa de ser um amor pela vida.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste artigo, podemos reconhecer nossas origens através da mitologia e religiões. Constatamos a riqueza de nossa cultura que resulta na vantagem do nosso conhecimento diverso. Podemos aqui ver, como em diversos terreiros em Cachoeira, na Bahia, a presença do indígena, do africano e do europeu, o que lembra seguramente a irmandade das mulheres negras da Boa Morte, em que as mães de santo, com muito amor, depois de

cultuarem seus ancestrais indígenas (caboclo) e seus ancestrais africanos (orixás), cultuam a nossa Senhora do Rosário (santa da Igreja Católica), mostrando na prática o que chamamos de afrobrasileiro, uma mistura cultural que perpassa por todo nosso conhecimento, inclusive, o filosófico.

Aprendemos também neste texto a necessidade de ressignificarmos e de compreendermos o que é o amor, estando sempre atentos ao uso indevido desta palavra, principalmente por aqueles que, ao se apropriarem dos significados, os deturpam em benefício próprio de conotação econômica, em benefício de um poder político ou mesmo para a continuação de uma hegemonia machista que coloca as mulheres em segundo plano, além do racismo que coloca os diferentes em segundo plano. Nós, brasileiros que somos, devemos estar atentos a nossa diversidade de etnia e de gênero para entendermos o amor com todo o nosso conhecimento, e criticamente atentos aos fundamentalistas religiosos de qualquer que seja a religião, uma vez que a mesma fé que nos leva a atingir objetivos importantes na nossa vida individual e coletiva pode nos cegar perante aberrações religiosas que nos condenam ao sofrimento.

Em geral, os fundamentalistas, sejam eles cristãos, muçulmanos ou de qualquer fé, moldam e interpretam o pensamento religioso para fazê-lo se conformar a um status quo conservador, legitimando-o. Pensadores fundamentalistas usam a religião para justificar o apoio ao imperialismo, ao militarismo, ao machismo, ao racismo e à homofobia. Eles negam a mensagem unificadora de amor que está no coração de todas as principais tradições religiosas (Hooks, 2021, p. 101).

Quanto ao conceito do amor, encontramos nas entrevistas e nas citações e análises críticas, maneiras e visões diversas, porém identificamos a singularidade de que amor é querer bem ao outro e nunca subjugar esse outro através da força ou violência, pois “a magia de um relacionamento não está no começo com o amor apaixonado, mas na capacidade de se manter

junto, caminhando em meio às tramas mais difíceis que as circunstâncias apresentam” (Nogueira, 2021, p. 134). Com essa afirmação, percebemos que amor é verbo e não um adjetivo. É estar em constante movimento e em qualquer circunstância manter-se amando e de uma maneira ética, acolhedora e política, cuidar do outro como cuidamos de nós mesmos, pois somente assim a ação amorosa complementa-se, retornando ampliada sobre nós. Em suma, não é o amor, é a ação constante, amando.

REFERÊNCIAS

AMARAL, Priscila; FONSECA, Angélica Ferreira. Incesto: a quebra do silêncio. *In*: PEREIRA, Isabel Brasil; ROLO, Márcio; TOMÁS, Luiz Gustavo (Coord.). **Iniciação científica na educação profissional em saúde: articulando trabalho, ciência e cultura**, volume 2. Rio de Janeiro: EPSJV, 2006. p. 231-258. Disponível em: <https://www.arca.fiocruz.br/handle/icict/39829>. Acesso em: 23 ago. 2024.

COLLI, Giorgio. **O Nascimento da filosofia**. Tradução Frederico Carotti. 2. ed. Campinas/SP: Unicamp, 1992.

CUNHA JUNIOR, Henrique. Africanidade, afrodescendência e educação. **Educação em Debate**, Fortaleza, ano 23, v. 2, n. 42, 2001.

ELIADE, Mircea. **Mito e realidade**. Tradução Pola Civelli. São Paulo: Editora Perspectiva S. A., 1972.

BRASIL. **Lei nº 11.645, de 10 de março de 2008**. Altera a Lei no 9.394, de 20 de dezembro de 1996, modificada pela Lei no 10.639, de 9 de janeiro de 2003, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena”. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2008/lei/111645.

htm. Acesso em: 23 ago. 2024.

HOOKS, Bell. **Tudo sobre o amor** (Trilogia do Amor). São Paulo: Editora Elefante, 2021.

NOGUEIRA, Renato. **Por que amamos**. São Paulo: Editora Harper-Collins Brasil, 2021.

PLATÃO. O Banquete. *In: Os pensadores*. Tradução José Cavalcante de Souza. 5. ed. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda., 2000.

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

RIBEIRO, Djamila. **Quem tem medo do feminismo negro?** São Paulo: Editora Schwarcz S/A, 2018.

VERGER, Pierre Fatumbi. **Lendas africanas dos orixás**. Tradução Maria Aparecida Nóbrega. 4. ed. Salvador: Corrupio, 1997.

PARTE II

SEXUALIDADE & SENSUALIDADE

ARTIGO 5

SEXUALIDADE, SENSUALIDADE E CULTURA ANCESTRAL

RESUMO

Este artigo fala sobre a influência das religiões sobre nossos corpos, primeiramente o catolicismo, que no pretexto de salvar almas bárbaras e hereges, tentou catequizar os índios e os negros para domesticar seus corpos, e dos negros que trazem consigo uma forte cultura ancestral centrada no corpo para o Brasil. Durante a colonização e diáspora aconteceu um forte encontro cultural que construiu uma maneira própria de ser no mundo do afrodescendente. O texto em si está fundamentado na mitologia, uma vez que o mito é a maneira primordial de ser no mundo e na cultura popular nas músicas de Carlinhos Brown e Clara Nunes. Discute sobre a sexualidade dos orixás, seu encontro na umbanda com os ciganos, falando de Maria Padilha, a rainha da sedução, que é um dos exus femininos mais populares. A sensualidade em pessoa, Maria Padilha vai fazer parte da umbanda e da maioria dos candomblés, sendo responsável pelos problemas de cunho amoroso. O texto aprofunda, também, conceitos como ancestralidade, comunicação cultural, inversão exuriana e identidade.

Palavras-chave: ancestralidade, comunicação cultural, sensualidade, sexualidade.

SEXUALITY, SENSUALITY AND ANCESTRAL CULTURE

ABSTRACT

This article talks about the influence of religions on our bodies, first the Catholicism that in the pretext of saving barbarian and heretic souls tried to catechize Indians and blacks to tame their bodies, and of the black people that bring with them a strong ancestral culture centered in the body for Brazil. During the colonization and diaspora happened a strong cultural encounter that constructed a proper way to be in the world of Afrodescendant. The text itself is based on mythology, since myth is the primordial way of being in the world and popular culture in the songs of Carlinhos Brown and Clara Nunes. He discusses the sexuality of the orishas, their meeting in umbanda with the gypsies, speaking of Maria Padilha, the queen of seduction, who is one of the most popular female exus. The sensuality in person, Maria Padilha will be part of umbanda and most candomblés, being responsible for the problems of love. The text also deepens concepts such as ancestry, cultural communication, exurian inversion and identity.

Keywords: ancestry, cultural communication, sensuality, sexuality.

Bem antes de a escravidão começar nas Terras de Santa Cruz, nome como foi batizado o Brasil por Pedro Álvares Cabral logo após de sua chegada, já se tem registros de tráfico de escravos africanos para Portugal com a justificativa de humanizar e cristianizar grupos de bárbaros e hereges, uma vez que, para eles tudo aquilo que estava fora do mundo europeu e, consequentemente, cristão, era considerado não humano, selvagem e sem cultura.

Pode-se ler neste “humanizar” um adestrar de corpos e em “cristianizar” um submeter-se à religião católica para justificar a exploração da mão de obra escrava sem muita revolta. Começa aí uma comunicação cultural sem precedentes que vai fundir culturas, recriando e reinventando modos de serem iguais na diferença.

Nos mostra Waldeloir Rego (1993) que, com o crescimento do tráfi-

co negreiro devido ao “espírito aventureiro do português” e sua ganância, esta influência cultural negra vai aparecer na cultura portuguesa, principalmente em Lisboa, através das obras dos poetas, literatos e trovadores como Gil Vicente, Luís de Camões e Garcia Rezende, em paralelo a estas expressões culturais, os negros estão em todas as partes, ora como serviçais, ora como exotismo, de maneira que “a coisa cresceu tanto, que em pouco tempo já podia se sentir Lisboa com um cheiro de cidade mulata” (Rego, 1993, p. 183).

Também, nesta época, em virtude dos descobrimentos, vai surgir uma quantidade imensa de bulas papais que, em sua maioria, afirmam que tudo descoberto e conquistado, inclusive os escravos negros, pertencem ao rei católico de Portugal. Sendo assim, fica implícito o desejo e o apoio por parte da igreja ao Estado para converter tudo e todos ao catolicismo, sob o pretexto da civilidade e humanização que vai arrefecer as paixões, as sensualidades e sexualidades de tudo que o português cristão, através dos dogmas da sua fé, vai julgando como bárbaro e atrasado. Esse tudo está diretamente ligado ao que se refere ao corpo, ao humano e aos seus sentidos práticos, seu ser no mundo, seus desejos, formas de representações e suas lascívias.

O catolicismo, nesta época, vira sinônimo de humanidade e civilidade, colocando tudo e todos que não o seguem na barbárie e fazendo parecer que a escravidão e submissão era um favor que os portugueses, sobre a égide da igreja, prestavam à humanidade.

Dessa maneira, os traficantes de escravos ganham apoio incondicional da santa igreja católica a “este negócio lucrativo” que vai se intensificar depois do suposto descobrimento do Brasil, em 22 de abril de 1500, com a chegada de Cabral na Bahia de Todos os Santos, onde ele manda rezar a primeira missa, simbolizando e formalizando a presença da santa Sé. Agora, a justificativa, além de salvar almas bárbaras e hereges, vai estar somada a uma segunda, que diz que para colonizar o Brasil e tornar Portugal próspero era necessária uma mão de obra escrava. Entretanto, nos conta Pierre Verger:

A extraordinária resistência oposta pelas religiões africanas às forças de alienação e extermínio com que frequentemente se defrontava haveria de surpreender a todos aqueles que tentavam justificar a cruel instituição do tráfico de escravos, com o argumento de que suas atividades – os dos negreiros - “constituíam o meio mais seguro e mais desejável de conduzir à igreja as almas dos negros, o que seria mais recomendável do que deixá-los na África, onde se perderiam num paganismo degradante ou estariam ameaçados pelo perigo da sujeição herética às nações estrangeiras, para onde seriam no mínimo, deploravelmente enviados”. Era assim que se exprimiam os “Homens de Negócios da Bahia” [...] (Verger, 1993, p. 203).

O catolicismo é uma religião que serve muito bem para uma política escravista, uma vez que prega a resignação e está apoiada na dominação, através da catequese aplicada com muita eficiência por padres jesuítas, onde os prazeres do corpo, tais como sexualidade, comida, embriaguez, erotismo, dança, sensualidade e outros, principalmente todos os deleites diretamente ligados ao corpo e ao humano, até mesmo o próprio riso, tornaram-se pecados luxuriosos.

Essa doutrinação catequista, que é uma tentativa de submeter culturalmente o outro, o diferente, o não católico, vai servir como uma luva para submissão mais pacífica dos escravizados, evitando confrontos desnecessários, sempre arrefecendo as lutas, nunca as extinguindo, pois índios e negros em algumas situações vão lutar defendendo sua liberdade com a própria vida e, além disso, vai introduzir o sentido de pecado na vida destes povos, que antes tinham naturalidade e orgulho nas suas práticas corporais e nos prazeres sexuais, sem punições e ou restrições a todos os tipos de deleites corpóreos e sem nenhum sentimento de culpa, expondo com naturalidade sua sensualidade, valorizando o belo do corpo de cada um.

Nota-se que a primeira preocupação do colonizador português é cobrir o corpo dos escravos indígenas e depois dos escravos vindos da África. Porém, estas tentativas de adestramento dos corpos, de inversão de

valores do cristianismo não foram muito bem-sucedidas ou suficientes para conter a maneira de agir, fazer e de ser dos povos ancestrais vindos da África, no contato com os já existentes no Brasil (indígenas) e ou de culturas antigas europeias (ciganos), espíritas e até com os novos cristãos (protestantes) que se esconderam nos quilombos fugindo da perseguição católica catequista. Desta maneira, aconteceu uma grande comunicação cultural, que vai promover mudanças significativas na cultura de todos os envolvidos.

Podemos afirmar que existem dois tipos de mudança cultural: uma que é interna, resultante da dinâmica do próprio sistema cultural, e uma segunda que é resultado do contato de um sistema cultural com outro. No primeiro caso, a mudança pode ser lenta, quase imperceptível para o observador que não tenha o suporte de bons dados diacrônicos. O ritmo, porém, pode ser alterado por eventos históricos tais como uma catástrofe, uma grande inovação tecnológica ou uma dramática situação de contato. O segundo caso, como vimos na afirmação do *Manifesto sobre aculturação*, pode ser mais rápido e brusco. No caso dos índios brasileiros, representou uma verdadeira catástrofe. Mas, também, pode ser um processo menos radical, onde as trocas culturais ocorrem sem grandes traumas (Laraia, 2004, p. 95).

As marcas e alterações culturais desse encontro foram regidas, primeiramente, pelas diversas formas de resistência destes povos, da cultura e mesmo pela filosofia contida no interior da religião ancestral africana que iria ampliar-se em um contato sincrético com outros povos, uma vez que a formação cultural do povo no Brasil tem no seu cerne uma transformação que advém da troca de comunicação entre pensamentos diferentes de três povos (africano, indígena e português).

Sendo o ato de comunicar-se uma das principais características do orixá Exu, aquele que se comunica e muda ao receber da cultura alheia e produz mudanças ao ceder da sua cultura ao outro “muda e se transforma,

mistura-se, comunica-se, torna novamente, mudando-se com o outro, pertencendo-se e identificando-se, princípio ativo da vida – o próprio movimento em si” (Soares, 2016, p. 88).

Essa característica mutante e aderente já é inerente aos diversos povos de África (que têm Exu em seus princípios religiosos). Agora, é amplificada com os encontros entre outras culturas e outros povos na diáspora. Devido à sua natureza agregadora, interventiva e antropofágica de apropriar-se do que tem de positivo e importante proveniente da cultura alheia.

Exu, além dessas características citadas acima, é o orixá da sensualidade, da sedução e da sexualidade. É representado por um falo ereto, coisa que muito constrangeu aos cristãos, que não o compreendiam e, mesmo na ignorância, o execravam, a ponto de compará-lo, para depreciá-lo, com o demônio da seita judaica cristã, ou o compreendiam muito bem e sabiam que ele era o centro da religião dos Orixás, pois segundo uma máxima do candomblé, “sem exu não se faz nada”, e por isso, da mesma forma sempre tentaram depreciá-lo.

O segundo fator que devemos evidenciar é o aparecimento no Brasil das irmandades que haviam sido criadas por Gregório I, visando popularizar a igreja, conseguindo a maior quantidade de pagãos, adeptos leigos para santa igreja, ele introduz na mesma o culto das imagens, que de certa forma vai ser bem mais permissivo às festas aos corpos (danças, músicas, folguedos etc.), uma espécie de profano no interior do sagrado. Agora, o adepto vai ter uma relação direta como a imagem do santo sem a antiga transcendência ao espiritual, não exigindo erudição e estudo para adentrar na igreja.

Aqui está clara a inversão, uma vez que a irmandade foi criada para conter os ânimos, arrefecer e acomodar as almas sobre a égide do cristianismo colonizador consolidando a escravidão passa ela ser o local de onde os negros vão clamar por liberdade. Tal inversão é recíproca, pois neste movimento os sujeitos trazem consigo seu mundo existencial, deslocando-o na figura do outro seu confrade livre branco que, às vezes, fazia parte da

mesma irmandade, no caso das mistas, onde brancos e negros conviviam juntos ou em irmandades puramente de negros que requeriam o status igual ao das puramente brancas (Soares, 2016, p. 99).

Quando os negros começam a participar das confrarias e, assim, a reivindicar todos os direitos do cristão liberto para si e para os outros alforriando-se, passam a ter cidadania e liberdade de espírito a ponto de recriarem no interior das confrarias uma nova maneira de cultuar orixás, que é o que hoje conhecemos como candomblé, onde corpo, dança, canto, encenação lúdica e conto trazem com toda força a sexualidade e sensualidade para a cultura afrodescendente.

O interessante e importante neste processo é compreendermos aí o intervertimento de maneira exuriana que se apropria do melhor do que existe na cultura alheia, dando sentido próprio ao estrangeiro, recriando-se, reiniciando-se com o outro, mantendo sua identidade ancestral que é sempre múltipla, mutante e igual na diferença.

Tal identidade manifesta-se não como uma igualdade do que já foi, ou como algo igual a si mesmo ao que era no passado, mas como algo que mudou durante um caminho. Isto afirmo não no sentido da lógica ocidental, mas como algo diverso e inverso que é diferente, que não segue o princípio onde $A=A$, e sim onde A é igual ao “ser sendo” e à sua própria metamorfose, pois A transformou-se no percurso. Ela, a identidade, é igual à ancestralidade tomando a forma de comum pertencimento, em que eu não sou igual aos meus antepassados, mas sim me transformei no caminho e no tempo, porém continuo pertencendo, fazendo parte de um conjunto de princípios que mudaram, se misturaram, inovaram, mas têm as mesmas matrizes ontológicas que o formaram, tornando-se igual na diferença e mantendo características importantes na forma de ser Soares, 2016, p. 88).

Tanto no candomblé como na umbanda os ancestrais têm características humanas, carregam em si todas as idiossincrasias do humano mortal, sente o que nós sentimos, ou melhor, nós sentimos o que eles sentem, somos parecidos na diferença, temos características tanto fenotípicas como espirituais em comum na nossa essência, uma vez que são eles nossos antecessores. Por exemplo, um filho de Ogum se comporta mentalmente como o deus da guerra, carrega consigo o arquétipo do orixá e possui características no andar e na postura corporais idênticas entre si.

Sendo Exu um movimento, força energia vital dos corpos, dinamismo ancestral em constante devir, fica evidente e se torna importante e imprescindível ressaltar que Exu se transformou ao chegar, tanto no Brasil como em outros lugares, onde houve diáspora ao se encontrar com as outras culturas já acima citadas, com as quais foi dialogando, apropriando-se e mudando, uma vez que o devir constante faz parte das características deste orixá, que é a força dinâmica coletiva e individual, a força de todos os seres, sendo circular. Exu é o pai da fertilidade, da embriaguez e da sedução e todas as passagens de estágios da vida estão diretamente ligadas a este orixá.

Ele é princípio, meio e fim em si mesmo e esta característica proporcionou a aparição aqui no Brasil de seu par feminino. Talvez, seja a maneira mais exacerbada da sexualidade e sensualidade exuriana, que são a Pomba Gira e Maria Padilha, mulheres que bebem, dançam, fumam, riem alto, vestem-se com extravagância, são sedutoras e amam, que provavelmente, surgiram do encontro dos negros com ciganos, indígenas e portugueses no Brasil, uma vez que não se encontram registros delas em África.

Do que temos registro é de ter chegado aqui na Bahia o culto a Iya Mapo “patrona da Vagina” de Ibejiti (Rego, 1993) e da história de Ifá, que faz parte do Odu Osa Meji, falando da colocação da vagina na mulher, que foram escolhidos vários lugares até chegar onde hoje ela está (meio das pernas), o que nos prova que a sexualidade e a sensualidade acompanham os ancestrais vindos da África, onde sempre existiu uma preocupação com o corpo e tal preocupação vai se ampliar no encontro com os outras cultu-

ras, no caso de Padilha, vinda da cultura cigana.

Os ciganos chegam ao Brasil em 1534 como degredados com Martim Afonso de Souza, segundo Maria Elena Farelli (2006) e com eles vem a Ciganinha Poerê, cigana ancestral que bebe champanhe, fuma, gosta de vestir-se suntuosa e sedutoramente. Ela reina absoluta na Umbanda da linha do oriente, onde existe a junção de outras culturas, uma vez que a umbanda é uma religião ancestral, genuinamente brasileira, que melhor sintetiza nossa formação cultural, mostrando esta mistura.

Provavelmente, esses ciganos se encontraram com os negros nos quilombos, uma vez que o quilombo tem a natureza acolhedora africana e recebia tudo que era excluído pelo colonizador e por isso acolhem esta ancestral espanhola, cigana oriunda da mitologia antiga da Europa e perseguida pelos católicos, que passara a figurar na umbanda e no candomblé.

Durante séculos, a igreja lotou para afastar essas lendas da mente do povo, entretanto, as sibilas romanas e pitonisas gregas nunca foram abandonadas pela religião popular. Sem perceber, o povo recria mitos e lendas, incorporando heranças milenares em seus conteúdos. Na Itália, no início da idade moderna, ainda existia o culto a Priapo, Deus fálico e lascivo, que era adorado nas aldeias e que rivalizava com as doutrinas ocidentais. Até hoje, nos grandes centros urbanos, vivem as videntes, mágicas, adivinhas e cartomantes, todas as mulheres predestinadas que podem ver o futuro (Farelli, 2006, p. 13).

Dessa forma, Maria Padilha, rainha da sedução, é um dos exus femininos mais populares. Ela é a sensualidade em pessoa que vai fazer parte da umbanda e da maioria de candomblés e é responsável diretamente pelos problemas de cunho amoroso. É ela quem “ata e desata” os relacionamentos com os mais diversos nomes (Sete Saias, Maria Molambo, Maria Rosa, entre outros), sendo ponto central da polêmica da “pureza nos candom-

blés” uma vez que os candomblés ditos puros da Bahia (Ilê Axé Iyá Nassô Oka, Cantois, Ilê Opó Ofunjá) acusam as casas onde se cultuam Padilha, Pomba Gira e até mesmo os caboclos de umbandomblés ou candomblés de caboclo.

Nas festas de Umbanda a rainha Pomba Gira Cigana recebe presentes colares, bebidas e rendas para enfeitar suas saias. Nos cultos negros do Haiti, realizados a porta do cemitério, uma figura recebe um culto especial e os cânticos mais alegres: e a mulher do demônio, eterna deusa da volúpia e do pecado. E nosso passado sensual retorna em plena era espacial, na figura do demônio de saias, a milenar senhora da luxúria e da alegria... (Farelli, 2006, p. 14).

Segundo Prandi, tanto no candomblé como na umbanda, Pombagira recebe inúmeras denominações entre as quais Pombagira das Almas, das Mangueiras, Maria Quitéria, Menina das Sete Encruzilhadas, entre outras. “Pombagira é especialista notória em casos de amor e tem poder para propiciar qualquer tipo de união amorosa e sexual” (Prandi, 2005, p. 86).

É evidente que o universo da sexualidade e sensualidade pertence a Exu, porém esta nação do corpo que ama, dança, canta, dos relacionamentos, da reprodução, que seduz e é seduzido, que deseja e é desejado, que trai e é traído perpassa por toda ancestralidade, uma vez que como já foi dito neste ensaio o princípio identitário que une os humanos aos seus ancestrais é o da igualdade na diferença.

Carregamos arquétipos, temos semelhanças e estamos embebidos na cultura da qual somos descendentes, pertencentes, de maneira que fica evidente esta sensualidade ancestral nos lugares onde as forças da diáspora atuaram na sua plenitude máxima, a exemplo de Salvador na Bahia, onde esta sensualidade pode ser vista por toda a cultura em suas diversas maneiras de manifestação, tais como música, artes plásticas, dança, teatro, festas populares, bem como nos comportamentos carregados de sensualidades do

povo soteropolitano, que se expressa na fala como os diminutivos carinhosos usados por amantes ao se referir aos seus mais velhos e, até mesmo, na própria maneira de andar que valoriza a maleabilidade do corpo ancestral.

Para melhor exemplificarmos como essas características ancestrais submetem nossos corpos nas suas maneiras de ser e estar no mundo, recorreremos ao mito, uma vez que neles estão guardadas as verdades sobre um povo, descrevendo com veracidade a essência de cada cultura. Conta o mito que:

Ogum vivia com Oiá
Um dia seu irmão Xangô foi visitá-lo
e, na casa de Ogum, Xangô deparou com sua bela mulher. Voltou para casa atormentado pela beleza que vira.
Desejou Oiá ardentemente.
Não desistia da ideia de possuir a mulher de seu irmão.
Xangô voltou à casa de Ogum
dizendo-se doente, nem conseguia se alimentar. Ogum o acudiu-o pediu-lhe que ensinasse a Oiá O preparo de seu prato predileto, o *amalá*
que sem dúvida saciaria a fome e o curaria. Oiá preparou o *amalá* conforme ensinado. Antes de comê-lo,
Xangô pediu para Oiá acrescentar um pó, advertindo-a contudo que não provasse da comida. Xangô comeu com gula e saciou a fome.
A proibição deixou Oiá muito curiosa.
No dia seguinte, Oiá fez novamente a comida, mas não resistiu e provou dela.
Disse a Xangô não ter sentido nada especial. Xangô entregou-lhe o pó para acrescentar.
O pó tinha o poder de botar labaredas pela boca. Oiá pôs o pó no *amalá* e comeu dele.
Desde então Oiá tem o poder de botar fogo pela boca. Ogum ao ver sua mulher cuspiendo fogo,
repudiou Oiá e a entregou a Xangô. Xangô cinicamente recusou a oferta. Ogum insistiu para que levasse Oiá dali.
Xangô tinha enganado Ogum,

Xangô levou Oiá para casa,
feliz com sua vitória (Prandi, 2001, p. 93).

Notamos que, no mito, o desejo não é pecado mesmo em si tratando da mulher do irmão e que a beleza e a atração incontida é uma normalidade para os Orixás, que não se submetem à moral católica, que reza em um dos seus mandamentos o não desejo da mulher do próximo, a conquista vai se dar através da “boca” do paladar, da comida, conseqüentemente do corpo, a maneira artilosa encontrada por Xangô para ter em seus braços Oiá não contém violência, e nem mesmo Ogum, o deus da guerra, tem a paixão violenta ocidental.

A comunicação entre a mítica cultura ancestral africana e as outras já citadas vai se desdobrar na cultura afrodescendente, de maneira tal que diversas canções e manifestações culturais vão versar sobre o assunto, fazendo parte assim do imaginário de um povo que agora não é somente um, e sim, o plural, através da comunicação cultural onde a sexualidade e sensualidade estarão juntas e passam de tempos e de povos, através da música, mito, poesia e da comunicação.

Assim sendo comunicação é um processo cultural. Mais explicitamente, a linguagem humana é um produto da cultura, mas não existiria cultura se o homem não tivesse a possibilidade de desenvolver um sistema de articulado de comunicação oral (Laraia, 2004, p. 52).

A primeira canção que mostraremos é da compositora e intérprete Clara Nunes (1942-1983), carioca umbandista:

IANSÃ

Iansã, Cadê Ogum? Foi pro mar!

Mas Iansã, Cadê Ogum? Foi pro mar!

(3x)

*Iansã penteia
Os seus cabelos macios Quando a luz da lua cheia Clareia as águas
do rio Ogum sonhava
Com a filha de Nanã
E pensava que as estrelas Eram os olhos de Iansã*

*Mas Iansã, Cadê Ogum? Foi pro mar!
(2x)*

*Iansã, Cadê Ogum? Foi pro mar!
(2x)*

*Na terra dos orixás Um amor se dividia
Entre um deus que era de paz E outro deus que combatia Como a
luta só termina Quando existe um vencedor
Iansã virou rainha na coroa de Xangô*

*Mas Iansã, Cadê Ogum? Foi pro mar!
Iansã, Cadê Ogum?
Foi pro mar!*

*Mas Iansã, Cadê Ogum? Foi pro mar!
Iansã, Cadê Ogum? Foi pro mar!*

Mas Iansã, Cadê Ogum? Foi pro mar!

Iansã, Cadê Ogum? Foi pro mar!⁵

Nossa artista fala da vaidade feminina da iabá (orixá feminina) que penteia seus cabelos e da contenda entre os dois orixás na disputa do amor e atenção de Iansã ou Oiá, como é conhecida, na música e poesia de Clara.

Estão contidas, também, para além da sensualidade da iabá, outras

⁵ Disponível em: <https://www.vagalume.com.br/clara-nunes/iansa.html> Acesso em: 19 abr. 2017.

características como a da mãe de Iansã que é Nanã, a mãe do mundo e a mais velha das iabás; o arquétipo de Ogum, o deus da guerra; da sua paixão por Oiá e seu retiro para o mar, casa de sua mãe Iemanjá, depois da desilusão amorosa.

Destaca, também, a coroa de Xangô, o rei de Oyo, ao lado de Oiá, onde suas ações eram de justiça. Daí a artista refere-se a ele como o deus da paz.

“Prestar a atenção que o amor se dividia” quer dizer que o amor é dos dois, que Iansã tem dois amores, o que vai aparecer em outros mitos. Esta possibilidade seria uma perversão para o catolicismo, onde a mulher é submissa ao homem sem a mínima possibilidade de aceitação do adultério feminino, uma vez que, além de ser uma cultura que nega o corpo hipocritamente, ainda é machista, fazendo vistas grossas ao adultério masculino muito comum, desde o Brasil colônia até os tempos atuais.

Na segunda música, Ginga de Balé, do compositor baiano Carlinhos Brown e Buzziga, intérprete da banda Timbalada, a poesia vai versar sobre uma filha de Oiá, exemplificando que as características dos orixás passam para seus filhos, uma vez que a ancestralidade, como aqui já foi dito, é nada mais que a igualdade na diferença. Desta maneira, as músicas são iguais na diferença, uma vez que a primeira fala da orixá Oiá e a segunda, de uma de suas filhas, cabendo aqui ressaltar a similaridade sensual e sexual de ambas.

GINGA DE BALÉ

(Carlinhos Brown / Buzziga)

*O que trança na cabeça dessa beldade negra fino traço é o retrato
de uma deusa ginga*

ginga o corpo sem defeito com direito

*só pra mostrar quem é herdeira dos deuses da soberania africana é
filha de Yansã balé*

*no barco só navega um carente de um terreiro egum foi namorada de
Xangô*

*e se desentendeu com oxum agora é mulher fiel
é a mona do Ocam
do ferro azulado do rei Ogum babaulere
babaulere
bada balera yaô babá tchu dhiubi dhiubi dhiubi bada bada bada
badaba babaulere
babaulere
bada balera yaô babá⁶*

Carlinhos Brown vai falar da beleza e sensualidade da filha de Iansã, de sua ginga, do seu corpo e cabeça, além de destacar os fundamentos da deusa senhora dos eguns (mortos), herdeira de ocam de Ogum, o deus do ferro, e do desentendimento de Oiá com Oxum, a deusa da beleza, da sedução e a mulher que consegue tudo que quer, seduzindo, encantando, usando seu corpo. Também é a deusa da fertilidade e da maternidade; um de seus instrumentos (ferramentas) é o abébé, espelho onde a deusa narcisa não se cansa de olhar sua beleza sedutora. A sua cor é o amarelo ouro e, já que falamos dela, vale a pena lembrarmos de um mito onde a deusa seduz o próprio Exu.

Quando Oxum quis aprender o jogo dos búzios recorreu a Exu, a quem agradou com seu jeito manso de mulher bonita e delicada, que tem como características arquetípicas a generosidade, doçura e persuasão, proveniente das mães, atributos estes que seduziram agradavelmente a Exu, e este terminou ensinando o jogo do Ifá à Orixá contrariando a promessa que tinha feito a Orunmilá que era de não ensinar a ninguém, principalmente, às mulheres, para as quais o poder da antevisão era vetado. Antes, somente, quem jogava eram os homens consagrados Orunmilá, o senhor dos Oráculos, e a Exu, sendo que os consagrados a Exu tinham aprendido e adquirido o poder de vislumbrar o futuro, através de concessão feita

⁶ Disponível em: <https://www.vagalume.com.br/timbalada/ginga-de-bale.html> Acesso em: 19 abr. 2017.

pelo vidente, pois fora Exu que havia ajudado Orunmilá a ganhar diretamente das mãos de Olodumaré estes poderes, antes pertencentes a Xangô que preferira guerrear aos atos adivinhatórios. Quando questionado por babá Orunmilá sobre a quebra do sigilo Exu manhosamente responde que havia ensinado a Oxum jogar ao contrário. Desta maneira, foi criada por Exu uma outra forma de ver o real, o mesmo jogo ao contrário, ou seja, as mulheres veem a realidade e, principalmente, anteveem o mundo às avessas, elas veem de uma outra maneira, forma que é extremamente necessária para a concepção cosmogônica do mundo africano, e que através da característica que tem Exu de inverter as coisas, de tornar do erro um acerto, isto é, de um dos seus arquétipos que vêm à tona a partir do mito que nos foi contado de forma carinhosa e risonha pela famosa Ialorixá Stela de Oxóssi, zeladora maior do *Ilê Axé Opo Afonjá* (Soares, 2016, p. 96).

No mito aparece o quanto é natural para o africano usar a sensualidade sem culpas para conseguir o que quer e, também, notamos o poder feminino, que não é tão destacado em outras culturas. Podemos ver que a mitologia ligada aos orixás, a poesia e a músicas sempre se referem à beleza, sensualidade libertada do sentimento cristão do corpo pecador. Na música de Brown, que envolveu os três orixás, sem culpa e sem mágoa ou mesmo referência ao pecado da religião cristã, os corpos estão livres para os desejos.

No sincretismo católico na Bahia, Iansã é Santa Bárbara, muito adorada pelos amantes e homossexuais, veste vermelho, a cor da paixão, e é a patrona do corpo de bombeiros (diretamente ligada ao fogo de Xangô e a bravura do guerreiro Ogum). É uma mulher de dois homens que em vários outros mitos demonstra toda a sua sensualidade e sexualidade e que deu à luz a nove filhos, tamanho é o seu apetite sexual.

No pantheon dos orixás encontramos também Oxumaré, representado na natureza pelo arco-íris. Usa colares de contas verdes e amarelo

e quando estão dançando seus filhos apontam, ora para terra, ora para o céu, alternadamente. O arquétipo de seus filhos, segundo Pierre Fatumbi Verger é:

Oxumaré é o arquétipo das pessoas que desejam ser ricas; das pessoas pacientes e perseverantes nos empreendimentos e que não medem sacrifícios para atingir seus objetivos. Suas tendências à duplicidade podem ser atribuídas à natureza andrógena de seu deus. Com o sucesso tornam-se facilmente orgulhosas e pomposas e gostam de demonstrar sua grandeza recente. Não deixam de possuir certa generosidade e não se negam a estender a mão em socorro à aqueles que dela necessitam (Verger, 2002, p. 207).

Para Oxumaré, tudo é mudança em sua vida e na vida dos filhos. Deste orixá não poderia ser diferente, tanto podem mudar de casa, lugares como de amigos, negócios, seus amores e humores estão em constante e radical devir. Talvez, por isso, lhes seja atribuído o poder característico da bissexualidade de seus filhos, se atraem por mulher ou homem de forma natural, sem preconceitos. Dizem ser o Orixá meta-meta (metade homem metade mulher), que passam seis meses mulher e seis meses homem.

Oxumarê usurpa a coroa de sua mãe Nanã Oxumarê era filho de Nanã.

No seu destino estava escrito que ele deveria ser seis meses um mostro e seis meses uma linda mulher.

Aos poucos, a mulher de Oxumarê revoltou-se com a mãe, pois não conseguia nunca uma relação de amor estável.

Quando estava tudo bem com ela e seu amante, ela virava mostro e afastava o companheiro.

Um dia Oxumarê encontrou-se com Exu.

Exu semeou um conflito maior entre o Arco-íris e a velha Nanã.

Exu convenceu Oxumarê que a velha deusa deveria pa-

gar pelos males que atormentavam o seu filho.
Exu aconselhou Oxumarê
a tomar a coroa da nação jeje, que pertencia a Nanã.
Oxumarê foi ao palácio de Nanã
e aterrorizou a todos na sua forma de serpente. Nanã suplicou-lhe que não matasse ninguém, tentando dissuadi-lo de seu objetivo.
Mas acabou entregando a Oxumarê sua coroa
e Oxumarê foi coroado rei dos jejes (Prandi, 2001, p. 227).

Fica expresso aqui no arquétipo deste orixá o não preconceito ancestral às diversas formas de expressão sexual. Esta maneira de ver o mundo livre dos pecados do corpo físico vai permitir que todas as formas sexuais do ser do humano transitem livremente no mundo do candomblé, podendo o adepto da religião dos orixás, além de frequentar, ascender ao mais alto cargo da casa de santo, sem importar sua sexualidade, que só é contida, momentaneamente, nos períodos de obrigação do terreiro, uma vez que somente quando se cumpre com as obrigações o corpo físico entra em resguardo corpóreo.

A cultura do corpo permeia toda a ancestralidade. É ele, o corpo, que move nossas vontades e idiossincrasias nos remetendo diretamente ao nosso ancestral. Podemos notar, também, que na comunicação cultural nos transformamos e deixamos de ser o africano, o europeu ou o indígena e nos transformamos no brasileiro fruto desta mistura. Somos o novo com identidade no passado e estamos para além das determinações de cada época e em constante devir somos o corpo, sexo e sensível que muda em constante vir a ser.

Do que até aqui foi visto podemos concluir que:

A ancestralidade é uma descendência contínua, é a igualdade na diferença daqueles que nos antecederam, carregamos juntos conosco o arquétipo de nosso antecessor que antes de ser transformado em orixá por Olorum era homem como nós, suas lembranças tanto no corpo (fenótipo) como no espírito é algo vindo de tempos longínquos.

É nas lembranças míticas de seus feitos que nos reconhecemos, diz Verger:

Um babalaô me contou:

*“Antigamente, os orixás eram homens,
Homens que se tornaram orixás por causa de seus poderes. Homens que se tornaram orixás por causa de sua sabedoria. Eles eram respeitados por causa de sua força. Eles eram venerados por causa de suas virtudes.
Nós adoramos sua memória e os altos feitos que realizaram. Foi assim que estes homens tornaram-se orixás. Os homens eram numerosos sobre a terra. Antigamente, como hoje,
Muitos deles não eram valentes nem sábios, A memória deles não se perpetuou.
Eles foram completamente esquecidos; Não se tornaram orixás.
Em cada vila, um culto se estabeleceu
Sobre a lembrança de um ancestral de prestígio
As lendas foram transmitidas de geração em geração,
para render-lhes homenagem” (Verger, 1997, p. 9).*

A cultura afrobrasileira é fruto de uma enorme comunicação cultural, forçada na diáspora escravista entre africanos, índios, portugueses e outros povos europeus, entre os quais os ciganos, que aqui vieram como degredados expulsos da corte portuguesa e nos trouxeram sua Maria Padilha para formar o casal com Exu que, aqui no Brasil, ganhou sua versão fêmea.

Exu é o orixá representado pelo falo ereto que simboliza a fertilidade e sexualidade entre os humanos e também responsável pela comunicação entre culturas. Aberto para dar e receber, sempre se apropriando do que de melhor encontra na cultura alheia.

Está no cerne da cultura ancestral a noção de corpo de sensualidade e sedução, como forma de ação e de ser no mundo, para o africano tudo passa pelos sentidos e todas as maneiras de amor e prazer corpóreo têm o seu valor, sem preconceito em relação às maneiras sexuais de ser de cada

um dos orixás ou mesmo dos seus filhos.

Os portugueses tentaram impor, via catequese, uma maneira cristã de negar o corpo, introduzindo o pecado na mente dos africanos e indígenas para arrefecer seus instintos e melhor escravizá-los, porém esta tentativa aparentemente não logrou sucesso, os mesmos portugueses trouxeram sem querer e sem saber das consequências as irmandades que vão possibilitar que os negros se encontrem em um só espaço e tornem-se irmãos capazes de recriar uma religião ancestral.

Não só a religião ancestral foi recriada aqui no Brasil, como também a religião católica foi afetada de maneira que os cantos de louvor ganharam uma intensidade digna da afrodescendência, também os evangélicos neopentecostais ganharam vários elementos da cultura ancestral, durante seus cultos, os evangélicos de diversas igrejas dançam, cantam e até recebem o espírito santo, da mesma maneira que uma filha de santo incorpora seu orixá.

Dessa forma, o cristianismo, após o contato cultural comunicativo com umbanda e candomblé também se transformou, adquirindo manifestações que valorizam e liberam os corpos e seus sentidos. Observando em New Orleans, onde a diáspora também foi intensa, durante as cerimônias fúnebres os membros da igreja evangélica dançam e cantam, fazendo uma intensa coreografia, que de certa maneira lembra o ritual fúnebre do candomblé, o axêxê, onde os adeptos cantam e dançam por sete dias e sete noites, dependendo da importância ritual do morto.

Essa intensa comunicação cultural nos torna especiais, para além do que somos, uma vez que não fechamos um campo, nem totalmente do lado católico, nem totalmente do lado do culto aos orixás africanos. Encontramos nosso próprio e apropriado caminho, o candomblé onde o corpo reina e reinam também as espiritualidades, onde sexo não é pecado e ser sensual é uma tarefa para o corpo que aprende a dançar, comer, cantar e rir dos outros e de si próprio, onde a maneira sexual de ser de cada um não determina sua função ou poder dentro de uma sociedade, onde comida é prazer e não pecado, diminuindo com certeza as anomalias causadas pela repressão sexual e preconceitos impostos por uma religião racista e sexista que nega o corpo e sua sensualidade, mas isso é uma outra história.

REFERÊNCIAS

CARYBÉ. **Os deuses africanos no candomblé da Bahia**. 2. ed. Salvador: Biograf, 1993.

FARELLI, Maria Helena. **Pomba-Gira cigana**. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.

LARAIA, Roque de Barros. **Cultura: um conceito antropológico**. 17. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

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

PRANDI, Reginaldo. **Segredos Guardados: Orixás na alma brasileira**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

SOARES, Emanuel Luís Roque. **As vinte faces de Exu na filosofia afro descendente da educação**. Cruz das Almas: EDUFRB, 2016. (Coleção UNIAFRO)

VERGER, Pierre Fatumbi. **Lendas africanas dos orixás**. Tradução Maria Aparecida Nóbrega. 4. ed. Salvador: Corrupio, 1997.

VERGER, Pierre Fatumbi. **Orixás**. Tradução Maria Aparecida Nóbrega. 6. ed. Salvador: Corrupio, 2002.

ARTIGO 6

FOUCAULT: SEXUALIDADE E ESCOLA

Emanoel Luís Roque Soares⁷

Percebo que os espaços escolares, onde se deveria enaltecer a todo custo o equilíbrio equânime, partindo de trocas de conhecimento entre saberes e experiências das diversas e diferentes culturas, vêm sendo na verdade espaços onde mais acontece a exclusão e a desqualificação dos diferentes. Onde as questões ligadas à sexualidade na escola ficam por trás de um discurso da heteronormatividade que escolhe o que deve ou não deve ser falado ou ensinado sobre sexo, por isso, neste texto, tratarei sobre as discussões acerca do conceito do “dispositivo” chamado sexualidade, e tentarei, timidamente, tecer conjecturas sobre a atuação de docentes, entendendo que a escola deve ser um espaço de acolhida às diferenças, espaço de saber e poder, onde todos devem ser iguais sem a desconsideração das suas diferenças e, ainda, que este olhar de acolhimento deve, primeiramente, sempre partir do educador, visando a uma igualdade na diferença sem distorções ou distinções. É o próprio Foucault que, entrevistado por Alain Grosrichard na *Microfísica do Poder*, nos esclarece o significado de “dispositivo”:

Através deste termo tento demarcar, em primeiro lugar, um conjunto decididamente hegemônico que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais,

⁷ Professor associado I da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia UFRB, professor do curso Licenciatura em Filosofia do Centro de Formação de Professores CFP, professor permanente do mestrado profissional de história da África UFRB, doutor em educação brasileira pela Universidade Federal do Ceará - UFC. E-mail el-soares@uol.com.br

filantrópicas. Em suma, o dito e o não dito são os elementos do dispositivo. O dispositivo é a rede que se pode estabelecer entre estes elementos (Foucault, 1995, p. 244).

Dessa forma, o dispositivo é mutante e não homogêneo podendo aparecer em maneira discursiva ou instrucional podendo velar, mascarar, invisibilizar ou encobrir práticas, mudando sempre, conforme o surgimento de novos elementos históricos, agindo como controle de algo, seja sexo, loucura, prisões, hospitais, escolas etc.

Segundo Foucault, é a partir da revolução industrial, para ser mais exato, entre os séculos XVIII e XIX, que a sexualidade vai ser encerrada no interior da casa sobre o controle do casal que passa a ter apenas função de reproduzir e cala-se em torno dos prazeres e diferenças sexuais, molda-se um modelo heterossexual silencioso que detém a verdade e inventa normas, tornando a fecundação como algo utilitário apenas para reprodução, escondem-se os corpos, encobrem-se as atitudes, tornando-os estéreis e invisíveis e sujeitos a sanções quando expostos ou revelados.

O que não é regulado para a geração ou por ela transfigurada não possui eira, nem beira, nem lei. Nem verbo também. É ao mesmo tempo expulso, negado e reduzido ao silêncio. Não somente não existe, como não deve existir e à menor manifestação fá-lo-ão desaparecer - sejam atos ou palavras (Foucault, 2006, p. 10).

Discussões sobre a sexualidade vão se calar principalmente na escola, embora nos livros didáticos e em outros recursos pedagógicos acerca da homossexualidade e outras modalidades sexuais existam, no entanto há um silenciamento ou uma deturpação nas escolas que tenta deixar invisíveis, ou o que é pior, classificar como doenças, tantos os sujeitos homossexuais como suas práticas nesses espaços, talvez este silenciamento se dê pelo fato de vermos as crianças como assexuados.

As crianças, por exemplo, sabe-se muito bem não tem sexo: boa razão para interdité-lo, razão para proibi-las de falarem dele, razão para fechar os olhos e tapar os ouvidos onde quer que venha manifestá-lo, razão para impor um silencio geral e aplicado. Isso seria próprio da repressão e é o que a distingui das interdições mantidas pela simples lei penal: a repressão funciona, decerto, como condenação ao desaparecimento, mas também como injunção ao silencio, afirmação da inexistência e consequentemente desaparecimento, mais também como injunção ao silencio, afirmação da inexistência e, consequentemente, constatação de que, em tudo isso, não há nada para dizer, nem ver, nem saber (Foucault, 2006, p. 10).

Nas sociedades modernas, diferentes das antigas, o importante não é o rei em sua posição central, mas as relações recíprocas dos súditos é que são importantes, pois o que faz uma classe permanecer no poder não é o rei, no seu edifício único e, sim, as sujeições que existem e funcionam no interior do corpo social do palácio e do reino. Já na sociedade moderna, apresenta-se uma nova organização de poder moderno e sutil, não é apenas violento ou repressivo, abrem-se sempre alternativas. No caso do dispositivo inventado, chamado sexualidade, abrem-se suas exceções nos prostíbulos e médicos psicanalistas, aparecem os lugares permissivos e lucrativos, pois se fossem apenas proibitivos, os movimentos de libertação já teriam alcançado êxito, estes movimentos desconhecem os mecanismos sutis de dominação, de poder que é produto do saber, de conhecimento que engendra poder, isto é, produz efeitos do poder.

O *rendez-vous* e a casa de saúde serão tais lugares de tolerância: a prostituta, o cliente o rufião, o psiquiatra e sua histeria - estes “*outros vitorianos*”, diria Stephen Marcus – parecem ter feito passar, de maneira sub-reptícia, o prazer a que não se aludem para ordem das coisas que contam: as palavras, os gestos, então autorizados em surdina, trocam-se nesses lugares a preço alto (Foucault, 2006, p. 10).

Poder e saber são articulados na modernidade, desta forma, o poder torna-se positivo e produtivo economicamente, o poder cria objetos de saber, acumula informações e as utiliza, o humanismo moderno se engana ao estabelecer uma separação entre saber e poder, por isso é preciso cessar de sempre descrever os efeitos do poder como negativos; ele exclui, reprime, recalca, censura, discrimina, mascara, esconde. O poder produz o real, os domínios de objetos e os rituais de verdade. O indivíduo e o conhecimento que dele se pode ter, revelam esta produção.

Na verdade, o conhecimento e as ciências nunca estão, portanto, acima ou separadas do poder; não são transcendentem em relação a ele, a verdade não é desinteressada e neutra. Fruto de uma pesquisa, ela é sempre interessada, direcionada pelo poder. O objeto genealógico de Foucault é escrever a história da produção da verdade no Ocidente, assim como Nietzsche na sua Genealogia da Moral, para ele, na nossa sociedade, estamos vivendo presos a discursos que funcionam como verdade e estes discursos têm poderes específicos.

Além de verdadeiros, esses discursos mudam constantemente, o que constitui um problema para o Ocidente. Desta forma, a história da verdade é a mesma história do poder e dos discursos aceitos como verdadeiros. Para Foucault, tal história da verdade ainda está para ser escrita.

Para que compreendamos este projeto genealógico, primeiro temos que entender que o saber está sempre engendrado ao poder e que é esta articulação a característica da sociedade moderna. Não interessa a Foucault uma teoria das múltiplas formas do poder, pois isto seria a negação de uma unificação teórica, o que interessa ao Genealogista é a fragmentação deste poder, ou seja, a maneira como ele é exercido em cada tempo e setor da sociedade por menor que este seja, interessam ao Genealogista as multiplicidades dos mecanismos de poder, suas complexidades de seus efeitos, tornando possível a visualização do mecanismo. Diz Foucault sobre o dispositivo “sexualidade”:

[...] Quanto ao mecanismo de sexualização, estes penetraram lentamente em tais camadas e, sem dúvida, em três etapas sucessivas. Primeiro em torno dos problemas da natalidade quando se descobriu, no fim do século XVIII, que a arte de enganar a natureza não era privilégio dos cidadãos e dos devassos, sendo conhecida e praticada por aqueles a quem, por estarem eles mesmo bem próximos da natureza, deveria repugnar mais que aos outros. Em seguida quando a organização da família “*canônica*” pareceu, em torno da década de 1830, ser um instrumento de controle político e de regulamentação econômica indispensável para a sujeição do proletariado urbano: grande campanha para a “*moralização das classes pobres*”. Finalmente quando se desenvolveu, no final do século XIX, o controle judiciário e médico das perversões, em nome de uma proteção geral da sociedade e da raça. Pode-se dizer que, então o dispositivo de “*sexualidade*”, elaboradas de acordo com suas formas mais complexas e privilegiadas, difundiu-se no corpo social como um todo (Foucault, 2006, p. 133).

Para Foucault, o termo “analítica do poder” designa uma análise que se ocupa com o nível “micro” do poder, com as redes de minúsculos poderes que se estendem sobre o social. Esta rede não parte de nenhum centro, logo o Estado como macro poder central não é importante para o Genealogista.

Assim, na genealogia, a compreensão do poder não se restringe à soberania do Estado e de seus aparelhos, ponto central de onde emanariam formas derivadas do poder. Para Foucault, a soberania do Estado e suas formas de leis ou sua unidade global de dominação são apenas formas terminais de poder. Deste modo, para se entender do poder deve-se entendê-lo a partir de suas multiplicidades de correlações de forças imanentes ao domínio, onde se exercem e como constituintes de suas organizações.

Devemos analisar os jogos, as lutas, os afrontamentos, que transformam, reforçam e invertem estes poderes formando cadeias, redes ou

sistemas. Pois o contrário são as defasagens e contradições que os isolam entre si, são estratégias que se originam na cristalização institucional dos aparelhos estatais, nas formulações das leis e nas hegemonias sociais, por isto as condições das possibilidades de poder não devem ser procuradas na existência primeira de um ponto central.

O poder está em toda parte, não porque engloba tudo, mas porque vem de todos os lugares, ele não é uma só instituição e nem uma só estrutura, não é uma certa potência de alguns que sejam dotados e, sim, é o nome dado a uma situação, uma estratégia complexa numa sociedade determinada em um determinado tempo, como por exemplo a inversão de valores do cristianismo:

Esta é a inversão de valores que o cristianismo provocou à sociedade atual, pois o justo, forte e corajoso, deu lugar ao fraco, escravo, covarde e piedoso, de maneira que o homem moderno sinta vergonha de sua coragem e luta por uma vida melhor aqui na terra, para que o homem fique apanhado e resignado a espera de um julgamento na hora da morte, um juízo final onde sejam julgados os vivos e os mortos, tudo conforme a vontade divina no céu (Soares, 2008, p. 116).

Uma analítica do poder não pode ser localizada em um ponto da estrutura social, nem no Estado, nem em outro lugar, pois o poder não é privilégio de uma pessoa ou um grupo ou mesmo de uma classe social. Esta analítica foucaultiana não tem a intenção de negar a existência de classes sociais, nem tão pouco de uma classe dominante e esta análise não se restringe à compreensão da exploração econômica. A questão que esta análise quer entender é como uma classe torna-se dominante, fazendo-se aceitar pelos dominados.

Para Foucault, tornar-se dominante e permanecer dominante são efeitos de um certo número de táticas eficazes e sistemáticas, fruto de uma grande estratégia que assegura esta dominação. Não é uma dominação glo-

bal de um sobre os outros ou um pelos outros e, sim, múltiplas formas de dominação que se podem exercer uma sociedade. Deste modo, esta genealogia não se interessa pelo global e final do poder, mas como funciona o seu cotidiano, seus efeitos concretos, por exemplo, as formas múltiplas e difusas pelas quais os dispositivos de poder se exercem sobre os corpos, sobre os comportamentos, sobre os sentimentos dos indivíduos, moldando-se e tornando-se transmissores de poder de uma maneira positiva ou negativa, ou seja, como uma finalidade estratégica ou de uma mudança ou um reajuste para um preenchimento estratégico do dispositivo.

Tomemos o exemplo do aprisionamento, dispositivo que fez com que em um determinado momento as medidas de detenção tivessem aparecido como o instrumento mais eficaz, mais racional que se podia aplicar ao fenômeno da criminalidade. O que isso produziu? Um efeito que não estava de modo algum previsto de antemão, que nada tinha haver com a astúcia estratégica produzida por uma figura meta e trans- histórica que o teria percebido e desejado. Esse efeito foi a constituição de um meio delinquente, muito diferente daquela espécie de viveiro de práticas e indivíduos ilegalistas que se poderia encontrar na sociedade setecentista. O que aconteceu? A prisão funcionou como filtro, concentração, profissionalização, isolamento de um meio delinquente. A partir de mais ou menos 1830, assiste a uma re-utilização imediata deste efeito involuntário e negativo em uma nova estratégia, que de certa forma ocupou o espaço vazio ou transformou o negativo em positivo: o meio delinquente passou a ser re-utilizado com finalidades políticas e econômicas diversas (como a extração de um lucro do prazer, com a organização da prostituição). É isso que eu chamo de preenchimento estratégico do dispositivo (Foucault, 1995, p. 245).

No interior da sociedade impera uma rede capilar de poderes que ultrapassam e complementam os poderes do próprio Estado, de maneira autônoma esta periferia produz mudanças independentes do centro. Estas redes de poder seguramente não desapareceriam, caso o centro (o Estado) fosse desarticulado.

E foi com base nestas informações que Foucault, metodologicamente, teve a precaução de procurar dar conta destes micro-poderes (moleculares) sem partir do centro para a periferia, quer dizer, do macro para o micro, numa análise descendente no sentido em que deduziria o poder, partindo do Estado e procurando ver até onde ele prolonga nos escalões mais baixos da sociedade e analisar como estes micro-poderes têm tecnologias e histórias específicas e se relacionam com o poder central do Estado.

No caso da sexualidade, como já foi sinalizado, não aconteceu um silenciamento e sim, segundo Foucault, um incentivo, um aumento de falas sobre a sexualidade, que vai desde a obrigação do confessor católico normatizado, iniciado no Concílio de Trento, Século XVI, que torna o sexo um pecado, cobre-se toda a nudez e determina o que é lícito ou ilícito sobre o sexo.

Uma dupla função tende a fazer, da carne, a origem de todos os pecados e deslocar o momento mais importante do ato em si para a inquietação do desejo, tão difícil de perceber e formular; pois que é um mal que atinge todo o homem e sob as mais secretas formas [...] (Foucault, 2006, p. 25).

A igreja segue pedindo para que o homem mande examinar todas as faculdades possíveis desde a alma, memória, sentidos e até os sonhos.

Um discurso obediente e atento deve, portanto, seguir, segundo todos seus desvios, a linha de junção do corpo e da alma: ele revela, sobre a superfície dos pecados, a nervura interrupta da carne. Sob a capa de uma linguagem que se tem o cuidado de depurar de modo a não mencio-

ná-lo diretamente, o sexo é açambarcado e como que encurralado por um discurso que pretende não lhe permitir obscuridade nem sossego (Foucault, 2006, p. 25).

Foucault distinguirá nesta sociedade moderna a existência de alguns destes micro- poderes com características normativas diferentes do modelo legislativo, coercitivo, punitivo da lei que imperava no sistema medieval clássico. O Estado moderno baseia-se na norma para produção de práticas disciplinares, vigilância e controle constante, esta norma é muito mais eficaz que a legislativa dos Estados antigos, pois ela é feita para convencer e não para obrigar, além de ser bem mais econômica, ela não quer proibir, quer convencer racionalmente, o prêmio é a garantia do sucesso a quem seguir as normas, não é uma lei exterior a suas vontades.

Por isso, o prestígio nas sociedades modernas é das ciências humanas que são capazes de determinar as verdades sobre os homens, pois a aceitação da “normalidade” está diretamente ligada à verdade científica, por exemplo, da psiquiatria ou da pedagogia, estas verdades transformam os indivíduos em agentes da normalidade.

Seria inexato dizer que a instituição pedagógica impôs um silêncio geral ao sexo das crianças e dos adolescentes. Pelo contrário, desde o século XVIII ela concentrou as formas de discursos neste tema; estabeleceu pontos de implantação diferentes; codificou os conteúdos e qualificou os locutores. Falar de sexo das crianças, fazer com que falem dele os educadores, os médicos, os administradores os pais. Ou falar de sexo com as crianças fazer falarem elas mesmas, encará-las em uma teia de discursos que ora se dirigem a elas, ora falam delas impondo-lhes conhecimentos canônicos ou formando a partir delas um saber que lhes escapa – tudo isso permite vincular a intensificação dos poderes à multiplicação do discurso (Foucault, 2006, p. 36).

Os indivíduos enclausurados têm sobre seus corpos a incidência de formas de controle, isto é, uma tecnologia que os controla (Panopticom, de Jeremy Bentham). Foucault observou que esta tecnologia não era exclusiva das prisões e era encontrada em outras instituições, como no hospital, o exército, a escola, a fábrica etc.

Essa combinação, verdade científica e vigilância, transforma os indivíduos das sociedades modernas em agentes de normalização e estes agentes passam a exigir dos outros e de si mesmo adequação às normas, isto é, são agentes do poder-saber indivíduos normais.

A partir do século XVIII, o sexo das crianças e dos adolescentes passou a ser um importante foco em torno do qual se depuseram inúmeros dispositivos institucionais e estratégias discursivas. É possível que se tenha escamoteado, aos próprios adultos e crianças, uma certa maneira de falar do sexo, desqualificada como sendo direta crua e grosseira. Mais isso da contrapartida e, talvez da condição para funcionarem outros discursos, múltiplos, entrecruzados, simultaneamente hierarquizados e todos estreitamente articulados em torno de um feixe de relações de poder (Foucault, 2006, p. 36).

É dessa forma que o poder passa pelos corpos dos indivíduos para garantir o funcionamento e a normalidade. Quando a medicina era o hospital psiquiátrico, ela iniciava o controle do louco: - primeiro, criava um espaço próprio; - depois, instituía a utilização ordenada e controlada do tempo, que deveria ser empregado, sobretudo, no trabalho, também na escola. Os discursos dos médicos, educadores e administradores são sempre no sentido de adocicar e adestrar os corpos, preparando-os para a reprodução e, conseqüente, formação de uma mão de obra que pudesse produzir, fortalecendo assim o Estado.

Desde o século XIX, o trabalho não é mais somente considerado como meio terapêutico fundamental e, sim, também, a maneira de chegar ao progresso, uma vez que começa nesta época o “surgimento das

“populações” como problema econômico e político: população-riqueza” (Foucault, 2006, p. 31). Depois, monta um esquema de vigilância total, a “pirâmide de olhares” formada pelos médicos, enfermeiros, serventes. Esta técnica, embora de maneiras diferentes, está presente em várias outras instituições e tem como objetivo “vigiar, para tornar o homem útil e dócil”, política e economicamente falando.

Uma das características curiosas do poder entre os séculos XVIII e XIX é o aparecimento do individualismo. O poder é produtor de individualismo:

Prisão – individual Loucura – individualizada

Paróquia – confessorário individual, exames de consciência individual.

Em suma, o poder não destrói as individualizações, o fabrica, ao contrário do que se pensava, este poder, esta vigilância, também gera uma resistência dentro do próprio ambiente onde ela emana e é isto que torna possível uma revolução que tem que começar pela base.

A grande importância estratégica que as relações de poder disciplinares desempenham nas sociedades modernas depois do século XIX vem justamente do fato de elas não serem negativas, mais positivas, quando tiramos destes termos qualquer juízo de valor moral ou político e pensamos unicamente na tecnologia empregada. É então que surge uma das teses fundamentais da genealogia: o poder é produtor de individualidade. O indivíduo é uma produção do poder e do saber (Foucault, 1995, p. XIX).

Mesmo nos dias de hoje, em que o tema está em todos os lugares e a todo o momento nos saltam aos olhos, seja na televisão, no cinema, mídias etc., os professores açoitados pela moral hipócrita vigente fazem-se de cegos, levando o assunto para o interior dos lares sobre a responsabilidade dos pais. Quando o assunto é sexualidade, seja ela em qualquer circunstância, os professores se apegam a alguns conceitos moralistas que foram construídos ao longo dos anos, colocando a mesma como um monstro, algo mirabolante, segregando ainda mais a sociedade que por muito tempo

anda vagando diante das questões ligadas à sexualidade, onde sempre se criou “tabu”, não discutindo nada em relação ao corpo e aos comportamentos dos mesmos, literalmente silenciando-o ou, o que é muito pior, levantando uma discussão repressora moralista de cunho religioso onde sexo é pecado quando não usado para reprodução e sim para o prazer.

Ainda que o tema sexualidade seja cada vez mais debatido fora da escola (na mídia por exemplo), tal questão ainda é em geral discurso legitimado pelos professores. Estes frequentemente colocam a sexualidade no reino da vida privada, anunciando suas percepções e consequências socio-políticas e culturais ao compreendê-lo como problemática individual (Lopes, 2010, p. 125).

Lopes destaca que é preciso deixar de lado alguns conceitos que foram pré- estabelecidos de forma negativada, escondendo a sexualidade e intimidando cada vez mais os sujeitos, tornando-os “alheios” da sua própria sexualidade.

Por essa razão, muitas vezes trabalhar em sala de aula com temas como sexualidade provoca nos sujeitos (professor, aluno) certo receio. E sendo assim, é possível imaginar um silenciamento que resulta na não discussão desta temática.

Na escola, pela afirmação ou pelo silenciamento, nos espaços reconhecidos e públicos ou nos cantos escondidos e privados, é exercida uma pedagogia da sexualidade, legitimando determinadas identidades e práticas sexuais, reprimindo e marginalizando outras (Louro, 2000, p. 31).

CONCLUSÃO

Uma das características básicas do poder é agir sobre os corpos dos indivíduos e não acima deles, transformando seus comportamentos, produzindo novas atitudes e controlando sua vida social, o dispositivo cha-

mado “sexualidade” sempre quis um podercontrolador com uma de suas múltiplas origens na esfera religiosa moralista que caiu como uma luva para o poder do capitalismo do Estado produtivista. Um dos pontos estratégicos de partida para esta trama é a escola, é nela que os discursos são engendrados para servir ao moralismo conservador católico ou adventista e, conseqüentemente, capitalista, como também, é nela (a escola) onde podemos desconstruí-los, ensinando aos educandos um princípio de verdade no discurso da sexualidade.

Daí a importância de uma genealogia do poder que esquadrinhe as suas relações internas, para que possa servir de instrumento de luta, transformando e revolucionando a sociedade pela base, pois, segundo Foucault, não adianta apenas a destruição do aparelhado Estado se o poder encontra-se entranhado em todas as partes da sociedade.

Para o capitalismo, o homem é de extrema necessidade, daí ter como uma de suas características o poder disciplinar, que controla o homem através do próprio homem, pois o poder é um produtor de individualidade que torna o homem vigia do próprio homem (Panopticom de Bentham). Outro exemplo clássico é o surgimento do contramestre nas fábricas, tornando o “homem lobo do homem”.

A verdade, para Foucault, é uma produção do poder. Ela não existe sem ele, uma vez que cada sociedade tem a sua verdade produzida de maneira científica com fins econômicos e produtivos que circula de várias formas no seio da sociedade. Exemplo: dispositivo “sexualidade”, instituições de ensino, exército, meios de comunicações etc. que tem como objetivos dominar e disciplinar, ou seja, tornar o homem dócil e produtivo, e isto constitui um problema para o intelectual, que é “saber se é possível construir uma nova política da verdade”, que não consiste em mudar o que está na cabeça das pessoas e sim, em mudar “o regime político, econômico, institucional de produção da verdade”. Segundo o próprio Foucault, “o novo não está no que é dito, mais no acontecimento de sua volta” (Foucault, 1999, p. 26) e cabe aos educadores construir uma nova política da verdade sobre a sexualidade, de acordo com as demandas que se expressam em sua volta.

Para Nietzsche, a verdade e o conhecimento são uma qualidade de erro que tem a seu favor o fato de não poderem ser contestados cientificamente.

Origem do conhecimento – Durante enormes intervalos de tempo, o intelecto nada produziu senão erros: alguns deles se revelaram úteis e ajudaram a conservar a espécie: quem com eles deparou ou recebeu de herança, foi mais feliz na luta por si e por sua prole. Esses equivocados artigos de fé, que foram continuamente herdados, até se tornarem patrimônio fundamental da espécie humana, são os seguintes, por exemplo: que existem coisas duráveis, que existem coisas iguais, que existem coisas, matérias e corpos, que uma coisa é aquilo que parece; que nosso querer é livre, que o que é bom para mim também é bom em si. Somente muito depois surgiu os negadores e questionadores de tais preposições – somente muito depois apareceu a verdade, como a mais fraca forma de conhecimento. Parecia que não éramos capazes de viver com ela, que nosso organismo estava ajustado para o oposto dela; todas as suas funções mais elevadas, as percepções dos sentidos e todo o tipo de sensação trabalhavam com aqueles erros fundamentais, a muito incorporados (Nietzsche, 2001, p. 137).

Com isso, é necessário procurar na sua história a essência de sua origem para podermos refutar que só é possível se verificarmos a descontinuidade histórica, para vermos onde, pela primeira vez, foi aceso este fogo de cozimento do erro e quem sabe, apagá-lo a tempo.

A ação sobre o corpo, o adestramento do gesto, a regulação, a regulação do comportamento, a normatização do prazer, a interpretação do discurso, com o objetivo de separar, comparar, distribuir, avaliar, hierarquizar, tudo isso faz com que apareça pela primeira vez na história esta figura singular, individualizada – o homem- como produção do poder. Mas também, e ao mesmo tempo,

como objeto do saber. Duas técnicas disciplinares, que são técnicas de individualização, nasce um tipo de saber: as ciências humanas (Foucault, 1995, p. XX).

Fica claro, até aqui, que toda forma de adestramento de poder sobre os corpos vem de um saber que tem propósitos puramente econômicos e, assim, cabe a nós, educadores, quebrar este ciclo de saber do que chamamos de ciências humanas, uma vez que no Ocidente este saber é poder sobre os corpos, devemos buscar novos saberes, que afastados das ciências constituam a sobrevivência do homem em harmonia com os outros e a natureza, pois nem todos conhecimentos humanos está dentro do que chamamos de ciências.

Podemos com certeza recorreremos à sabedoria ancestral dos povos africanos pois nos brasileiros tivemos e temos uma imensa troca cultural, tanto com a África como com os indígenas americanos e por direito podemos nos apropriar desta sabedoria dita não científica. Esta intensa comunicação cultural nos torna especiais, para além do que somos, uma vez que não fechamos um campo, nem totalmente do lado católico, nem totalmente do lado do culto aos orixás africanos. Encontramos nosso próprio e apropriado caminho, o candomblé onde o corpo reina e reinam também as espiritualidades, onde sexo não é pecado e ser sensual é uma tarefa para o corpo que aprende a dançar, comer, cantar e rir dos outros e de si próprio, onde a maneira sexual de ser de cada um não determina sua função ou poder dentro de uma sociedade, onde comida é prazer e não pecado, diminuindo com certeza as anomalias causadas pela repressão sexual e preconceitos impostos por uma religião racista e sexista que nega o corpo e sua sensualidade, mas isso é uma outra história (Soares, 2017, p. 51).

Quem sabe assim então, retornando a conhecimentos ancestrais, libertemos nossos corpos da tutela de poder desenvolvido no Ocidente e possa-

mos viver tranquilos com nosso corpo, no prazer consciente e responsável da nossa sexualidade, sem que esta palavra não nos lembre um dispositivo de poder.

REFERÊNCIAS

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Tradução Roberto Machado. São Paulo: Graal, 1995.

FOUCAULT, Michel. **A Ordem do discurso**. Tradução Laura de Almeida Sampaio. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade I: a vontade de saber**. São Paulo: Graal, 2006.

LOURO, Guacira Lopes (org.). **O corpo educado: pedagogias da sexualidade**. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **A Gaia Ciência**. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

SOARES, Emanuel Luís Roque Soares. Um olhar de Nietzsche sobre o cristianismo. *In*: VASCONCELOS, José Gerardo; MUNIZ, Cellina Rodrigues; FRANCO, Roberto Kennedy Gomes (orgs.). **Nietzschianismos**. Fortaleza: edições UFC, 2008. (Coleção Diálogos Intempestivos, 50)

SOARES, Emanuel Luís Roque Soares. **Sexualidade, sensualidade e cultura ancestral**. Disponível em: <http://periodicos.uesb.br/index.php/odeere/article/viewFile/6568/6396>. Acesso em: 25 ago.2024.

ARTIGO 7

A SEXUALIDADE NO CURRÍCULO AFROBRASILEIRO

Emanoel Luís Roque Soares⁸

José Gerardo Vasconcelos⁹

⁸ É professor associado I, ensina de filosofia da educação e filosofia da ancestralidade da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, Centro de Formação de Professores, Amargosa-BA, também é professor permanente do mestrado profissional em História da África da UFRB. Participa dos seguintes grupos de pesquisa: NÚCLEO DE PESQUISA FILOSÓFICA: EDUCAÇÃO, EPISTEMOLOGIA E POLÍTICA além do NIHME/UFC e HCEL/UFBA. Tem a seguinte formação: Pós-doutor em Educação Universidade Federal da Paraíba/FACED (2012) Doutor em Educação (2008) Universidade Federal do Ceará/FACED. Mestre em Educação (2004) Universidade Federal da Bahia/FACED. Especialista em Estética, Semiótica, Cultura e Educação (2001): Universidade Federal da Bahia/FACED. Bacharel em Filosofia (1999): Universidade Católica do Salvador. Discuti os seguintes temas: filosofia da ancestralidade, filosofia da educação e formação do professor de filosofia, memória do negro no Brasil e religiões de matriz africana. Contatos: el-soares@uol.com.br e emares@ufrb.edu.br <http://lattes.cnpq.br/3011122221>

⁹ Professor Titular de Filosofia da Educação da Faculdade de Educação, da Universidade Federal do Ceará. Possui Licenciatura em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará (1988), Bacharelado em Filosofia Política pela Universidade Estadual do Ceará (1989), Especialização em Filosofia Política pela Universidade Estadual do Ceará (1990), Mestrado em Sociologia pela Universidade Federal do Ceará (1993), Doutorado em Sociologia pela Universidade Federal do Ceará (1997), Pós-Doutorado em Artes Cênicas, pela Escola de Teatro, da Universidade Federal da Bahia (2002), Pós-Doutorado em Educação pela Universidade Federal da Paraíba (2011 - 2012), Pós-Doutorado em História da Educação pelo Centro de Educação, da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (2015 - 2016).Tutor do PET Pedagogia da UFC (2010- 2015). É líder do Grupo de Pesquisa de História e Memória da Educação do CNPq - NHIME. Tem experiência na área de Educação, com ênfase em Filosofia da Educação, História da Educação e Antropologia da Educação, atuando principalmente nos seguintes temas: Filosofia da Educação Contemporânea (Nietzsche e Foucault) e História e Memória da Educação (Biografias de Educadores do século XX e XXI/ Narrativas de mulheres educadoras militantes no contexto do pós-1964) e Antropologia da Educação (disciplinamento do corpo, sexualidade, práticas de escrita na cadeia e cultura negra/capoeira). - ORCID - <http://orcid.org/0000-0003-0559-2642> (2006). In this way, our problem is how to adjust the curriculum to get rid of or reduce these ills? For this work we will walk the following way: First explain the paradigm of scientificity and how it does not account for the human sciences Kuhn (2016), Figueiredo (1995) and nor for curricula in postmodernity Doll Jr. (1997) Macedo (2000). To show why the Afrodescendant body should be educated from a curriculum where its culture appears Macedo (2000), Geertz (2013), Laraia (2004) and the culture of the other with which cohabits once culture is semiotic, (ethnologist) interprets and describes it by smoothing the various symbolic intentions contained in it. To seek to propose a curriculum based on Afrodescendant culture based on the ancestral mythology of Prandi (2001), Verger (1997) orixás in texts of lyrics of MPB songs that deal with sexuality.

RESUMO

A intenção deste texto é mostrar que, por muito tempo, o negro vindo da África escravizado e os afrodescendentes nascidos no Brasil e no mundo foram adestrados para uma normatização que tentou a todo custo condicioná-los à cultura do colonizador (concílio de Trento, 1546 a 1563), sem levar em consideração a sua própria cultura, posta a força, através do chicote e da repressão escravistas, amplamente apoiada com o auxílio moralista da igreja e, mais tarde, quando tem acesso a escola formal esta cultura vai ser imposta através de uma espécie de catequismo didático curricular que, sem dúvida, vai ser um dos vários desserviços a nossa tolerância, respeito e aceitação da diferença e que vem a gerar, até os dias atuais, atos de característica machista, sexista e preconceituosa, promovendo até doenças (Foucault, 2006). Desta maneira, nossa problemática é como adequar o currículo para nos livrarmos ou diminuirmos estas mazelas. Para tal empreitada, trilharemos o seguinte caminho: Primeiro explicar o paradigma da cientificidade e como ele não dá conta das ciências humanas (Kuhn, 2016; Figueiredo, 1995) e nem dos currículos na pós-modernidade (Doll Jr., 1997; Macedo, 2000). Mostrar por que o corpo afrodescendente deve ser educado, a partir de um currículo onde apareça a sua cultura (Macedo, 2000; Geertz, 2013; Laraia, 2004) e a cultura do outro com o qual se convive uma vez, que a cultura é semiótica e apresenta-se e significa-se de diversas facetas e, ainda, aquele que a estuda (o etnólogo) a interpreta e descreve alisando as diversas intenções simbólicas contidas na mesma. Procurar propor um currículo que tenha como base a cultura afrodescendente apoiada na mitologia ancestral dos orixás (Prandi, 2001; Verger, 1997) e em textos de letras de músicas da MPB que versam sobre sexualidade.

Palavras-chave: sexualidade, currículo, cultura, afrodescendente.

ABSTRACT

The intention of this text is to show for a long time the Negro from enslaved Africa and Afro-descendants born in Brazil and in the world, were trained for a normalization that tried at all costs to condition them to the culture of the colonizer (council of Trento 1546 to 1563) , without taking into account their own culture, strengthened through slavery whip and repression, widely supported with the moralistic help of the church and later when it has access to formal school this culture will be imposed through a kind of catechism a curricular model that will undoubtedly be one of several disservices to our tolerance, respect and acceptance of difference and which, until the present day, generates acts of macho, sexist and prejudiced characteristics, promoting even illnesses Foucault

Keywords: sexuality, curriculum, culture, Afrodescendant.

Durante muito tempo, os negros vindo da África escravizados e os afrodescendentes nascidos no Brasil e no mundo foram adestrados para uma normatização que tentou a todo custo condicioná-los à cultura do colonizador, sem levar em consideração a sua própria cultura. E estas normas foram inicialmente postas a força, através do chicote e da repressão escravistas, amplamente apoiados com o auxílio moralista da igreja e mais tarde, bem mais tarde, quando o negro tem acesso à escola formal (que a princípio no Brasil é de base puramente católica) vai ser imposta através de uma espécie de catequismo do didático curricular que, sem dúvida, vai ser um dos vários desserviços a nossa tolerância, respeito e aceitação da diferença e que vem a gerar até os dias atuais, atos de características machista, sexista e preconceituosa.

Pedagogização do sexo da criança: dupla afirmação, de que quase todas as crianças se dedicam ou são suscetíveis de se dedicar a uma atividade sexual; e de que tal atividade sexual, sendo indevida ao mesmo tempo “na-

tural” e “contra natureza”, traz consigo perigos físicos e morais, coletivos e individuais; as crianças são definidas como seres sexuais “liminares”, ao mesmo tempo aquém e já no sexo, sobre uma perigosa linha de demarcação; os pais, as famílias, os educadores, os médicos, e mais tarde, os psicólogos, todos devem se encarregar cotidianamente deste germe sexual precioso e arriscado, perigoso e em perigo; essa pedagogização se manifestou sobre tudo na guerra contra o onanismo, que durou quase dois séculos no ocidente (Foucault, 2006, p. 115).

Tais maneiras de educar também vão promover gratuitamente os atos de violência contra mulheres, homossexuais, negação do corpo, ou seja, a tudo e todas(as) que diferem da normatividade heterogênica e monogâmica católica onde a lascívia, o corpo e o sensual são postos de uma maneira frívola e insensata “embaixo de panos”, e que, de certa forma, vão reaparecer nos desvelar destes “panos”, nas notícias de jornais onde morrem violentamente (as) os amantes, as mulheres, os homossexuais e todos os outros que não se enquadram, com isso, também nos parece óbvio surgirem os doentes e as doenças da psique, uma vez que toda repressão do corpo nos salta à mente e se expõe socialmente através da violência consigo e com o outro, ligada diretamente à sexualidade que, para além desta intolerância social, é violentamente causadora de diversas mazelas, tais como: depressão, estupro, sequestro, posse do corpo do outro, suicídio e outras. Toda esta repressão ao corpo e a outras culturas diferentes do catolicismo vão começar, sistematizadamente falando, com as decisões do concílio de Trento.

Concílio é o mesmo que conselho e se trata de uma reunião de cunho religioso. Tecnicamente o Concílio de Trento foi o 13º concílio da Igreja Católica e era chamado de Concílio Ecumênico. Ocorreu entre os anos de 1546 a 1563. Convocado pelo Papa Paulo III, em 1546, reuniu-se no Tirol italiano, na cidade de Trento. Também

foi guiado por outros Papas, Júlio III, Paulo IV, Pio V, Gregório XIII e Sisto V, com a duração de 18 anos e concluindo seu trabalho somente em 1563. Foram realizadas 25 sessões plenárias, em três períodos diferentes (de 1545 a 1547; de 1551 a 1552; e de 1562 a 1563), quando todas essas sessões foram solenemente promulgadas em sessão pública (Silvestre, s/d.).

Para nós educadores do momento histórico atual, que alguns chamam de pós- moderno, a promoção da tolerância e a aceitação do outro diferente passa a ser uma obsessão, uma necessidade, de certa forma, de tornar nossas experiências vividas em significados e úteis para levarmos uma vida plena de qualidades com sentido ético, estético e educativo ao outro, ou seja, partimos de uma certeza de que o processo de tolerância só é viável perante a possibilidade de ser estendido a um coletivo e, somente assim, tornar-se capaz de promover reflexões de uns sobre os outros, capaz de gerar ações transformadoras promotoras da paz, respeito e tolerância necessárias para uma vida gregária, onde nós, educadores, através da prática educativa, transformamos nossos educandos e somos transformados, aprendendo com eles. Isto acontece se, e somente se, sairmos do lugar comum de apenas observador da natureza (o pesquisador passivo) para o interpretativo, posto de quem se propõe a não ser simplesmente um repetidor passivo (um professor) seguidor de currículos fechados normatizados e moralizados.

Tais incumbências educativas nos jogam a um constante pensamento de mudança, em que a necessidade de ser um pesquisador problematizador e crítico, um educador, nos desafia a propor alterações rigorosas e urgentes nos campos dos currículos, da didática, com base nas culturas múltiplas que contribuíram para a formação de uma nação afrodescendente, nos remete à pesquisa e a prática docente de maneira geral.

No que concerne aos currículos escolares, todos ou quase todos os estudiosos da área apontam para a cientificidade e preveem mudanças de paradigmas na pós- modernidade, esse paradigma é muito bem explici-

tado no ensaio de Kuhn (1996), onde há algumas passagens que, a meu ver, parecem interessantes, para destacar onde falhou esta cientificidade matematizada, ou melhor, onde el não deu conta do humano, do sensível, da semiologia cultural que cerca de maneiras múltiplas e diferentes a humanidade.

Pelos menos implicitamente, esses estudos históricos sugerem a possibilidade de uma nova imagem da ciência. Este ensaio visa delinear essa imagem, ao tornar explícitas algumas das implicações da nova historiografia (Kuhn, 1996, p. 22).

Como poderia o senhor Kuhn falar da história das ciências, se estes dois termos “história” e “ciências” fossem desconexos dos indivíduos, da política ou das condições materiais? Será que as ciências são de natureza inocentes e não intencionais, sendo assim, somente fruto da curiosidade desinteressada do homem? “Neste ensaio, “ciência normal” significa a pesquisa, firmemente baseada em uma ou mais realizações científicas passadas”. Quando fala da ciência normal, Thomas Kuhn fala também de “paradigmas” que para ele é uma espécie de consenso, ou seja, conjunto de regras, aceito por uma certa comunidade científica, onde estão inclusas lei, teoria, aplicação e instrumentação para a prática de uma “ciência normal”.

Para Kuhn, uma “revolução científica” ocorre com a mudança de paradigma de uma determinada comunidade científica. Exemplo: física de Newton, para a física de Einstein, e o período da revolução é o período de adaptação do novo “paradigma”, porém, antes deste período, acontecem, como diz Kuhn, “anomalias” no paradigma anterior e depois deste período (a revolução em si), onde os cientistas começam a juntar “quebra-cabeça”, ou seja, adaptar o novo “paradigma” à “ciência normal”, dando ênfase a que a aceitação de um novo paradigma é sempre mais fácil, da parte dos jovens estudantes ou dos iniciados na ciência em questão, e também, que o surgimento de novos “paradigmas” faz desaparecer ou suprimir antigas comunidades. Tudo isto, no âmbito das ciências, no mundo dos cientistas,

ao qual só interessa o objeto de seu estudo e mais nada, como se o resto não existisse.

Na tentativa de elucidarmos algumas passagens acima mencionadas, recorremos ao texto de Luís Cláudio Figueiredo (*Psicologia & Cientificidade: Para uma Política do Rigor*)¹⁰ na parte em que ele cita a obra de Isabelle Stengers (*La Volonté de Faire Science. A Propôs de la Psychanalyse*): “É evidente que um dos traços marcantes das atividades ditas científicas é que elas levam os humanos a trabalharem juntos” (Figueiredo, 1995, p. 7). E mais adiante “o caráter social das atividades científicas não é novidade para muitos filósofos da ciência contemporânea, embora ainda seja comum pensarmos o cientista como um indivíduo isolado diante de seu objeto” (Figueiredo, 1995, p. 7).

Porém, Khun diz que cada cientista pertence a uma comunidade, faz parte de um grupo ao qual é solidário e que só assim adquire seus “instrumentos”, “conceitos” ou seja, “paradigmas” capazes de permitir seu trabalho científico, o que para ele vai diferir o fazer ciência de outros fazeres, podendo estas regras mudar de comunidade para comunidade de época, durante suas histórias, entretanto, diz Isabelle Stengers: “É vão procurar uma definição geral, não contextual, da diferença entre ciência e não ciência” (Figueiredo, 1995, p. 11). E ainda: “A atividade científica é assim para mim, uma atividade essencialmente coletiva que produz, indissociavelmente, suas próprias normas e seus enunciados, problemas ou instrumentos” (Figueiredo, 1995, p. 14). Desta maneira, para ela, os cientistas se unem por “interesse”, quer teóricos, quer práticos, ou seja, só existe comunidade científica quando existe uma “rede de interesses” que proporciona a discussão de problemas “interessantes”. E estes “interesses” não são puros e se articulam com outros “interesses” científicos, ou não, estabelecendo uma “relação de força”, podendo estes interesses ser fortes ou fracos, mas não falsos ou verdadeiros.

Como podemos ver, a tese de Isabelle Stengers é muito mais humana e convincente, trazendo o cientista para o mundo comum dos homens mortais e materiais, que sempre se organizam em sociedades, segundo seus

10 Publicado no Jornal do Conselho Federal de Psicologia (Ano X, nº 38, maio/95).

“interesses”, ou seja, o homem se relaciona com o outro, devido a algo do outro que ele quer. Mais adiante, diz: “Definir um conceito científico, como tendo sempre uma dupla face. Uma voltada para os fenômenos, cujo exame ele organiza e uma voltada para os cientistas” (Figueiredo, 1995, p. 9), assim ela afasta a crença sujeito-objeto, não mediada socialmente, e faz do cientista um ser social e sociável e não um semideus.

No ensaio *As Revoluções como mudança de concepção de mundo*, Kuhn mostra como uma nova descoberta, ou seja, uma mudança de “paradigma” faz com que haja mudança na maneira de pensar do cientista porém, da maneira como ele expressa. Isto muda somente o mundo individual do cientista e não a sociedade em sua volta. Contudo, mais uma vez, vamos mostrar aqui que, em alguns casos, as ciências mudam o mundo para todos, pois os resultados das descobertas são postos em prática, sem prévia consulta da sociedade e sem importar-se no benefício, o malefício da mesma, e sim, no lucro, poder, status etc.

Vejamos que o advento da energia atômica, que faz parte da física de Einstein, foi utilizado belicamente contra o próprio homem e, neste ponto, eu concordo com Kuhn, quando ele diz: o meu mundo depois da bomba não é mais o mesmo. Desta forma o ensaio de Thomas S. Kuhn serve muito bem para mostrar como pensa um homem das Ciências ditas naturais, porém, é uma pena que a filosofia empregada por este cientista é um tanto superficial no que toca ao homem e suas relações com o outro, como um existente e humano, pois, como já foi dito, no decorrer desta crítica, o cientista é tratado como se fosse um ser à parte, com características de Deus, no entanto, a realidade é outra e as “revoluções” acontecem a todo momento dentro e fora das comunidades científicas, logo, estas fazem parte da natureza humana, independente da ciência ou do orgulho de conhecer dos cientistas. Toda revolução é um jogo, uma substituição de um poder por outro, sendo esta substituição não uma questão de verdade ou falsidade e sim, de força, de “interesses”. Sabemos que na modernidade as ciências descendentes da mistura de ideias empiristas de Isaac Newton com o racionalismo de Descartes de certo modo chegaram até nós através das longínquas ideias de Copérnico e Galileu, estendendo-se até Einstein

e Bohr, que dominam metodologicamente as ciências sociais e a educação matematizando os currículos e especializando as práticas, embora deem conta do capitalismo, da indústria e comércio, mas não dão conta do humano, do cultural.

Nos anos intermináveis, a América começou a desencantar com a racionalidade técnica e visão de ciências exposta por ela – a perícia técnica não ganhou a guerra contra o comunismo (ele entrou em colapso por sua própria inépcia) a fome ou drogas. A racionalidade técnica também é incapaz de equilibrar o orçamento federal, manter uma inflação baixa ou conserva a nossa liderança como a primeira nação do mundo (Doll Jr., 1997, p. 18).

Para Doll Jr. esta mudança de paradigmas inaugurada na pós-modernidade conduz um novo tempo para os currículos em uma perspectiva de abandonar o caminho reto, matematizado, especializado e fechado para um currículo cheio de possibilidades e aberto “o sistema de ordenação linear, sequencial, facilmente quantificável que domina a educação, atualmente – que se centra em inícios claros e fins definidos – pode dar lugar a um sistema ou rede mais complexo, pluralista e imprevisível” (Doll Jr., 1997, p. 18). Significa dizer que a mudança dos currículos requer múltiplos tipos de atenções, que vão desde a atitude do professor, da escolha dos conteúdos, dos métodos, da pesquisa, da cultura do educando e até a participação direta dos mesmos na seleção dos temas e na condução das aulas. Em suma, sair do previsível para o caos. Nesta perspectiva, diz Roberto Sidnei Macedo:

Avalio, hoje que o currículo acadêmico é uma instituição em crise. Se de um lado vejo a necessidade de desconstrução dos cânones curriculares e a construção de estruturas curriculares como sinais positivos de novos tempos, por outro lado faz-se necessário dizer que o currículo não deve transformar-se apenas por pressões externas e/ou

sustos provocados pela necessidade de adequar-se. Enquanto uma totalidade em constante “estado de fluxo” Sarup (1986), construindo, reconstruindo significado e ressignificado pelos atores pedagógicos a ele implicado e a instituições nele interessadas, o currículo se caracteriza concretamente com uma edificação de sujeitos, com suas intenções, sentidos e poderes. Sujeitos que trazem, com suas ações e interpretações, um ethos de classe, de gênero, de etérea, de religiosidade, e do que é a própria vida do homem (Macedo, 2000, p. 258).

Mas, por que o corpo afrodescendente deve ser educado a partir de um currículo onde apareça a sua cultura e a cultura do outro com o qual se convive? A resposta é porque a cultura é semiótica, apresenta-se e significa-se de diversas facetas e ainda aquele que a estuda (o etnólogo) a interpreta e descreve analisando as diversas intenções simbólicas contidas na mesma.

Desse modo, tanto a terçitude do elemento cultural como a do pesquisador e o etnólogo são diversos e tal diversidade é o motor gerador da tolerância. O primeiro é que a ancestralidade do africano, enquanto matriz, depende do corpo, não tem uma razão pragmática e linear como no ocidente.

Depois, porque enquanto resistência, fê e maneira de ser ancestral é também um lugar da memória quando dramatiza, encena e repete ritualisticamente suas cerimônias, seus mitos, os conta e canta dramaturgicamente coisas do seu dia a dia, como se temesse não esquecer o cotidiano.

Está sempre aberto para a cultura alheia o africano, aceita o outro, abre-se para outro e recolhe o que é da cultura do outro para si, também sempre está determinado a emprestar seu próprio corpo ao outro seu ancestral (transe) ou receber este no seu corpo de maneira que sempre tolera o outro, mesmo que este seja extremamente diferente de si próprio, promovendo um encontro de culturas não excludente como é o ocidental.

Para o africano, não existe, como na cultura ocidental, uma procura

incansável e extremada verdade. A verdade, para o africano e o afrodescendente, é oculta, é segredo velado no encantamento, depende de uma visão mítica que antevê.

E, além disso, para os pertencentes a uma cultura afrobrasileira, que tem em si um entendimento de mundo centrado na ancestralidade, o olhar e o ver são tão importantes como não ver, não existe uma obsessão em ver para crer como na cultura ocidental, além de não existir separação dos mundos material, visível por nossos olhos, e mundo espiritual e invisível, em um mesmo mundo estamos todos juntos vivos mortos (eguns).

O corpo afrodescendente é estético ao extremo, pois se mostra, presentifica-se através da dança, do toque dos tambores da música mítica que chama um ao encontro do outro para que juntos em um só transformem-se em justo, belo e tolerante. Odara, o belo, o bem supremo, Exu Odara, o que vem para esclarecer e elucidar a comunicação, a harmonia que aceita a diferença.

O Homem precisa tanto de tais fontes simbólicas de iluminação para encontrar seus apoios no mundo porque a qualidade não simbólica constitucionalmente gravada em seu corpo lança uma luz muito difusa. Os padrões de animais inferiores, pelo menos numa grande extensão lhes são dados como sua estrutura física; fontes genéticas de informação ordenam suas ações com margens muito mais estreitas de variação, tanto mais estreitas e mais completas quanto mais inferior o animal. Quanto ao homem, o que lhe é dado de forma inata são capacidades de respostas extremamente gerais, as quais embora tornem possível uma maior plasticidade, complexidade e, nas poucas ocasiões em que tudo trabalha como deve uma efetividade de comportamento, deixam-no muito menos regulado com precisão. Esse é assim o segundo aspecto do nosso argumento. Não dirigido por padrões culturais – sistemas organizados de símbolos e significantes – o comportamento do homem seria virtualmente ingovernável, um simples caos de atos sem sentidos e de explosões

emocionais, e sua experiência não teria qualquer forma. A cultura, a totalidade acumulada de tais padrões, não é apenas um ornamento da existência humana, mais uma condição essencial para ela – a principal base (Geertz, 2013, p. 33).

As identidades, subjetividades humanas, que são conteúdos ancestrais, estão contidas nas músicas, no toque dos instrumentos, nos mitos, nas danças e encenações. Elas produzem e reproduzem de forma fluida, simbólica e tolerante a diversidade, dando uma conotação estética em que o belo e justo estão juntos, o que para o povo afrodescendente é o Odara, uma vez que todas estas formas diversas são de imenso potencial educador, quer seja de uma forma popular, erudita ou religiosa, atuando de maneira implícita ou explícita, pois estão inseridas na cultura. E assim um currículo que não leve em conta a cultura dos educandos é capaz de não ser eficaz no processo educativo e, além disso, pode produzir nos educandos anomalias patológicas.

Outro argumento a favor de um ensino que vise à cultura como sua pedra de toque é o da diferença do modo de ver e viver no mundo, da multiplicidade cultural que não torna ninguém melhor ou pior que o outro e que, se bem compreendida, nos deixaria livres dos preconceitos que não fazem nem um sentido, quando entendemos que somos muitos e diferentes, sem sermos melhores ou piores que os outros e, sim, somos seres moldados pela nossa cultura da qual fazemos parte. De maneira que a mesma determina tanto a nossa postura corporal, nossa conduta social, bem como a maneira como vemos o mundo e os outros.

[...] Entre algumas tribos das planícies norte-americanas, o homossexual era visto como um ser dotado de propriedades mágicas, capaz de servir de mediador entre o mundo social e o mundo sobre natural, e por tanto respeitado. Em outro exemplo de atitude diferente de comportamento desviante encontramos alguns povos da antiguidade, onde a prostituição não constituía um fato anômalo: jo-

vens da Lícia praticavam relações sexuais em troca de moedas de ouro, a fim de acumular um dote para o casamento (Laraia, 2004, p. 68).

A metodologia usada nesta proposta de pesquisa para mudança do currículo consiste em três etapas: a primeira é uma vasta revisão bibliográfica da mitologia dos orixás para escolha dos mitos a serem trabalhados com os educandos, pesquisa de letras de músicas da MPB, além de todas as expressões culturais que versam ou mostrem a sexualidade, sensualidade e expressões corporais ancestrais e, na segunda etapa, entrevistas abertas com indivíduos da umbanda e do candomblé. Inicialmente, dois de cada seguimento, sobre o assunto sexo e sensualidade no mundo dos orixás. Nestas entrevistas seremos fenomenológicos radicalmente no sentido husserliano da redução fenomenológica, pois, aí e somente aí no encontro entre pesquisador e elementos da pesquisa, cara a cara, momento onde as verdades podem emergir, quem sabe poderemos compreender a complexidade das diferenças, não queremos apenas mostrar estas diferenças e sim entendê-las, e no nosso entender somente uma postura radicalmente fenomenológica poderá vir a dar conta desta tarefa:

Esta radicalidade de pensamento exige uma mudança, também, radical de comportamento;

1- É necessário que estejamos livres de conceitos prévios sobre o nosso objeto de estudo, e caso já tenhamos algumas informações sobre ele devemos mantê-las em suspenso na mente, isto é, não levá-las em consideração aprioristicamente. De certo modo, no começo da pesquisa, devemos fechar nossos ouvidos para a tradição, o que não é desprezá-la mas, é pô-la de lado e esperar que a coisa se mostre.

2- Mudar nosso olhar em torno da coisa para que ela penetre em nossa consciência, na sua totalidade como ela é, com as suas mais diversas facetas e possibilidades. Neste caso, a nossa visada deve ser com maior número de di-

mensões e de olhares possíveis, sempre mudando (manter-nos em movimento, entorno da coisa, abandonando a antiga postura estática entre o sujeito e o objeto) para não nos acostumarmos só com um ângulo.

3- Sujeito e objeto devem aproximar-se de maneira que se torne só um, sem distanciamento, nem neutralidade, pois assim o que o ser é vai se tornar consciência de. O sujeito do conhecimento deve participar amplamente da pesquisa sem distanciamento.

4- Deve o sujeito do conhecimento, sempre, interrogar e suspeitar a consciência empírica, psicológica e existencial, para que possa atingir um conhecimento natural das coisas mesmas, dos fatos, das idéias e dos afetos.

5- Desta forma, aberto de maneira consciente, receptivo e sem juízos prévios, num estado de diálogo com o seu objeto de pesquisa e este vai mostrar-se, vai materializar-se na consciência do observador como fenômeno do verbo grego *phanómenon*, que significa aquilo que aparece que se mostra à luz, que brilha.

6- A experiência prévia do pesquisador e os ecos da tradição vão fazer parte de um momento pré-reflexivo que se dará após a coleta de dados, no momento da análise e tratamento dos mesmos, ou seja, é um momento rico de uma segunda reflexão, *aposteriori*, entre a coisa mesma e o que eu sabia, previamente, sobre a coisa.

Se olharmos atentamente, poderemos notar que a fenomenologia é uma espécie de comunicação da realidade à nossa consciência, uma maneira de conversarmos com nosso problema de pesquisa de inquiri-lo, de dialogar com ele para compreendê-lo, interpretá-lo, faz-se necessário um interrogar constante de rigor filosófico para que o fenômeno venha a mostrar-se (Soares, 2016, p. 32).

E como terceira etapa, a análise conjuntamente com os educandos em sala de aula dos achados desta pesquisa. Esta parte é muito importante, uma vez que não devemos apresentar resultados aos educandos, embora tenhamos nosso estudo, pesquisa e análise previa da temática, uma vez que

ela foi alvo de muita invisibilidade, devido ao preconceito epistemológico nos meios pedagógicos e, conseqüentemente, acadêmicos. Devemos, sim, deixar que os próprios cheguem às suas conclusões ao observarem e analisarem o material exposto pelo educador, para em seguida confrontarmos ou acrescentarmos com os nossos estudos.

Dessa maneira, em busca de um currículo aberto e voltado para a cultura, escolhemos e aceitamos sugestões por parte dos educandos de nossos textos guias ou pontos de partida para nossas reflexões. O primeiro é da autora Silvia Campos e vem da obra *Antologia do Negro Brasileiro* do autor Edison Carneiro, para o qual o negro, sua cultura, religiosidade, trabalho e arte invadem toda vida social, econômica e religiosa do país e estão presentes em quase todas as manifestações populares, indo refletir diretamente na maneira de ser, agir e pensar do brasileiro que a partir destas influências dilatou e multiplicou sua complexidade cultural.

OS OLHOS DA MUCAMA (Silvia Campos)

Este bárbaro caso, acontecido em um engenho do Recôncavo, cerca de Santo Amaro, é típico da ferocidade dos senhores de escravos, na Bahia. Curioso, o seguinte. Já ouvi isso como desenrolado em três estados da republica, muito apartados entre si, com alguma diferenciação nos pormenores: e sempre os seus narradores a descerem a minúcias, citando nomes de lugares e de pessoas, no intuito de autenticarem a veracidade da sua história.

(...) Achavam-se à mesa de jantar o senhor de engenho e sua esposa, copeirando-os uma mulatinha de olhos tentadores, recentemente adquirida por aquele. O homem, sem nenhum propósito incontestável, disse a consorte:

Que rapariga de olhos bonitos!

A mulher que era ciumenta até a raiz dos cabelos, segundo a consagrada chapa, objetou-lhe simplesmente, para morrer de despeito:

Achas?

No dia seguinte, à hora do almoço, não apareceu a jovem escrava que, para sua infelicidade, nascera com um par

de olhos capazes de alvoroçarem um coração de pedra, vindo outra mucama servi a mesa. Prestes a se levantarem, trouxeram lá de dentro uma salva de prata, coberta por alvíssima toalha, dizendo a moça ao marido:

É um presente para ti.

O homem ergueu a toalha. Estava um vaso coberto. Destampou-o, não podendo conter o gesto de horror. É que vira no fundo da vasilha dois glóbulos oculares, aderindo a frangalhos sangrentos. E antes que pedisse explicação daquilo, tornou-lhe a esposa:

São os olhos de Fulana. Achaste-os ontem tão bonitos que quis te presentear com eles.

Fizera-os arrancar a ponta de faca. (tradições baianas) (Carneiro, 2005, p. 123).

Esse texto trata, primeiramente, da escravidão, maneira com que o senhor tinha a posse do corpo negro com se esse fosse um objeto, podendo ser admirado e possuído ou desprezado e mutilado. Nos mostra, também, o caminho de uma miscigenação forçada através da relação entre o senhor e a escrava, e ainda o que é mais cruel é o desprezo de uma mulher pela outra que está na situação subalterna da escravidão.

Do ponto de vista estético, o texto apresenta-nos o olhar como sedutor, a entrada do corpo ou espelho da alma. É ele, o olhar, o objeto da lascívia e da crueldade, o corpo da escrava fala através do olhar, o olhar da negra é o objeto da adoração por parte do senhor de escravos, também é o objeto da inveja e raiva perversa da senhora ciumenta que o cala de maneira grotesca. Desta forma, o corpo é negado e afirmado através do olhar; é ele causa e causador; é ele o corpo negro que fala e é calado, consequentemente, de maneira destacada, carregada de frieza e perversidade.

É através do olhar que as relações se estabelecem, é onde começa o contato formal entre humanos, não é à toa que obrigar alguém a baixar o olhar é submetê-lo a não expressar-se. Os escravos eram obrigados a baixar os olhos perante o senhor em sinal de submissão, no castigo, na desaprovação um olhar basta, na lascívia e na sedução um olhar diz tudo.

Ele expressa o poder e desejo, e reprimi-lo é mostra de poder sobre o outro.

No renascimento, surge o filósofo Giordano Bruno (*apud* Novais, 1988) que vai revisitar o olhar de duas formas: a primeira, partindo do intelecto, lado racional, e, a segunda, do coração, por parte das paixões, na sua obra *Heróicos Furores*, dedicada aos olhos, que vai ser combatida com o fogo da inquisição.

Para ele, a palavra visão tem dois significados, pelo intelecto ou pelo olho, ato de ver ou ação de ver e, baseado neste ponto de vista, para satisfazer olhos e coração, razão e paixão somente é possível através do desejo, que é a potência da alma que transforma ação do querer em ver, movimentando e motivando o intelecto. Assim, para Bruno, é o querer conhecer, querer ver que excita a visão (Soares, 2016, p. 103).

Dessa maneira, a porta da sensualidade e sexualidade são os olhos, está no olhar a vontade de querer ter, de possuir o outro, e é essa vontade que tem que ser educada, uma vez que o outro é uma pessoa igual a mim e não pode ser minha posse, como é tratada a escrava. Além do mais, o desejo que porventura possamos sentir em ver o outro tem que pedir consentimento do mesmo, tem que ser desejos mútuos para que haja troca de prazer e não uma posse, lembrando sempre que a posse é o elemento central do machismo, do feminicídio, do estupro, da homofobia, entre outras formas de tentativas de posse sobre o corpo alheio. Uma coisa fica bem clara, que a posse passa muito longe do que chamamos de amor e que a mesma vem sempre acompanhada de violência e desrespeito ao corpo do outro.

Vejamos outra maneira de abordagem que versa sobre o olhar na música do poeta e intérprete Germano Meneghel do bloco afro Olodum, que foi fundado em 1979 no Maciel, Pelourinho, Salvador, Bahia, e que mais tarde vai se tornar uma organização não governamental que tem como objetivos principais a luta contra a discriminação racial, a recuperação da autoestima do povo afrodescendente, além de buscar inserir elementos mar-

ginais no mundo do trabalho e, também, seu acesso a outros direitos civis, buscando sempre atender os seres humanos que vivem no Centro Histórico de Salvador excluídos, e conseqüentemente à margem da sociedade.

DEM MEU AMOR - Germano Meneghel (Olodum)

Quando eu te vejo, paro logo em teu olhar
O meu desejo é que eu possa te beijar
Sentir seu corpo, me abrigar em seu calor
Pois o que eu quero é ganhar o seu amor

E fico assim querendo o seu prazer
Eu não resisto um minuto sem te ver
Sua presença alegre meu coração
Foi pra você que eu fiz essa canção

Vem, meu amor, me tirar da solidão
Vem, meu amor, me tirar da solidão
Vem para o Olodum, vem dançar no Pelô
Vem, meu amor, chega pra cá, me dar a mão

Vem, meu amor, me tirar da solidão
Vem, meu amor, me tirar da solidão
Vem para o Olodum, vem dançar no Pelô
Vem, meu amor, chega pra cá, me dar a mão

E fico assim o tempo todo a te esperar
Até que um dia você possa se tocar

E vir correndo me tirar da solidão

E só assim conquistarei seu coração (Rodrigues, 2005, p. 356).

Poeticamente, o olhar descrito na melodia é o olhar de “quando eu te vejo”, quer dizer: é olho no olho, é verificação de desejos, é busca de consentimento no outro, significa dizer que, quando eu te desejo, tenho que esperar até ver no seu olhar que você também me deseja. É um jogo da sedução que tem a saudade dos amantes de não resistir a “um minuto sem te ver”, de trocas mútuas em que sua presença me deixa alegre, eu também te alegro fazendo música para você.

O olhar cantado por Germano é aquele olhar que possibilita o amor, é o olhar corpóreo presentificado no corpo que luta por uma conquista do outro, para ficarem juntos, fora da solidão, mexendo seus corpos afrodescendentes juntos, uma vez que o corpo afro é o corpo que dança ao som afroinclusivo dos tambores do Olodum, “vem para o Olodum vem dançar

no Pelô” e é também um olhar solidário que estende a mão para o outro.

E por fim, é um olhar calmo e esperançoso, que aguarda sua vez, que aguarda o consentimento do outro, “e fico assim o tempo todo a te esperar”, e aí quem sabe um dia o outro percebe e retribua, “você possa se tocar”, pois esse olhar acredita que só assim é o encontro com o corpo do outro de maneira amorosa, com uma afetiva espera que se desdobra através do esforço romântico da conquista do corpo, usando como porta de entrada o olhar e desdobrando-se na música e na dança .

Na terceira abordagem recorreremos ao mito, uma vez que a mitologia é a raiz da cultura de um povo. O mito é a única verdade inquestionável da origem antropológica de qualquer civilização, não existindo cultura sem uma origem mitológica, uma vez que toda e qualquer filosofia deriva da mitologia e da religião de um povo e que tem como principais características, conforme Eliade:

1) Constitui a história dos atos dos entes sobrenaturais; 2) que esta história é considerada absolutamente verdadeira (porque se refere a realidades) e sagrada (porque é obra dos entes sobrenaturais); 3) que o mito se refere sempre a uma “criação”, contando com algo que veio a existência, ou como um padrão de comportamento, uma instituição uma maneira de trabalhar foram estabelecidos; essa razão pela qual os mitos constitui os paradigmas de todos os atos humanos significativos; 4) que, conhecendo o mito, conhece-se a “origem” das coisas, chegando-se, conseqüentemente, a dominá-las e manipulá-las à vontade; não se trata de um conhecimento “exterior”, “abstrato”, mais de um conhecimento que é “vivido” ritualmente, seja narrando cerimonialmente o mito, seja efetuando o ritual no qual ele serve de justificação; 5) que de uma maneira ou de outra, “vive-se” o mito, no sentido de que se é impregnado pelo poder sagrado e exaltante dos eventos rememorados ou reatualizados (Eliade, 1994, p. 22).

Desse modo, um currículo que pretende ensinar ou aprender algo a um povo a partir da cultura do mesmo tem que reportar-se aos mitos destes povos. O mito escolhido é do pesquisador Reginaldo Prandi, da obra *Mitologia dos Orixás*, que trata do nascimento de um orixá conhecido como Logum Edé filho e Oxum, deusa da beleza e sensualidade, e Erinlé, uma qualidade de Oxossi, o deus da fartura, o caçador.

Logum Edé nasce de Oxum e Erinlé
Um dia Oxum Ipondá conhece o caçador Erinlé e se apaixonou perdidamente.
Mais Erinlé não quis saber de Oxum. Oxum não desistiu e procurou um babalaô.
Ele disse que Erinlé só se sentia atraído pelas mulheres da floresta, nunca pelas do rio. Oxum pagou ao babalaô e arquitetou um plano: embebeu seu corpo em mel e rolou pelo chão da mata. Agora sim, disfarçada em mulher da mata, procurou de novo seu amor.
Erinlé se apaixonou por ele no momento em que a viu. Um dia esquecendo-se das palavras do adivinho, Ipondá convidou Erinlé para um banho de rio. mas águas lavaram o mel do seu corpo e as folhas do disfarce se desprenderam.
Erinlé percebeu imediatamente como tinha sido enganado. e abandonou Oxum para sempre.
Foi-se embora sem olhar para trás.
Oxum estava grávida; deu a luz a Logum Edé. Logum Edé é metade Oxum, a metade rio, e é metade Erinlé, a metade mato.
Suas metades nunca podem se encontrar e ele habita num tempo o rio e outro tempo habita o mato.
Com o ofã, arco e flecha que herdou do pai ele caça. No abebé espelho que recebeu da mãe, ele se mira (Prandi, 2001, p. 136).

No mito, podemos ver que Oxum, para seduzir Oxossi, pelo qual se apaixonou, contrata um adivinho (Babalaô) e pede ao mesmo para criar um encanto, pois o caçador nem havia prestado atenção nela. Todo o ritual do feitiço envolve o corpo, que é lambuzado no mel e rola pelas folhas no chão, criando um disfarce para seduzir. Ao perceber-se enganado, Oxossi vai embora sem olhar para trás. Duas coisas são muito importantes durante a relação: primeiro, a conquista é através do feitiço, da aparência do corpo, um encantamento sem força ou posse do corpo do outro com violência; e segundo, é no final da relação, também não tem violência, só separação sem brigas, sem cobrança sem posse.

E por fim, talvez o que seja de característica mais importante neste mito é a figura do filho gerado pela união de Oxum e Oxossi, Logum Edé, que tem as duas metades em si, porém não podem se encontrar, proporcionando ao Orixá ora ser homem, ora ser mulher, como dizem os filhos e filhas de santo “metá metá”, ou seja, existe um, dois em um, uma qualidade de se travestir em quem quiser e como lhe for conveniente, característica essa bem descrita na música de Gilberto Gil, em que estas condições são mostradas, ternura, doçura, riqueza e beleza de Oxum que lhes deu o abebé (espelho), no qual o orixá expressa toda sua vaidade, admirando a perfeição do seu corpo, e também a paciência, astúcia de quem caça e pesca, herança do pai. A música também mostra o comportamento de quem é fruto de um amor, um encantamento, uma paixão sem lutas, sem violência, sem mortes, sem pecado, sem culpa, ou ocultamento e negação do corpo.

*Logunedé Gilberto Gil É de Logunedé a doçura
Filho de Oxum, Logunedé
Mimo de Oxum, Logunedé - edé, edéTanta ternura
É de Logunedé a riqueza Filho de Oxum, Logunedé
Mimo de Oxum, Logunedé - edé, edéTanta beleza
Logunedé é demais Sabido, puxou aos paisAstúcia de caçador Pa-
ciência de pescador Logunedé é demais Logunedé é depois
Que Oxossi encontra a mulherQue a mulher decide ser*

*A mãe de todo prazer Logunedé é depois
É pra Logunedé a carícia Filho de Oxum, Logunedé
Mimo de Oxum, Logunedé - edé, edéÉ delícia¹¹.*

CONCLUSÃO

Qualquer tipo de estudo e educação referentes a seres humanos fica muito mais fácil quando partimos da sua própria cultura. Catequizar ou enquadrar pessoa em uma cultura diferente da sua, via força física ou imposição psicológica, é muito difícil e pode trazer com consequência patologias e violência.

O educador tem que ser pesquisador, capaz de trazer novidades para sala de aula, estando aberto e atento para as necessidades de seus educandos e para as exigências e desafios do momento atual em que vivem.

O currículo tem que ser aberto, onde educandos e educadores aprendem uns com os outros e complementam-se, pois o currículo fechado e matematizado não dá conta da realidade humana, das questões sociais, e consequentemente causam mais problemas que soluções.

E por fim respeito e tolerância às diferenças é a pedra de toque quando se fala de algo humano, onde sexo está obviamente incluído.

REFERÊNCIAS

CARNEIRO, Edison. **Antologia do Negro Brasileiro**. Rio de Janeiro: Editora Agir, 2005.

DOLL Jr., William E. **Currículo: uma perspectiva pós-moderna**. Porto Alegre: Editora Artes Médicas, 1997.

ELIADE, Mircea. Mito e Realidade. Tradução Pola Civelli. 4. ed. São

11 Disponível em: <https://www.cifraclub.com.br/gilberto-gil/556782/letra/> Acesso em: 09 set. 2018.

Paulo: Perspectiva, 1994.

FIGUEIREDO, Luís Cláudio. Psicologia & Cientificidade: Para uma Política do Rigor. **Jornal do Conselho Federal de Psicologia**, ano X, n. 38, maio/1995.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade I: a vontade de saber**. São Paulo: Graal, 2006.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Editora LTC, 2013.

LARAIA, Roque de Barros. **Cultura: um conceito antropológico**. 17. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

MACEDO, Roberto Sidinei. **A etnopesquisa crítica e multirreferencial nas ciências humanas e na educação**. Salvador: EDUFBA, 2000.

KUHN, Thomas S. **A Estrutura das Revoluções Científicas**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1996. (Coleção Debates)

SILVESTRE, Armando Araújo. **Concílio de Trento**. Disponível em: <https://www.infoescola.com/historia/conilio-de-trento/> Acesso em: 25 ago. 2024.

RODRIGUES, João Jorge; MENDES, Nelson. **Olodum Carnaval, Cultura, Negritude**. Brasília: Fundação Palmares, 2005.

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

SOARES, Emanuel Luís Roque. **As vintes faces de Exu na filosofia afro-descendente da educação**. Cruz das Almas: EDUFRB, 2016. (Coleção UNIAFRO)

ARTIGO 8

O CORPO NA FILOSOFIA AFRODESCENDENTE: IMPLICAÇÕES POSSÍVEIS PARA UM NOVO CURRÍCULO ESCOLAR

Emanuel Luís Roque Soares¹²

José Gerardo Vasconcelos¹³

12 É professor associado I, ensina de filosofia da educação e filosofia da ancestralidade da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, Centro de Formação de Professores, Amargoso-BA, também é professor permanente do mestrado profissional em História da África da UFRB. Participa dos seguintes grupos de pesquisa: NÚCLEO DE PESQUISA FILOSÓFICA: EDUCAÇÃO, EPIS-TEMOLOGIA E POLÍTICA além do NIHME/UFC e HCEL/UFBA. Tem a seguinte formação: Pós-doutor em Educação Universidade Federal da Paraíba/FACED (2012) Doutor em Educação (2008) Universidade Federal do Ceará/FACED. Mestre em Educação (2004) Universidade Federal da Bahia/FACED. Especialista em Estética, Semiótica, Cultura e Educação (2001): Universidade Federal da Bahia/FACED. Bacharel em Filosofia (1999):

13 Universidade Católica do Salvador. Discuti os seguintes temas: filosofia da ancestralidade, filosofia da educação e formação do professor de filosofia, memória do negro no Brasil e religiões de matriz africana. Contatos: el-soares@uol.com.br e emares@ufrb.edu.br <http://lattes.cnpq.br/3011122221>

Professor Titular de Filosofia da Educação da Faculdade de Educação, da Universidade Federal do Ceará. Possui Licenciatura em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará (1988), Bacharelado em Filosofia Política pela Universidade Estadual do Ceará (1989), Especialização em Filosofia Política pela Universidade Estadual do Ceará (1990), Mestrado em Sociologia pela Universidade Federal do Ceará (1993), Doutorado em Sociologia pela Universidade Federal do Ceará (1997), Pós-Doutorado em Artes Cênicas, pela Escola de Teatro, da Universidade Federal da Bahia (2002), Pós-Doutorado em Educação pela Universidade Federal da Paraíba (2011 - 2012), Pós-Doutorado em História da Educação pelo Centro de Educação, da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (2015 - 2016). Tutor do PET Pedagogia da UFC (2010-2015). É líder do Grupo de Pesquisa de História e Memória da Educação do CNPq - NHIME. Tem experiência na área de Educação, com ênfase em Filosofia da Educação, História da Educação e Antropologia da Educação, atuando principalmente nos seguintes temas: Filosofia da Educação Contemporânea (Nietzsche e Foucault) e História e Memória da Educação (Biografias de Educadores do século XX e XXI/ Narrativas de mulheres educadoras militantes no contexto do pós-1964) e Antropologia da Educação (disciplinamento do corpo, sexualidade, práticas de escrita na cadeia e cultura negra/capoeira).
- ORCID - <http://orcid.org/0000-0003-0559-2642>

RESUMO

O presente artigo tenta elucidar, problematizando os conceitos de corpo e sexualidade para a filosofia afrodescendente, com a intenção de fundamentar epistemologicamente um novo currículo com base na cultura ancestral das comunidades do “povo de santo”, capaz de ensinar às pessoas uma convivência sem homofobia e feminicídios além de outros problemas ligados à sexualidade, para tal utilizaremos a análise de entrevistas com o “povo de santo”, a mitologia da ancestralidade. Essa nossa investida epistemológica, também, é uma tentativa de adquirir conhecimento para construção dos conceitos e a afirmação da existência de uma filosofia afrodescendente que é capaz de nos educar. O nosso corpo e a nossa sexualidade não são coisas dadas ou acabadas, e sim uma construção político-social, na qual o jogo do poder de um homem sobre o outro vai rotulando e classificando uns sobre os outros, determinando quem comanda e quem é comandado, estabelecendo um topo e uma base de importância na pirâmide social que gera novas identidades. E essa tentativa de classificar atribui rótulos aos sujeitos e discrimina, criando divisões preconceituosas por toda sociedade. Os discursos de formatação dos corpos levaram a sexualidade e a sensualidade para a esfera dos discursos privados e secretos. As religiões mudaram, reinventaram-se, aquilombaram-se e os corpos ressignificaram-se no fluxo da diáspora, proveniente da escravidão do povo negro que foi, à força, retirado da África e espalhado pelo mundo, em especial nas Américas, com grande concentração aqui no Brasil, onde se misturou com indígenas, portugueses e ciganos, gerando uma nova cultura que chamaremos de cultura afrodescendente. O corpo ancestral é um corpo que se expressa através do movimento e esse caminho nos indica uma primeira afirmação: os conceitos de corpo de filosofia ocidental clássica não dão conta para o conceito de corpo ancestral de uma filosofia afro-brasileira.

Palavras-Chave: Corpo. Currículo. Ancestralidade. Filosofia afrodescendente.

THE BODY IN AFRODESCENDENT PHILOSOPHY: Possible implications for a new school curriculum

ABSTRACT

The present article tries to elucidate, problematizing the concepts of body and sexuality for Afrodescendant philosophy with the intention to epistemologically base a new curriculum based on the ancestral culture of the communities of the “people of santo” capable of teaching people a coexistence without homophobia and feminicides beyond of other problems related to sexuality, for this we will use the analysis of interviews with the “people of santo”, the mythology of ancestry. This epistemological thrust, too, is an attempt to acquire knowledge for the construction of concepts and the affirmation of the existence of an Afrodescendant philosophy that is capable of educating us. Our body and our sexuality are not things given or finished, but a social-political construction in which the play of one man’s power over the other will label and classify one over the other determining who commands and who is commanded, establishing a top and a foundation of importance in the social pyramid that generates new identities. This attempt to classify labels the subjects and discriminates, creating biased divisions throughout society. The formative discourses of the bodies brought sexuality and sensuality into the realm of private and secret discourses. Religions changed, reinvented themselves, became entrenched, and bodies re-represented themselves in the flow of the diaspora, which came from the enslavement of the black people, which was the force withdrawn from Africa and spread throughout the world, especially in the Americas, with great concentration here in Brazil, where he mixed with indigenous, Portuguese and gypsies, generating a new culture that we will call Afrodescendant culture. The ancestral body is a body that expresses itself through movement and this path indicates a first statement: the body concepts of classical Western philosophy do not account for the concept of the ancestral body of an Afro-Brazilian philosophy.

Keywords: Body. Curriculum. Ancestry. Afrodescendant philosophy.

EL CUERPO EN LA FILOSOFÍA AFRODESCENDENTE: Implicaciones posibles para un nuevo currículo escolar

RESUMEN

El presente artículo intenta dilucidar, problematizando los conceptos de cuerpo y sexualidad para la filosofía afrodescendiente con la intención fundamentar epistemológicamente un nuevo currículo basado en la cultura ancestral de las comunidades del “pueblo de santo” capaz de enseñar a las personas una convivencia sin homofobia y feminicidios más allá de otros problemas ligados a la sexualidad, para ello utilizaremos el análisis de entrevistas con el “pueblo de santo”, la mitología de la ancestralidad. Esta investidura epistemológica, también, es un intento de adquirir conocimiento para la construcción de los conceptos y la afirmación de la existencia de una filosofía afrodescendiente que es capaz de educarnos. Nuestro cuerpo y nuestra sexualidad no son cosas dadas o acabadas, sino una construcción político-social, en la cual el juego del poder de un hombre sobre el otro va etiquetando y clasificando unos sobre otros determinando quién comanda y quién es comandado, estableciendo una cima y una base de importancia en la pirámide social que genera nuevas identidades. Este intento de clasificar atribuye etiquetas a los sujetos y discrimina, creando divisiones preconcebidas por toda sociedad. Los discursos de formato de los cuerpos llevaron la sexualidad y la sensualidad a la esfera de los discursos privados y secretos. Las religiones cambiaron, reinventaron, se aquilumbaron y los cuerpos se re-significaron en el flujo de la diáspora, proveniente de la esclavitud del pueblo negro que fue, la fuerza, retirado de África y esparcido por el mundo, en especial en las Américas, alta concentración en Brasil, donde se mezcla con el indígena y portugués Roma, la generación de una nueva cultura que llamamos la cultura afrodescendiente. El cuerpo ancestral es un cuerpo que se expresa a través del movimiento y ese camino nos indica una primera afirmación: los conceptos de cuerpo de filosofía occidental clásica no dan cuenta para el concepto de cuerpo ancestral de una filosofía afro-brasileña.

Palabras-clave: Cuerpo. Plan de estudios. Ascendencia. Filosofía afrodescendiente.

O presente artigo tenta elucidar, problematizando os conceitos de corpo e sexualidade para a filosofia afrodescendente com a intenção de fundamentar epistemologicamente um novo currículo com base na cultura ancestral das comunidades do “povo de santo” que pretende dar conta das questões como homofobia, feminicídio e outros problemas ligados à sexualidade. Para tal empreitada utilizaremos a análise de entrevistas com o “povo de santo”, a mitologia da ancestralidade. Tentaremos separar as características moralistas que chegaram até os brasileiros, através da cultura cristã e a que veio da cultura africana, para melhor entendermos como fomos formados na esperança, a fim de que tenhamos elementos para resolver alguns problemas, buscando soluções adquiridas nesta formação.

Essa nossa investida epistemológica, também, é uma tentativa de adquirir conhecimento mais apropriado à nossa cultura original que sofreu um processo de anulação no período de colonização e escravização e sofre, até os dias atuais, preconceitos e discriminação, tendo, ainda, como objetivo que vai se constituindo a partir a construção dos conceitos, a afirmação da existência de uma filosofia afrodescendente que é capaz de nos educar, mostrando os porquês de diversas mazelas que perpassam na sociedade, tais como sexismo, homofobia, machismo, entre outras, que tenham promovido crimes e doenças psíquicas que agem diretamente sobre o corpo da população brasileira.

Quem não conhece a própria cultura e ignora a sua história, não sabe que tem uma própria e apropriada filosofia, desconhece a formação e funcionamento do próprio corpo por ignorância dos seus símbolos de fé responsáveis por sua filosofia, conseqüentemente desconhece sua ancestralidade e termina ajoelhando-se para deuses alheios, submete-se a moralismos hipócritas vindos dos outros e, assim, torna-se passivo à catequese, acultramento e colonização que vai infringindo-lhe castigos e restrições, que não lhe pertencem e que lhe deforma o corpo físico, podendo deixar

profundas marcas patológicas na psique.

Entendemos que a cultura é a base de um povo e que na formulação de um currículo é imprescindível sua presença.

Inspirado em Clyde Kluckhohn, Jerome Bruner nos fala que os seres humanos não terminam em suas próprias peles, eles são expressões de uma cultura, bem como pautado em Geertz, este autor afirma que não existe coisa tal como uma natureza humana independente da cultura. Desta perspectiva, em virtude da participação na cultura, o significado é tornado público e compartilhado (Bruner, 1997). Compreendemos, assim, que as realidades resultam de processos prolongados e intrincados de construção e negociação, profundamente imbricados na cultura. Também, que a cultura é constitutiva do psíquico, assim, como o significado atinge uma forma que é pública e comunal, em vez de privada e autista. Por consequência é a cultura que talha a vida e a mente humana, que dá significado à ação. Situando seus estágios intencionais adjacentes em um sistema interpretativo de aprendizagem (Macedo, 2007, p. 142).

Dessa maneira, é imprescindível a construção de um currículo que leve em conta nossa ancestralidade e nossa cultura afrodescendente, uma vez que o nosso corpo e a nossa sexualidade não são coisas dadas ou acabadas, e sim uma construção político-social, na qual o jogo do poder de um homem sobre o outro vai rotulando e classificando uns sobre os outros determinando, quem comanda e quem é comandado, estabelecendo um topo e uma base de importância na pirâmide social que gera novas identidades. Essa tentativa de classificar atribui rótulos aos sujeitos e discrimina, criando divisões preconceituosas por toda sociedade.

Está implícito que as marcas e condutas impostas sobre o corpo do escravizado vão desde uma corrente de aço, uma restrição moralista, à maneira de comer. até a imposição do baixar o olhar diante do senhor, do

que veste, além de: com quem, quando, quantas e como tem as relações sexuais, chegando até as mais bizarras relações de posse sobre o outro, que é a negação do pensamento, quando se diz que é errado, “pecado” até pensar em certas coisas.

E esse jogo do poder se dá através de uma regra básica que é a negação e exclusão da cultura, da religião e, conseqüentemente, de uma filosofia que é a maneira de pensar, conceitualizar, comportar-se e ver o mundo daquele que vai ser dominado e que é substituída por meio da adestrção, catequese e até força física pela cultura e religião e filosofia do dominador que sempre se julga superior, mais civilizada, mais coerente, levando o oprimido, dominado e escravizado, às vezes, a pensar por indução e imposição feita através de discurso do dominador, opressor e escravista que lhe presta um favor.

Fazendo surgir no discurso do escravizado e dominado que teve sua cultura sequestrada uma espécie de síndrome de Copenhague, onde este dominado pensa que seu cruel carrasco lhes prestou um favor e fica grato, simpático e repete “só Jesus salva”, não sabendo ele que em nome de Jesus os jesuítas foram seus algozes, maiores adestradores e escravistas de seus corpos e de suas sexualidades e sensualidades, de maneira tal, que eles, os dominados e dopados pelo discurso opressor, são incapazes de ter percepção, qualquer que seja a fé, inclusive a sua fé ancestral que já era da sua religião, cultura e conhecimento são muito mais capazes de lhes dar conforto e sensação da salvação, pois a única coisa que arrefece as dores do mundo chama-se fé e não religião, sendo esta última apenas um caminho dos muitos existentes, sem status de melhor ou maior, porém muitas vezes usada para este jogo de dominação e poder.

A coisa mais perversa para com o conhecimento e educação que acontece nos jogos de poder é a singularização e superiorização da cultura, a afirmação da existência de “só um”, do “único”, “do melhor” ou “superior”, onde desconhecemos as pluralidades e diversidades culturais religiosas e filosóficas existentes. Nunca uma é melhor ou superior a outra, além da necessidade de partirmos do conhecimento de nós mesmo, da nossa própria história e cultura, condição *sine qua non* para que possamos

vir a conhecer e adicionar o que existe de interessante, útil e positivo para nossas necessidades na cultura do outro.

Os discursos de formatação dos corpos levaram a sexualidade e a sensualidade para a esfera dos discursos privados e secretos. É Foucault quem vai nos mostrar quando e como isso acontece, pois para ele o século XVII ainda era permissivo, sem segredos e tolerante, e que tudo vai mudar no século XIX com o surgimento de discursos de vergonha, silenciamento e repressão da era vitoriana:

Um rápido crepúsculo se teria seguido à luz meridiana, até as noites monótonas da burguesia vitoriana. A sexualidade é, então, cuidadosamente encerrada. Muda-se para dentro de casa. A família conjugal a confisca. E absorve-a, inteiramente, na serenidade da função de reproduzir. Em torno do sexo, se cala. O casal, legítimo e procriador, dita a lei. Impõe-se como modelo, faz reinar a norma, detém a verdade, guarda o direito de falar, reservando-se o princípio do segredo. No espaço social, como no coração de cada moradia, o único lugar de sexualidade reconhecida, mas utilitário e fecundo: o quarto dos pais. Ao que sobra só resta encobrir-se; o decoro das atitudes esconde os corpos, a decência das palavras limpa os discursos. E se estéril insiste, e se mostra demasiadamente, vira anormal: receberá esse status e deverá pagar sanções (Foucault, 2006, p. 9).

Assim, nossos algozes colonizadores foram vestindo os corpos, tanto dos indígenas como os dos negros escravizados, tornando o assunto um tabu com “essas não discussões” passando por diversas instâncias, tais como: igrejas, escolas, delegacias, hospitais, fóruns políticos etc., ganhando um tom moralista silenciador.

E com esse discurso, aqui no Brasil elegeu que o corpo superior é o do homem, hetero, branco, cristão e de classe média, e, como podemos notar, leva em consideração o gênero, a raça, a religião e a classe social e a mulher como segundo sexo, submisso ao primeiro (homem, hetero, branco,

cristão e de classe média). Nestas distinções a raça negra e a indígena, bem como todo proletariado, são excluídas da classificação de superioridade e sendo todos indistintamente considerados inferiores, porém sem perder o tom do machismo, pois mesmo para nós, excluídos racial e socialmente, o homem é considerado mais importante, as mulheres são o segundo sexo e os homossexuais são rotulados como anomalias e excluídos de qualquer classificação possível. Tais grupos de homossexuais e mulheres, entre outros, vivem em lutas e mobilizações sociais em busca de uma “política de identidades” que lhes dê direitos iguais os tratando como normais.

Por tudo isso, podemos afirmar que as identidades sociais e culturais são políticas. As formas como elas se representam ou são representadas, os significados que atribuem às suas experiências e práticas é, sempre, atravessado e marcado por relações de poder. A “política de identidade” antes referida, ganha sentido nesse contexto, pois, como diz Tomaz T. Silva (1999), é através dela que “os grupos subordinados contestam precisamente a normalidade e a hegemonia” das identidades ditas como “normal” (Louro, 2018, p. 19).

Porém, nossos corpos e nossas sexualidades e, também, nossas culturas são mutáveis e adaptáveis, resistindo a tudo quanto é forma de repressão, escravidão ou catequese. As religiões mudaram, reinventaram-se, aquilombaram-se e os corpos ressignificaram-se no fluxo da diáspora, proveniente da escravidão do povo negro que foi à força retirado da África e espalhado pelo mundo, em especial nas Américas, com grande concentração aqui no Brasil, onde se misturou com indígenas, portugueses e ciganos, gerando uma nova cultura que chamaremos de cultura afrodescendente, que se integrou ao quilombismo, agregador comum da ancestralidade africana, como ponto de partida, a inclusão dos povos e culturas com os quais se encontrou, além de centrar toda sua dependência no seu corpo, pois essa foi a única coisa que lhes foi permitido levar para além do Atlântico.

O corpo ancestral é um corpo que se expressa através do movimento, fazendo interpretações dramáticas, uma espécie de teatro do cotidiano mítico, cantando, dançando e encenando na cerimônia ritual do xirê e em um constante movimento. É o corpo que é emprestado no momento do transe para que o ancestral venha e manifeste-se, de maneira que, diferentemente do ocidental, o africano é solidário, doando e partilhando o seu próprio corpo para o outro seu ancestral, o meu corpo é também do meu ancestral.

Além do que foi dito, dessa partilha, que se ajusta nos mínimos detalhes da ligação entre dois indivíduos que habitam ao mesmo tempo em um só espaço, o corpo afrodescendente é um corpo que vê adiante, antevê olhando para o futuro através dos jogos de búzios (opelê ifá) na tentativa de desviar-se das fatalidades de um cliname que de certa forma reduz os possíveis erros nas importantes decisões a que a vida sempre te conduz, vive também do segredo, do encobrimento secreto e sacro de suas principais práticas rituais, não se importando com o desvelamento da verdade a todo custo. Para a filosofia ocidental, o corpo, também, é o principal elemento usado na propagação da magia e isto acontece através dos gestos e usos do corpo, uma vez que para o afrodescendente a língua, o olhar e os gestos das mãos e dos pés e do corpo em geral têm poderes transformadores de magia e encantamento, que é conhecido como ebó (feitiço) pelo “povo de santo”.

O corpo africano e o afrodescendente, além do que já foi dito, são corpos que falam, uma vez que são herdeiros de cultura oral e têm na palavra falada seu maior valor, o que evidencia a memória e o pensamento, buscando sempre sua essência no seu interior, nas suas lembranças culturais e no movimento, sempre se voltando sobre si próprio, diferentemente da cultura ocidental, que tem seu ponto de apoio na filosofia grega e por isso valoriza a cultura escrita, discriminando e diminuindo a importância da oralidade.

O ato de falar requer esforços que vão além da eficiência do aparelho fonológico, a fala está imbricada no valor que a palavra tem e o que ela revela, carregando consigo a

intencionalidade, o caráter do que é dito e a responsabilidade de quem está falando. Tudo o que é dito é registrado na memória africana e repetido para que não se perca o conteúdo, ou ao menos para que se conserve o máximo possível sem distorções. Isso tornou-se tradição na África, a comunicação oral é característica peculiar e preponderante de seus descendentes, que priorizam tal habilidade na interação das relações (Filho; Alves, 2017, p. 55).

O corpo ancestral também valoriza o tempo de aprendizado, uma vez que o mais velho, aquele que mais repetiu e transmitiu o conhecimento através do ouvir e falar, do contar e recontar os mitos, na formação de novos iniciados de indivíduos e que sejam capazes de dar continuidade à transmissão da cultura e conhecimento via oralidade, são respeitados de forma diferenciada e adquirem normalmente status de sábios guardiões do conhecimento, conhecidos na África como griôs. Desta forma, o corpo afrodescendente é o corpo que educa transmitindo o conhecimento com sabedoria e longevidade, daí o intenso respeito, deferência e importância atribuído aos mais velhos de tempo de “santo feito” no candomblé. Diz-se que, na África, quando morre um ancião, um sábio griô, essa morte tem o mesmo significado, culturalmente e educacionalmente falando, que o desaparecimento de uma biblioteca no ocidente.

Esse é o corpo dinâmico afrodescendente, que joga capoeira, maculê, dança bumba meu boi, samba de roda, jongo, escolas de samba onde dança e encena, além do sagrado xirê, onde acontece a teatralização mítica e comunica-se através da oralidade, reproduz-se, uma vez que sexo e sensualidade estão no domínio do orixá, e partilha-se para receber o ancestral em transe (momento em que ficam dois em um só corpo) tudo isso regido pelo orixá Exu, patrono da comunicação e um dos responsáveis pela antevisão juntamente com Orumilá e Oxum, da sexualidade e procriação, da dinâmica do movimento, carregando consigo um ogó (porrete de forma fálica que tem como poder a telecinese) e da multiplicidade, pois são muitos os Exus, um dos mais importantes orixás, pilar fundamental do can-

domblé, aquele que leva e traz o ebó, que talvez por isso tenha sido o mais depreciado dos orixás pelos jesuítas que o compararam sincreticamente ao diabo judaico cristão e, ainda hoje, é o mais discriminado e rotulado como diabo pelos neopentecostais, que atribuem de forma pejorativa, quer por ignorância ou por preconceitos infundados com a intenção de recrutar novos adeptos para sua fé, que todo mal vem da adoração a este orixá.

São muitas as faces de Exu, pois são muitas as portas e os caminhos desta vida. O número que tomo como título deste artigo (vinte e um) é defendido por diversos sacerdotes que dizem que Ogum, orixá desbravador dos caminhos, carrega todos esses Exus consigo; alguns dizem que são dezesseis os Exus, número igual ao dos odus maiores da adivinhação. Porém o que resta de certeza sobre este orixá é que as suas múltiplas faces nós ainda temos que descobrir se quisermos realmente conhecê-lo, pois, sem dúvida, ele é o centro da cultura africana, que nos leva diretamente à construção de uma epistemologia que possa dar conta de uma filosofia afrodescendente (Soares, 2016, p. 86).

Os conceitos serão mais bem problematizados no encontro com as falas dos “filhos de santo” na resposta dos cinco entrevistados que, além da feitura de santo, são professores do ensino superior, escolhidos por mim propositalmente, pela dupla característica que vai juntar-se a um conhecimento prévio pessoal por termos muitos pontos comuns, o que facilita a interação fenomenológica necessária para que uma entrevista aconteça. Cada entrevistado será identificado pelo nome de seu orixá, vodum ou inquite “de frente”, baseado na mitologia ancestral.

O retorno aos mitos e a ancestralidade torna-se bem evidente no momento que a discussão gira em torno do corpo ancestral, uma vez que nosso corpo recebe, ou melhor, herda características do nosso ancestral. Significa afirmar, quando constatado que uma pessoa é filha de Ogum, ao mesmo tempo posso afirmar que esta pessoa tem consigo as características

do orixá, carregando os gestos físicos e psíquicos do orixá, vodum ou inquice “dono da sua cabeça”.

São estes os entrevistados: **Obaluaiê** – 29 anos de iniciado, tradição Keto; **Orumilá** – 14 anos de iniciado, tradição Ifá; **Nkosi** – 38 anos de iniciado, tradição Angola; **Ogum** – 21 anos de iniciado, tradição Keto; **Xangô** – 06 anos de iniciado, tradição Keto.

1. Na mitologia ancestral afrobrasileira quais os deuses que conhece que representam a sensualidade e a sexualidade, e quais suas características?

Obaluaiê - Estes Deuses, pela experiência que eu tenho ... Exu que tem as características ritualísticas com o falo, que tem as características ligadas ao romance, ao amor, a relação sexual, ao vigor sexual e no panteão dos orixás, também, eu vejo que esta característica está muito ligada a sensualidade e a sexualidade está muito ligada a Ogum, esta coisa do homem viril, cafetão, picão, essa lógica que passa este fetiche, né? né E a Oxossi, também, que é uma coisa mais meeira, sensual.

E Oxum que e questão da sensualidade feminina. E, também, Exu com a relação com a Pomba Gira, Exua, que tem uma relação com a prostituição feminina, dos movimentos sexuais, da transa, da libido.

Orumilá - Para mim, todos os orixás, sendo iabás ou não, orixás masculinos (orixás masculinos!), sejam eborás, sejam orixás primordiais, ou seja, absolutamente todas as divindades do panteão iorubano são sexualizados e sensualizados. Deixe eu mim explicar melhor... é obviamente que recai sempre sobre Exu a representação da sexualidade, da movimentação, do sexo, da transa, do falo. E recai sobre Iansã e sobre a Oxum (pensando as Iabás) aquelas que são sensuais, que seduzem, que envolvem e são responsáveis pela procriação, pela reprodução da espécie, pelo cuidado das crianças, etc. Mas isto, porque isto é destacado aqui no imaginário brasileiro a respeito destas divindades. Mas, se agente reparar bem... todas as divindades, de Oxalá (o mais velho) a Logun Edé (o mais jovem) todos eles têm traço de sensualidade e de sexualidade.

Os orixás, neste sentido, são... energias vitais, ou vindas de elementos da natureza como terra, fogo, água, pedra, ferro etc. ou como seres primordiais como princípios regentes da vida na terra como ética, como beleza, como amor, como raiva, como ódio, como furor ou são lembranças divinizadas de antepassados que já foram existentes, a exemplo de Xangô. E absolutamente, todos eles, na mitologia, apresentam traços de erotização e de sensualização. Então, como energia vital eles não poderiam passar ao largo da experiência sensual e sexual. Então... mesmo Nanã Buruku tem relação com a sensualidade e sexualidade, mesmo Oxalá (o que veste branco, o grande Rei que veste Branco, Obatalá!) tem uma relação fortíssima com a sexualidade. E ainda mais explícita, os orixás tidos como filhos de Iemanjá com Oxalá; e, as mitologias são ricas em mostrar as relações entre eles que são relações sempre no signo da pluralidade, sempre é (na minha leitura) uma transexualidade. Então colocar Xangô como sendo ícone do masculino é um equívoco, né?... (o Xangô pode ser representado de maneira feminina), o Exu que é representado por um falo enorme, também é representado por seios abundantes. Então, os orixás... eu poderia dizer assim... não tem gênero. Não dá pra dizer que um orixá é varão ou é fêmea, dá pra dizer que o orixá tem ênfase no feminino ou tem ênfase no masculino, mas eles transitam entre essas limitações humanas de gênero sexual. Na minha opinião, os orixás são sempre transexuais, porque eles não se reduzem a um gênero, eles são sempre a pluralidade da energia vital que se expressam em sensualidade e em sexualidade. E disto não se escapa nenhum orixá, inclusive os ibejés, os orixás ditos crianças.

Nkosi - Quando tratamos de sexualidade, penso que temos várias coisas em jogo. Num primeiro momento, o prazer, a excitação. Nesse domínio manda Exu, o orixá fálico, que nos lembra que o prazer é da ordem do encontro e está sempre envolto em contradições, e este, o prazer, precisa ser bem tratado, pois caso contrário, nos leva ao desvario. Exu é brincalhão, arteiro, gosta de pregar peças (coisas que o prazer também faz ou é). Ao mesmo tempo, Exu comunica, media, conecta, passo fundamental para que o prazer se instaure. O prazer, para as religiões afro-brasileiras é sempre da ordem do encontro, do entre. O prazer de comer é um exemplo.

No terreiro, não se come sozinho. Assim como também não é solitária a tarefa de preparar o alimento. Talvez por isso, uma das metáforas sexuais seja o “comer”. Outro orixá vinculado com a sexualidade é Oxum, o orixá das águas doces dos rios e cachoeiras. Mas seu domínio não é a sexualidade prazerosa apenas, mas aquela que nos encaminha para a reprodução da espécie. Por isso, Oxum é vinculada com o útero, com o ventre (junto das “feiticeiras” ancestrais). O ventre, domínio de Oxum é como a água: é fundamental para que a vida venha ao mundo. Sem útero não tem vida animal. Sem água não tem vida. O ventre, como a água, nutre e vivifica. Oxum é faceira, ardilosa, ao mesmo doce e guerreira. Por seu caráter de artimanha, Oxum também é um dos orixás vinculados com a sensualidade, junto com Oyá/Iansã. Seu caráter sedutor faz do corpo o cenário dos encontros, torna os corpos atraentes, encanta com os movimentos dos corpos. Xangô, o orixá da justiça, é também entendido como sedutor e sensual, mas que sensualiza não apenas os corpos, mas a palavra, os gestos, o pensamento. Há quem diga que porque Xangô é o orixá do conhecimento, o conhecimento seduz. Aqui lembro que conhecimento e corpo não podem ser separados no candomblé (religião que conheço melhor). O conhecimento é incorporado.

Ogum - Compreendo que a sensualidade a Sexualidade está muito presente nos olhos de quem não enxerga, né? de quem ver de qualquer maneira. Eu penso que Xangô é um orixá, não é da perspectiva masculina, com bastante virilidade (né?) onde se pode citar as perspectivas de sensualidade e sexualidade. Eu acho que até pela própria médica (né?) do Orixá, Xangô que tem várias mulheres. Então, essa perspectiva do sensual é muito presente na figura de Xangô. No lado feminino eu penso que não é por sua beleza e pela sua sedução, seria as iabás que mais representaria essa sensualidade, não sei se é a sexualidade, mas, principalmente, a sensualidade. Eu acredito que Oxum tem características (né?) de Sedução, de envolvimento, está ligado à maternidade, então acaba, de uma certa forma, remetendo a perspectiva da sexualidade.

Xangô - Xangô- orixá quente, teve três mulheres Oba, Oxum e Oyá Oxum - vaidosa e sensível.

Oyá - quente, sensual.

Logunede - alterna períodos de sexualidade.

Omolu - após uma dança com Oyá tornou-se belo e fortalecido socialmente Oxalá e Iemanjá Oxóssi e Oyá

Quando perguntados sobre a sensualidade e sexualidade dos orixás, primeiro **Obaluaiê** mencionou Exu e seu feminino, também mencionando que esta sensualidade está presente em todos os orixás; **Orumilá** afirma que os orixás, embora sejam todos sensuais e sexuais, não possuem gênero, ou seja, estão acima desta classificação por serem força vital e energia; **Nkosi** afirma esta sexualização e acrescenta a sedução afirmando que o conhecimento seduz “conhecimento e corpo não podem ser separados no candomblé (religião que conheço melhor). O conhecimento é incorporado”; **Ogum** fala da sensualidade das iabás e de Xangô, destacando a sedução de Oxum, enquanto **Xangô** destaca características em cada Orixá. De certa forma, todos afirmam a sexualidade e sensualidade presentes em todos os orixás.

2. Como é visto sexo, homossexualidade, transexualidade e outras questões de gênero na religião afrodescendente?

Obaluaiê - Eu acredito que homossexualidade, a transexualidade é visto de uma forma democrática na religião dos orixás, porque existem sacerdotes e sacerdotisas que têm relações homossexuais, existem travestis que são ialorixás. Acredito que esta religião é mais tranquila e mais democrática com relação a opção sexual das pessoas com relação à sexualidade.

Orumilá - Eu quero dizer duas coisas a respeito disto. A primeira é... e elas não são exatamente coincidentes, inclusive podem ser conflituosas. Uma coisa é o que a gente pode chamar de teologia da religião de matriz africana, então a nossa interpretação dos mitos e... um conjunto (vamos chamar assim, de axiomas) que orientam essa crença, essa prática, essa experiência. Outra coisa é como esta experiência efetivamente se dá no interior das comunidades de Axé. Então, eu vou falar primeiro, da primeira parte, sobre uma teologia dos Orixás.

Eu já havia dito antes, os orixás são transgêneros, eles não são reduzidos a esta categoria estreita de classificação humana. Como divindades (e divindades de váaaarios tipos e de várias maneiras) os orixás não podem sofrer esta taxionomia biológica. Eles ultrapassam de longe esta redução biológica, eles se comportam como energia que transitam de maneira livre, ainda que tenham as suas próprias características (em tudo), inclusive não só nos seres humanos. Então em posso falar de uma sensualidade mineral, de uma sensualidade vegetal, de uma sensualidade animal. Eu poderia falar que o cosmos, desde a perspectiva teológica dos orixás (nigeriana e daomeana) o cosmos é sensualizado, ou seja, as relações se dão por relações de sedução, de atração, de beleza, de complementação, de troca e isto tudo, também em sentido sexual. A polinização de uma flor é um ato sexual, a atração de uma pessoa pela beleza do mar, da terra, do fogo, da guerra, é da ordem das relações sensuais e sexuais. Então, a própria relação com o divino é uma relação profundamente erótica, diria que ela é fundamentalmente erótica, inclusive. Então, estes temas que quase sempre agente trata deles para rebater preconceitos e para rebater dominação de privilégios de um grupo sobre o outro (como é o caso dos heteros sobre os homos) não faz o menor sentido para a teologia iorubana. Estes problemas simplesmente se diluem diante da visão de mundo, é..... religiosa, cultural iorubana. Simplesmente elas desaparecem por que elas não trabalham com este tipo de redução, de dominação ou de imposição. Elas não estão preocupadas em classificar, elas estão preocupadas em transitar, em fazer com que a energia vital axé, sempre cresça e se expanda.

No entanto, no ponto de vista das práticas, das relações sociais que sempre são relações de poder no interior das comunidades de santo e, também, no exterior das comunidades de santo com os filhos e filhas de santo, então, apesar de ter uma enorme abertura, talvez seja a religião no Brasil que tenha maior abertura para a população LGBTI (lésbicas, gays, bissexuais, transexuais e intersexuais) e LGBTQI (lésbicas, gays, bissexuais, transexuais, queer e intersexuais, hoje em dia) e que tenha, obviamente, o maior empoderamento das mulheres no espaço religioso brasileiro já que as mulheres, na sua grande maioria, é que são lideranças das casas, lideran-

ças religiosas, espirituais, mas, também, sociais, econômicas e políticas. A despeito disto tudo, de uma grande abertura para receber transexuais, o universo LGBT todo, para empoderamento das funções femininas no comando político, econômico e religioso das casas. A despeito disto tudo, você tem a prática do racismo e a prática do sexismo contra mulheres e contra o universo homossexual. Existe sim, vários casos de abuso de poder que não estão autorizados pela teologia, ou seja, pelos conjuntos de princípios que regem as religiões de matriz africana. A despeito disto, a despeito..... (vamos dizer assim!) do corpo mítico, místico, ético da tradição dos orixás há prática anti-éticas de exploração do outro, via sexo. Então, abuso de quem tem hierarquia contra quem não tem. Isso existe e inclusive, é documentado... de justificar ações de manipulação do corpo do outro, justificando isso através de manipulação das histórias dos orixás, o que se configura num duplo crime: um crime efetivo, legal, penal e um crime moral religioso. Então, a minha opinião a respeito disto... acho que nós todos, que somos das religiões de matriz africana, das religiões dos orixás, inquices e voduns devemos nos aproximar o máximo possível da imensa liberdade sensual e sexual e da mística erótica que predomina no candomblé e nas outras religiões de matriz africana para fazer valer códigos de relação de poder com o outro, também do ponto de vista sexual, mais equânimes, mais efetivamente libertários, menos redutores e mais expansivos em termos de liberdade e de conhecimento.

Nkosi - Esses são assuntos polêmicos. Não vejo consenso nos terreiros sobre eles (nem mesmo sobre a homossexualidade). Eu arriscaria a dizer que não há consenso, porque esses não são assuntos internos de nossa tradição. Nossas identidades não são compostas de papéis de gênero e sexualidade, mas de funções não escolhidas e posições na comunidade afro-religiosa. Alguém que o orixá tiver escolhido para ser sacerdote, o será, independentemente de ser mulher ou homem, transexual ou cisgênero, homossexual, bissexual, heterossexual ou abstinente. Entretanto, nem tudo na comunidade de terreiro se refere às determinações dos orixás. Há também os valores e percepções que cada comunidade tem (que determina, por exemplo, o tipo de roupa que se usa e que parte dos bichos se

come). E é aqui que começam as tensões. Se a comunidade não se importar com as experiências de gênero (ou, dito de maneira corriqueira, o sexo), identidade de gênero e de orientação sexual, a tendência é que essas experiências não sejam, por si sós, vetores de conflitos.

Entretanto, é fundamental entender que o patriarcado não é o modo de organizar nosso parentesco, portanto, não é daí que advêm os lugares de poder da comunidade, mas da idade de iniciação, sempre posicional e relacional (alguém é sempre mais velha que outra pessoa e mais nova que outra), assim como também não é daí que vem os contextos de disputa por poder. Quando introduzimos o gênero, do modo como o patriarcado o percebe (pensando em papéis fixos para machos e fêmeas, de modo hierárquico), trazemos para os terreiros conflitos que lhe são estranhos e, por isso, difíceis de lidar. Uma coisa que gosto de lembrar é que o candomblé não é o lugar onde a identidade é marcada nem pela liberdade (livre escolha das coisas importantes) e nem pela definição de papéis de gênero (o tipo de corpo determina funções na comunidade, mas não a identidade do sujeito). Esse fato tem uma implicação importante para pensar a experiência transexual. Os terreiros tendem a acolher as pessoas transexuais, como acolhem qualquer outra pessoa. Entretanto, do mesmo modo como acontece com as outras pessoas, não é o sujeito transexual quem escolhe sua posição na comunidade e, muito menos sua função. Assim como eu não escolhi ser filho de Nkosi/Ogum, não escolhi ser rodante em vez de Ogan, não escolhi o cargo que tenho, não escolhi não poder cuidar das coisas vinculadas com o culto de Nanã, não escolhi não poder rodar o padê no início do candomblé, não poder cuidar das Iya Mi Oxorongá nos terreiros de candomblé de origem iorubá, um homem transexual não poderá escolher ser ogan e uma mulher transexual não poderá escolher ser ekeji. Essas funções não são escolhidas individualmente pelas pessoas da comunidade, mas são determinadas pela tradição, justificadas pela maneira como percebemos que se relacionam um tipo de corpo e as funções no terreiro, normalmente por vontade da divindade, seja virada em seus iniciados, seja pelo jogo de búzios. Por isso, me chateia a ideia de que os terreiros sejam, por conta de sua tradição, transfóbicos. Eles não são. E exatamente porque uma pessoa

cisgênera não escolhe suas funções no terreiro – e porque o terreiro trata as pessoas em função de sua idade e não de seus lugares de gênero (ou tipo de corpo) – a pessoa transexual não poderá escolher também as funções/papéis que desempenhará no terreiro. Isso é bem diferente de não acolher as pessoas transexuais. Elas são acolhidas, como todo mundo, mas com papéis que não são elas que escolhem – como o que acontece com as outras pessoas. Pela mesma razão, tanto mulheres, quanto homens, podem – quando se leva em consideração o princípio fundamental da senioridade, ou seja, de que a pessoa mais velha é quem detém os postos mais altos da hierarquia – ser mães ou pais de santo, indiscriminadamente. Não há impedimento que um homem seja sacerdote. Ou que a mulher seja sacerdotisa. Basta que tenha idade para tanto (e se prepare, obviamente, para isso... idade não é só o passar do tempo, mas acumular experiências nesse tempo que se passa e, com isso, adquirir saberes). Pela mesma razão, a orientação sexual de alguém não deveria importar. Mas como eu disse antes, tem a comunidade. Tanto menos preconceituosa for a comunidade, menos problemas com o machismo, a homofobia e a transfobia a comunidade terá. Como as comunidades não são homogêneas com relação ao preconceito, não há normas gerais para isso. Tanto que algumas casas permitem que suas filhas transexuais vistam baiana em vez de calça/calçolão. Outras não permitem. Há casas de candomblé nas quais apenas os homens tocam atabaques (e há várias onde mulheres tocam, mesmo sem ter o cargo de ogan, que, ao menos no candomblé, é exclusivo dos machos da espécie - machos estes que, em compensação não podem ser ekejis, cuidadores das Iya Mi etc.). Ou seja, há coisas que variam e outras que são da estrutura da tradição.

Ogum - O sexo é algo positivo na vida das pessoas, ele é uma troca de energia, inclusive, energia espiritual muito intensa, tanto é que é necessário. Nos períodos de resguardo nós evitamos a prática sexual por que é uma troca com os nossos parceiros e parceiras muito intensa. Então, se você mantém, por exemplo, relações sexuais antes de uma atividade muito provavelmente você está trazendo uma energia para dentro do espaço sagrado que, necessariamente, não é só a sua, mas, também, aquela energia que foi trocada com o companheiro ou a companheira.

Os terreiros agregam pessoas de cultura, de classe social e de educação muito diferentes. Isso, muitas das vezes, cria, também, no interior dos terreiros certa hostilidade com a população LGBT.

Pessoalidade da lesbianidade, a princípio, são aceitas nos terreiros, mas na verdade não é os orixás que aceitam as pessoas com identidade de gênero diferenciada do seu sexo biológico, muitas das vezes essas pessoas estão dentro do terreiro, mas, também, lá elas eram discriminadas, mas porque há diferenças na compreensão. Então eu penso que, tanto gay como uma lésbica conseguem avançar um pouco mais nas relações interpessoais dentro dos terreiros. Mas, recentemente, nós temos a situação da transexualidade, essa é uma situação muito nova (né?) nas nossas reflexões, das quais nós vamos precisar de lidar entre alguns aspectos importantes da religiosidade aqueles que não poderão ser alterados e aqueles que poderão ser flexibilizados uma vez que nós temos toda uma luta, não é pelos Direitos Humanos, é para as pessoas e as pessoas transexuais, também, tem direito ao exercício da fé. Nós estamos, ainda, muito incipientes na discussão da transexualidade nas nossas casas de axé. É necessário inaugurar essa discussão mais rápido possível.

Xangô - Tanto os mais velhos como os mais novos têm livre opção sexual e de gênero, não existe discriminação! Respeitamos as pessoas pela vinculação de irmãos de axé!

Quando perguntados sobre o homossexualidade, **Obaluaiê** diz que no candomblé existe uma democracia de gênero; **Orumilá** separa a resposta em dos momentos: o mitológico e o teológico onde uma democracia é total, uma vez que, os deuses não discriminam uns aos outros do social do “povo de Santo”. Afirma existir sexismo, “a despeito disto tudo, você tem a prática do racismo e a prática do sexismo contra mulheres e contra o universo homossexual”, destacando também a existência de manipulações do corpo do outro de uma forma não ética, e além disso afirma que todos os orixás são transexuais; **Nkosi** afirma que este assunto é polêmico no candomblé, que embora se respeite a vontade dos “Búzios”, quer dizer quem o jogo determinar realizará as funções, no terreiro ainda vão existir todos os problemas da sociedade. E ressalta, estes problemas vão ser me-

nores que na sociedade em geral, pois no candomblé a organização social é por tempo de feitura do santo e não por gênero, como é o patriarcado na nossa sociedade; **Ogum** afirma que embora aceitas dentro dos terreiros, as diferenças sexuais também sofrem discriminações, uma vez que no terreiro existem pessoas de todos os níveis sociais que geram diferenças nas compreensões; **Xangô** nos fala da liberdade de opções sexuais dentro do axé diluída pela nossa irmandade, o que significa afirmar que na família de santo os preconceitos são minimizados.

3. Na religião ancestral qual a importância do corpo?

Olaluaiê - Todos os ensinamentos que eu recebi no Axé estão ligados agente purificar o corpo por meio de banhos, beberagem, resguardos... O corpo é essencial. Eu aprendi que o corpo precisa estar purificado, precisa estar preparado para receber uma entidade maior que nós, o corpo precisa estar preparado porque ele é morada do orixá, morada do caboclo. Então, o corpo é essencial para isto.

Orumilá - Sem corpo não é divindade, sem corpo não é culto, não é rito, não é mito. Ou seja, o corpo é estruturante nas religiões de matriz africana, ele não é um elemento a mais, ele não é um importante entre outros importantes. Eu diria (como já disse) que ele é estruturante, ele é fundamental, (falando até filosoficamente!) ele é um elemento necessário e não acidental nas práticas religiosas de matriz africana. O corpo ele é fundamental porque, não é porque ele é a morada dos deuses, não! É porque, ele é, ele mesmo, deusificado. O corpo é a base (vamos chamar assim..) ontológica, mas também a base metafísica da existência. A divindade não tem contato conosco de uma maneira que não passa pelo tato, pelos sentidos, pelo ouvir, pelo ver, pelo perceber, pelo sonhar, pelo comer, pelo dançar, ou seja, todos os sentidos, absolutamente todos os tais cinco sentidos estão tomados pela experiência religiosa e são por elas divinizadas. E divinizar não significa entrar na ordem do extraordinário, é o contrário, é um corpo divinizado no cotidiano, na ordem do dia a dia, na imanência, na experiência direta. Para mim, a importância do corpo nas religiões de

matriz africana é que elas podem ser sintetizadas como uma religião que não trata do corpo como um objeto, mas trata do corpo como uma pluralidade que envolve todas as dimensões do sagrado e que contempla todas as dimensões do profano que é divinizada e exatamente, por isto mesmo, faz com que tenhamos uma experiência sensorial, perceptiva, emocional, afetiva com as nossas divindades. É uma relação profundamente íntima e neste sentido erotizada, quero dizer, é uma relação de amor a incorporação. E mesmo para aquelas/aqueles que não incorporam a presença do orixá, do inquice ou do vodum na sua vida se dá pelo corpo. Uma ekede ou um ogã, igualmente, tem uma experiência direta do orixá na sua corporeidade, no seu jeito de vestir, no seu jeito de falar, no seu jeito de andar, no seu jeito de se relacionar com as pessoas, no seu jeito de comer, no seu jeito de dançar, no seu jeito de brigar, no seu jeito de amar, então, o corpo fica absolutamente tomado por esta verve religiosa. O corpo é a religião, ou seja o que eu estou dizendo aqui é sem esse corpo esta religião se tornaria um princípio abstrato, mas ela não é um princípio abstrato. Ela uma experiência efetiva, afetiva e imanente.

Nkosi - O corpo é parte da pessoa e, com dizemos, é a morada de nossas divindades. Como parte fundamental das pessoas (mukutu/ará), tem importância fundamental para a comunidade. É através dele que pertencemos a comunidade, pois ele é o ibá/kuxikama vivo do orixá ou nkisi. O corpo carrega o axé dos ancestrais da pessoa, do orixá e do próprio Deus supremo (Olodumare/Nzambi). Por isso, o corpo deve ser bem cuidado e, não raramente, é objeto das interdições (ewó/kijila - ou quizila). O corpo não pertence apenas à pessoa, mas também a comunidade e, por isso, cerimônias como os ritos fúnebres e o axexê (mukondo/ntambi/sirrum) são fundamentais, pois indica que a pessoa que era composta por um corpo (mas não só) é parte daquela comunidade e que precisa ter o encaminhamento adequado depois de sua morte. Não cuidar do corpo do morto e de seu axexê pode trazer problemas para a comunidade.

Ogum - respondeu esta pergunta intercalada nas outras respostas do questionário.

Xangô - O corpo é sagrado, por meio do corpo se expressam os

voduns, inkissis e orixás. A dança, o canto, a bênção, dão reverências e orações. Especial cuidado com o ori, com as interdições, odus, obrigações.

Quando perguntados sobre a importância do corpo para a religião ancestral, **Obaluaiê** fala dos ensinamentos de purificação do corpo e da sua importância por ser a morada do ancestral, quer dizer, meu ancestral habita o meu corpo; **Orumilá** radicaliza dizendo que sem corpo não existiria a religião ancestral: “o corpo ele é fundamental porque, não é porque ele é a morada dos deuses, não! É porque, ele é, ele mesmo, deusificado”, para ele todas as expressões estruturantes da religião passam pelo corpo; **Nkosi** destaca que o corpo de filho de santo não pertence somente a ele mesmo, e sim à comunidade, para isso ele mostra que no ritual fúnebre do axêxê explicando como objetos, características e algumas nuances do morto pertencem a ele e a todos que fazem parte da comunidade; **Ogum** em todas as respostas afirmou a importância do corpo para o candomblé; **Xangô** confirma o que todos disseram: o corpo é sagrado e evidencia cuidados especiais com a cabeça (ori) e as interdições (quizilas) ou resguardos durante as obrigações.

4. Ser sensual e erótico faz parte do humano e se expressa através do corpo, logo, por que existe para alguns tanta vergonha do corpo?

Olaluaiê - Eu acredito que a vergonha do corpo está muito relacionada a um país colonizado, no caso nosso, o Brasil, os brasileiros. País colonizado por uma cultura católica, por uma cultura que proíbe o corpo, que veste o corpo, que tem várias proibições ligadas a sexualidade. Está muito ligado a isto, a como nós fomos colonizados, até porque a igreja católica já foi poder no Brasil e influenciou na educação, através da catequização...

Orumilá - Evidentemente, as interpretações que a gente faz do mundo e no mundo da gente mesmo em nosso corpo, passa pelo crivo da cultura. A cultura larga e dita hegemônica em que vivemos é uma cultura dominada por duas junções de dois códigos: uma racional política e a outra cultural religiosa. Então passa pelo crivo do greco-romano de um lado e do judaico cristão do outro. A junção destas duas coisas criou um mora-

lismo, e não exatamente uma moral, mas um moralismo que se afastou o mais possível da natureza e se afastou o mais possível do corpo e levou Deus para transcendência, para fora da experiência do ordinário, transformando Deus num evento extraordinário e acético, ou seja, você tem que passar por uma série de sofrimentos para um dia quem sabe... ter acesso a divindade e, obviamente, separou sexualidade, sensualidade e erotização do campo do divino transformando isto em profano e mais do que profano, transformando isto em obstáculo para acessar a divindade e, portanto, é um moralismo que nega o corpo como experiência humana, como experiência divina, como experiência natural. O corpo passa a ser visto como um objeto, no mais, às vezes, como uma máquina que está a serviço de um modo de produção, que por sua vez está embasada em valores que são absolutamente abstratos, que não tem correspondência com a experiência direta, imediata e vasta da vida. De modo que, esta junção greco-romana e judaico-cristã que moldou a cultura, dita ocidental, de responsabilizar o corpo por tudo aquilo que impede, tanto a produção de conhecimento, numa menor escala, quanto a relação com a própria divindade, numa maior escala. De modo que, o corpo passa a ser o culpado, o obstáculo, a coisa a ser ultrapassada, superada, o sujo que precisa ser limpo, o estorvo que precisa ser superado, o obstáculo que precisa ser vencido. E aí, é por isto que muita gente tem vergonha do seu próprio corpo porque aprendeu a ler, a ver e a sentir o seu próprio corpo como signo de pecado. Numa perspectiva de matriz africana isso (como a gente falava anteriormente) não faz o menor sentido. Ah! Eu devo dizer também, que esta vergonha do corpo serve para justificar relações de sexismo, racismo e machismo. É sempre no domínio do corpo do outro que o machismo, sexismo e o racismo se propagam e quanto mais a pessoa tem baixo estima mais fica fácil de ser dominada por aquele que quer manter seus privilégios. Isso é certo! Ou seja, para além de uma dimensão estritamente cultural isso repercute em relações reticulares, em relações de poder, tanto econômicas, como políticas, como sociais, como culturais, como linguísticas e assim por diante E isto se expressa de uma maneira exemplar nas relações sexuais.

Nkosi - Acho que isso é parte do imaginário cristão que adentra nos

terreiros e traz a vergonha do corpo e suas expressões. O corpo não é tabu para nossas tradições, até porque ele é comunitário. No Banho (maionga) do muzenza ou iaô, o corpo desnudo da pessoa será exposto, em muitos casos, tocado, e acima de qualquer coisa, respeitado. Em diversos ebós, também. Como esse imaginário cristão atrela ao corpo o pecado e vê o sexo fora da reprodução como “pecaminoso”, também a sexualidade, o erótico acabam sendo também aprisionados por essa vergonha do corpo. O falo que o Ogó representa, assim como as representações fálicas de Exu não são motivos para a vergonha. Assim como os seios das ayabás. A função do pano da costa não é esconder o útero e a vagina, mas protegê-los. É no imaginário cristão, que atravessa a formação nacional das pessoas de terreiro, que a vergonha se instala.

Ogum - Bem falar porque existe tanta vergonha sobre corpo. Penso ser bastante complexo, mas primeiro a gente tem que dizer qual corpo nós estamos falando, porque o corpo indígena é um corpo, negra outro corpo, não negro é outro, (né?) quase sempre as pessoas que encontram-se em situação de desvantagem social elas veem esse corpo de uma forma negativa e de uma forma ruim ou porque seus corpos foram explorados indevidamente (não é?) Ou porque não se reconhece a beleza nas diferenças existentes. Então, tenho impressão (no que eu entendo né?) a vergonha está muito relacionada a que lugar social você está. Eu, uma mulher negra com mais de 50 anos, obesa, não tenho dificuldade de lidar com meu corpo, eu não tenho vergonha do meu corpo e eu reconheço inclusive beleza no meu corpo. Agora eu passei por todo um processo de desconstrução de um ideal de embranquecimento. Não é para poder reconhecer a beleza do meu corpo negro agora. A grande maioria das pessoas que vivem em lógicas não é de submissão, seja pela raça, seja pelo sexo, seja pela orientação sexual, quase sempre tem dificuldade de lidar de forma positiva com esse corpo. Então, esse corpo de vez de ser algo prazeroso algo de orgulho, torna-se, na verdade, o bloco do preconceito e da discriminação.

Xangô - Considero ser uma carga e herança cristã, católica, ligada ao pecado.

Quando perguntados sobre a vergonha da sensualidade e dos cor-

pos despidos, **Obaluaiê, Orumilá, Nkosi, Ogum e Xangô** nos falam do colonizador e da ênfase à igreja católica e à religião judaico cristã, fica evidente que a cultura escravagista colonizadora trouxe para nossos corpos um pecado no qual a sexualidade e a sensualidade foram transformadas toxicamente em algo doentio e muitas vezes letal na utilidade do corpo humano, além disso, como bem diz **Orumilá**, nos afastou da natureza. De uma certa maneira, todos nos mostram uma saída, que podemos nos reeducar, nos livrando deste embrulhe religioso que nos metemos durante a disporá, retornando à nossa cultura e religião ancestral, uma vez que através da educação e deitados no colo do nosso sagrado possamos curar e libertar nossos corpos.

5. Que música ou mito você conhece que representa bem um corpo afrodescendente e sua sensualidade?

Olaluaiê - Um mito sobre corpo sensual. A única música que lembro agora é a de Pomba Gira. Pomba gira ê ... Mulher de sete maridos ...

Esta música tem uma relação mais forte com a sensualidade. Imagine! A Pomba Gira ser mulher de sete maridos! Ela deve ser poderosa, realmente, né? Mas, o mito.... Não conheço com profundidade...

Orumilá - Eu me lembro de algumas músicas, mas não vou me arvorar a cantar, pois não sou um bom cantor. Vou falar de mitos. É. Ai tem vários deles e como prometi ser sintético eu vou lembrar dois: no primeiro Ogum volta de uma viagem no dia do silencio, do respeito aos ancestrais, (ele se esquece disto) e se zanga porque ninguém o cumprimenta, e não o referencia. Arranca a sua agadá (espada) e corta a cabeça de todo mundo até que o próprio filho dele, já passada às seis horas, anuncia que ele mesmo instituiu aquele dia como dia do silencio. Ele se recolhe no meio da mata, absolutamente angustiado e cheio de remorso e de culpa pelo que ele fez e o seu povo começa a padecer ainda mais porque sem a presença do rei o reino definha e aí ninguém consegue trazer Ogum de volta. Seus irmãos tentam, Oxalá tenta, Oxossi tenta, Ossain tenta, os Ministros do Rei tentam, os soldados e guerreiros tentam e ninguém consegue trazer de

volta Ogum para sua aldeia, para sua comunidade, para sua aldeia. Quando a Oxum se mete no meio da floresta, avista o Ogum e finge (ela) que ele não a tenha percebido e começa a dançar como se estivesse dançando sozinha e ela inclusive dança com poucos panos. Ela vai retirando estes panos. Começa com seis panos, vai retirando estes panos até ficar seminua. A Oxum, a mais linda de todos os orixás, a mais sensual, a mais sedutora (é o que dizem!) e ela vai dançando e Ogum vai espreitando ela por detrás das arvores e escondendo-se dela. E aí ela segue fingindo, enganando ele, de que não está vendo de que não está vendo e gostando. Ela segue dançando, sensualizando e erotizando os movimentos e encantando Ogum que encantado nem percebe que está dando os passos na direção de sua própria aldeia. E, finalmente, quando chega à aldeia ele fica com vergonha de reconhecer que foi seduzido por uma mulher e acaba permanecendo em Irê, sua cidade original, e retoma o reinado e a prosperidade do reino volta. Esta é uma das histórias lindíssimas, belíssimas... Tem outra da Oxum Quando ela e Exu se juntam para saber os segredos dos búzios eles combinam de tirar o segredo de Oxalá. Então a Oxum chama Oxalá para dentro do rio e fica absolutamente nua e Oxalá (que apesar de ser o mais velho de todos os Orixás, também é o mais assanhado, e foi o que mais reproduziu filhos) enlouquece com a nudez da Oxum. Enquanto isto, ele se deleita com a nudez de Oxum (aliás, ela ganha cargo por causa disto). O Exu rouba as roupas de Oxalá e quando ele vai voltar para casa as roupas lá não estão e o rei não pode voltar nu para casa. E aí, ele desconfia que era coisa dela com Exu. Mas, eles não confessam e Oxalá já tendo entendido o jogo pergunta o que eles querem. Eles dizem que é o segredo dos búzios. Oxalá dá o segredo dos búzios, a roupa milagrosamente aparece e ele se veste e volta montado como rei para o seu reinado. Uma terceira história É que Iansã búfalo está no meio da floresta e ela arranca o seu couro de búfalo e aparece sozinha no meio do mato, absolutamente nua e jovem (esse mito ressalta a juventude e a adolescência da Iansã. Então ele descreve como a mulher mais bela do mundo), só que Ogum está a espreita e descobre o segredo de Iansã que no fundo ela é um animal. Ela vai para a feira e Ogum rouba a pele de búfalo que ela escondeu dentro de um formigueiro. Ele vai

até a feira e chegando lá ele coteja Iansã para ela casar com ele. Só que Iansã não é de casar com ninguém, ela não é escolhida, ela é quem escolhe. Ela desdenha de Ogum. Quando ela volta para pegar a roupa de búfalo ela se dá conta que foi Ogum que a roubou e aí ela volta para feira. Ogum está lá esperando ela e ela diz que quer o que ele escondeu de volta. Ele diz que não sabe de nada, dá uma de dissimulado. Como Iansã tem papão reto e diz: “Ogum, eu sei que você descobriu meu segredo e está com a minha roupa de búfalo e o que você quer para eu devolver?” Ele responde: “Eu quero casar com você”. Ela então se casa com Ogum e impõe três restrições: não pode botar fogo em casca de dendê na casa dela, que não pode rolar o pilão pelo chão...

Enfim... Ela impõe três condições para se casar com ele. E eu gosto desta história porque (de alguma maneira) Ogum submete Iansã para casar com ele e Iansã submete Ogum casando com ele as regras dela. Então, é um jogo bastante erotizado, sensualizado de negociação de poderes. Assim que eu entendo a equidade entre os sexos.

Nkosi - Há algumas cantigas que me lembram de muito o corpo sensual. Deixarei dois exemplos, que são dos candomblés de origem iorubá. Uma é uma cantiga de Xangô, em que ele dança elegantemente, balançando com as mãos o pênis e os testículos (por cima da roupa): Jingala e lempê, o jingala...

Outra é de Iansã, que sensualmente dança se insinuando - sem perder o caráter impetuoso e guerreiro:

*Oyá Zambelê Zambelê Oyá Muxaxê
Oyá Zambelê Zambelê Oyá Muxaxê
Oyá Zambel'Oyá Oyá Muxaxê Oyá Zambel'Oyá
Oyá Muxaxê*

Ogum - Eu gosto do mito de Ogum e Oxum que diz que Ogum depois de muito trabalhar na sua Aldeia, de criar instrumentos para arar a terra para o alimento da população, cria armas para defesa. Ele sentiu que não era reconhecido e ficou um pouco cansado dessa ingratidão e resolveu

recolher-se nas montanhas, passando alguns dias. Um fazendeiro teve suas ferramentas ou enxada quebrada e foi procurar Ogum. Outro dia precisava renovar as armas e não tinha quem as fizesse, as pessoas começaram a perceber que a ausência de Ogum, naquela Aldeia, era um grande risco de se ter fome. Os Invasores tomaram posse daquele lugar e aí resolveram ir buscar Ogum nas montanhas. Oxossi, o seu irmão querido e estimado, foi lá e conversou com Ogum, mas ele não quis retornar. Xangô foi lá pedir para que Ogum pudesse retornar a Aldeia, porque toda comunidade precisava dele. E nada de Ogum ceder. Passados muitos dias, depois de muitas tentativas, depois de todas as pessoas importantes irem tentar convencer e trazer Ogum de volta, ninguém conseguiu. Oxum, que era uma menina ainda, frágil, pediu licença para poder conversar com Ogum e as pessoas ignoraram, disse: Imagina! Oxossi, o caçador, não trouxe Ogum, Xangô na sua realeza, não trouxe Ogum. O que essa menina vai fazer para trazer Ogum? Mesmo assim, isso não a intimidou e ela foi até as montanhas. Quando chegou lá não disse absolutamente nada para Ogum para ele retornar, começou a conversar com ele, ela muito sedutora, uma voz muito macia foi conversando com Ogum, foi passando mel no seu corpo e Ogum foi se envolvendo naquela beleza de Oxum. Naquela conversa, foi admirando o bailado de Oxum e Ogum foi seguindo e quando se deu por conta estava de volta na Aldeia e todo mundo proclamou o retorno de Ogum. A aldeia proclamou também a força sedutora de Oxum que trouxe o grande Ferreiro primordial de volta. Assim, não haveria mais fome entre aquelas pessoas e eles não seriam vencidos pelos seus adversários. Então esse é um mito que eu gosto bastante e que demonstra a capacidade sedutora de Oxum.

Xangô - O mito de omolu que é chamado para dançar por Oyá e ela começa a ventar até voar as palhas e descobrir seu corpo.

Quando perguntado sobre música e mito que versem sobre a sensualidade que representem bem a cultura afrodescendente, **Olaluaiê** nos lembrou a música da Pomba Gira cigana:

Nas festas de Umbanda a rainha Pomba Gira Cigana recebe presentes colares, bebidas e rendas para enfeitar

suas saias. Nos cultos negros do Haiti, realizados a porta do cemitério, uma figura recebe um culto especial e os cânticos mais alegres: e a mulher do demônio, eterna deusa da volúpia e do pecado. E nosso passado sensual retorna em plena era espacial, na figura do demônio de saias, a milenar senhora da luxúria e da alegria [...] (Farrelli, 2006, p. 14).

Podemos notar que a comunicação cultural nos foi transformando, deixamos de ser o africano, ou europeu (branco ou cigano) ou o indígena e nos transformamos no brasileiro, fruto desta mistura, somos o novo com identidade no passado e estamos para além das determinações de cada época e em constante mudança, somos o corpo, sexual e sensível que muda e se mudamos podemos nos reeducar sempre, retirando o que de melhor encontramos na nossa ancestralidade. **Orumilá** nos fala de uma mitologia ancestral onde a sensualidade de Oxum é capaz de tudo, onde o corpo e a natureza têm prioridades no humano e nos deuses, **Nkosi** nos lembra da sensualidade de Iansã, **Ogum** nos fala de Oxum que talvez seja uma das mais sensuais das iabás, título que divide com Oiá (Iansã), sendo essa citada por **Xangô**. Notamos que através dos mitos e das músicas, podemos construir, ou melhor, reconstruir um aprendizado, um novo currículo que dê conta da ressignificação do corpo afrodescendente.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A primeira certeza que temos quando chegamos ao fim do artigo é que estas “considerações finais” do texto não são de maneira alguma a última questão ou conceito a respeito de corpo ancestral, continuamos trilhando um caminho que nos leva do mito, passando pela religião ancestral em busca de uma filosofia afrobrasileira. Sabemos que este fazer tem que ser rigoroso e desapressado como todo o fazer filosófico e por isso esse texto que faz parte de uma pesquisa maior seja apenas um dos múltiplos

caminhos e essa é a nossa primeira constatação: estamos trilhando um dos possíveis caminhos. Este caminho nos indica uma primeira afirmação: os conceitos de corpo da filosofia ocidental clássica não dão conta para o conceito de corpo ancestral de uma filosofia afrobrasileira e, uma segunda, não é o conceito de corpo, e sim os conceitos.

Nos leva a crer, também, que o universo mítico ancestral não tem espaço para gênero, uma vez que estão para além de uma sexualidade, ao mesmo tempo que podemos aprender muito com esta maneira ontológica de ser ancestral, em que o corpo é múltiplo e coletivo e para além do gênero e, como já vimos em alguns mitos, para além da raça ou cor da pele.

Nascimento de ORANIAN

Quando ogum fez a guerra contra Ogotum, ele trouxe sete mulheres. Uma destas escravas, Lakangê, era tão bonita que ele escondeu para si, amando-a secretamente. Mas uns falsos amigos apressaram-se em denunciá-lo ao seu pai. Odudua, furioso, mandou chamar Ogum e falou-lhe gritando: “Que atrevimento!

Você traz seis mulheres verdadeiras feiuras e, segundo disseram-me, você deixou para si a mais bela, que parece uma joia delicada.

Ah! Os jovens não têm mais respeito e consideração aos seus pais!

Onde vamos chegar com tanta insolência e desrespeito? Ogum traga-me esta mulher sem mais um minuto de demora!”

Ogum, assustado com a cólera do seu pai, não ousou confessar o que se passava entre ele e Lakangê.

Com a morte na alma entregou a bela mulher a Odudua. Este, encantado, fez dela sua companheira predileta.

Nove meses mais tarde, Lakangê teve um filho.

Para a grande surpresa de todos, o corpo recém-nascido tinha a originalidade de ser metade preto, metade branco. Metade preto, à direita, pois a pele de Ogum era muito escura. Metade branco, à esquerda, pois a pele de Odudua era muito clara. Odudua, confuso, baixou a cabeça e

nada soube dizer.

Mais tarde, esta criança tornou-se um guerreiro famoso.
Homem valente à direita,
homem valente à esquerda. Homem valente em casa, ho-
mem valente na guerra.

Ele foi o fundador do reino de Oyó e pai de Xangô (Ver-
ger, 1997, p. 28).

Acreditamos que o candomblé e as outras práticas religiosas de matriz africana, bem como toda a cultura africana e indígena no Brasil, embora tenham sido contaminados pelo preconceito jesuítico da catequese, na escravidão durante o período de colônia, república e até aos nossos dias no Brasil, pois o candomblé nasceu dentro da igreja e carregou consigo alguns ranços, têm muito a nos ensinar e acrescentar, atentos aprenderemos com esta cultura o que só a prática e a vivência são capazes de compor esse novo currículo e ensinar com o tempo a esse corpo que aprende no tempo. E que esse aprender que está diretamente ligado à cultura ancestral extraída da música e dos mitos para ressignificar o conceito de corpo é a pedra de toque para a construção de um novo currículo escolar.

REFERÊNCIAS

FARELLI, Maria Helena. **Pomba-Gira cigana**. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.

FILHO, Eudaldo Francisco dos Santos; ALVES, Janaína Bastos. A Tradição Oral parapovos africanos e afrobrasileiros: Relevância da Palavra. **Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN)**, [S.l.], v. 9, p. 50-76, dez. 2017.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade I: a vontade de saber**. Tradução MariaThereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 17. ed. São Paulo: Graal, 2006.

LOURO, Guacira Lopes (Org.). **O corpo educado**: pedagogias da sexualidade. Tradução Tomaz Tadeu da Silva. 4. ed. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2018.

MACEDO, Roberto Sidinei. **Currículo, diversidade e equidade**: luzes para uma educação intercrítica. Salvador: Edufba, 2007.

SOARES, Emanuel Luís Roque. **As vinte faces de Exu na filosofia afro-descendente da educação**. Cruz das Almas: EDUFRB, 2016. (Coleção UNIAFRO)

VERGER, Pierre Fatumbi. **Lendas africanas dos orixás**. Tradução Maria Aparecida Nóbrega. 4. ed. Salvador: Corrupio, 1997.

ARTIGO 9

EXU, CORPO E SEXUALIDADE

Emanoel Luís Roque Soares¹⁴
Wanderson Flor do Nascimento¹⁵

INTRODUÇÃO

O trabalho tem como objetivo examinar e esclarecer os conceitos e expressões além de evidenciar conhecimentos equivocados devido à interferência do cristianismo jesuítico, herdeiro das ideias do concílio de Trento sobre corpo, sensualidade e sexualidade existentes, que possivelmente estejam contidas na tese de minha autoria *As vinte e uma faces de exu na filosofia afrodescendente da educação*, tanto observando a maneira deste orixá ensinar às avessas, onde o princípio é caos para em seguida o esclarecimento, bem como mostrar existência de uma multiplicidade de Exus, e evidenciar a partir da sua postura ancestral no mundo, o seu pertencimento a todos e a tudo.

Observar no mito de como ele ensina a Oxum a jogar búzios para ver o futuro, no qual a sensualidade vem de Oxum e nem sempre é somente de Exu, porém, este a aceita de pronto, pois sensualidade e sexualidades que sempre se apresentam em um corpo fazem parte do perfil deste orixá, que tem no corpo físico o ponto de partida necessário para que o estado de esclarecimento através da comunicação e da educação aconteça.

Quando se fala de sexo e corpo, sempre vão aparecer discursos sobre

14 Professor associado II da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia UFRB, Centro de Formação de Professores, campus Amargosa-BA, doutor em educação brasileira pela Universidade Federal do Ceará UFC, e-mail el-soares@uol.com.br

15 Doutor em Bioética pela Universidade de Brasília (UnB). Professor de Filosofia e Bioética da UnB. Colíder do Grupo de Estudos e Pesquisas em Educação, Raça, Gênero e Sexualidades Audre Lorde (GEPERGES Audre Lorde -UFRPE/UnB/CNPq) e Membro do Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros (NEAB-CEAM/UnB) e do Núcleo de Estudos de Filosofia Africana Exu do Absurdo (NEFA/UnB). E-mail: wandersonflor@unb.br.

o gênero que trazem à tona também a matrifocalidade presente na obra de Ruth Landes: *A cidade das mulheres*, a qual mostra esta inversão exuriana de valores numa sociedade machista e escravista como a do Brasil, na qual as mulheres negras e escravas vão se tornar mães de santo, poderosas capazes de fundar uma religião bem como sustentar e proteger (material e espiritualmente) toda uma comunidade (filhos de santo) que faz parte do seu terreiro, bem como do seu entorno.

Landes percebe que o “matriarcado” não é exclusividade das “famílias de santo”, para utilizar o termo consagrado a Vivaldo da Costa Lima (1977), mas existe também nas famílias negras e pobres no geral. Assim ela identifica uma relação entre a pobreza e “matrifocalidade” mais tarde muito bem documentada na literatura, agora clássica, tanto em famílias negras do Caribe (Clarke, 1957; Smith 1956) quanto em famílias operárias “brancas” e europeias (Kerr, 1958; Young e Willmott 1957) (Flay *apud* Landes, 2002, p. 24).

Será visto também que Exu que na África era essencialmente macho, e ganhou após sua chegada ao Brasil o seu par fêmeo, que tanto no candomblé como na umbanda é representado por Maria Padilha e Pomba Gira, vindas diretamente da mitologia cigana, que se encontrou com a religião de matriz africana nos quilombos, evidenciando também

que além do dialogismo inerente ao orixá da comunicação, este também é o interlocutor de todos os outros.

É Joana Elbein dos Santos, que através dos mitos africanos, pois o mito é base da cultura de um povo e está no início da formação de uma civilização, qualquer que seja, dando sentido à sua existência e descoberta das coisas, que vai mostrar a natureza polilógica e polifônica de Exu, que é o próprio movimento em si, pois ele é a força dinâmica que move a tudo e a todos – como ela bem destaca.

Exu é considerado Igbá-Ketá, terceiro na hierarquia do universo depois de Olorum e Orixalá, Òrìsà-nlà. Sendo assim, Lucas reconhece: “Depois de Olorum, a divindade suprema, Exu é a única divindade que possui reconhecimento geral por toda terra iorubá [...]. Ele é um orixá que ocupa o lugar mais importante entre todos os orixás” (LUCAS, 1948, p.51). De acordo com um dos mitos da criação, Exu foi à primeira forma de existir. Antes dele havia a água e o ar; bem no princípio de tudo havia apenas o ar. Olorum era uma massa de ar infinita. Quando ele começou a se mexer lentamente, a respirar parte do ar se transformou em uma massa de água e assim originou-se Orixalá. O ar e a água moveram-se e parte deles tornou-se uma lama líquida. Desta lama levantou-se um inchaço ou montículo, e surgiu à primeira matéria com forma, uma lama avermelhada. Olorum admirou essa forma e soprou sobre o montículo, dando-lhe vida. Essa primeira forma de existência, a laterita, era Exu ou protótipo de exu, o ancestral ou Exu Agbá, o Exu se tornou rei de todos os descendentes, ou Exu Obá, ou também Exu Yangí, por conta de sua associação com a laterita, que se chama de yangí. O Yangí é a representação mais importante de Exu (Santos, 2014, p. 50).

No mito podemos observar que Exu está entre os primeiros, fato este que o faz participar diretamente na construção do mundo do ponto de vista da cosmovisão africana e ancestral o que o torna parte de todos que vem depois dele, tornando assim verdadeira a expressão “todo e todo mundo tem Exu”.

Os métodos utilizados na construção do texto são os fenomenológicos, que servirão para que se tenha uma visão sem prejuízos no que for referente a corpo, sexualidade e sensualidade que surge no texto e em falas onde o orixá apresenta-se e no convívio com “o povo de Santo”, por meio da leitura dos mitos.

Em outros termos, o mito narra como, graças às façanhas dos Entes Sobrenaturais, uma realidade que passou a existir, seja uma realidade total, o Cosmo, ou apenas um fragmento; uma ilha, uma espécie vegetal, um comportamento humano, uma instituição. É sempre, portanto, a narrativa de uma “criação” ele relata de que modo algo foi produzido e começou a ser. O mito fala apenas do que realmente ocorreu, do que se manifestou plenamente. Os personagens do mitos são os Entes Sobrenaturais. Eles são conhecidos sobretudo pelo que fizeram no tempo prestigioso dos “primórdios”. Os mitos revelam, portanto, sua atividade criadora e desvendam a sacralidade (ou simplesmente a “sobrenaturalidade”) de suas obras (Eliade, 1994, p. 11).

Também serão usados a escuta de entrevistas, juntamente com o método genealógico, será analisada a temporalidade dos vários discursos e estudos escritos por antropólogos e historiadores, os quais estão envolvidos em campos de disputas, estando às vezes misturados, rasurados e mal redigidos, em certos casos muitos deles foram feitos com uma intencionalidade, onde a busca de poder, mesmo sem ter razão, faz com que aconteça uma desqualificação da simbologia do mito e conseqüentemente religião e filosofia do outro, já que os primeiros estudiosos estavam diretamente ligados ao cristianismo católico, jesuítico herdeiros do conselho de Trento, que guia sua religião pela catequese e negação do corpo ou por evangélicos neopentecostais que guiam sua religião pela desqualificação do outro.

Assim, atentos com os olhos e ouvidos bem alerta, como um vigilante, pois é espreitando que vamos escanear o texto, buscando a melhor forma de entender na regra do discurso filosófico e antropológico descrito por ele, onde aparecem os conceitos e expressões de corpo, sexualidade e sensualidade, tamanha atenção e necessária, uma vez que, onde menos se espera é que talvez apareça aquilo que não foi visto no primeiro momento de confecção da tese, além de também durante a análise ir buscando outros

esclarecimentos externos à tese, procurando fazer uma espécie de resenha crítica, revisitando o texto intencionalmente e diretamente, buscando no mesmo o que diz respeito a corpo, sexualidade e sensualidade.

A intenção é mostrar que em Exu corpo, sexualidade e sensualidade são princípios norteadores, embora existam outros princípios geradores de conceitos. E que por ter vários conceitos, a constante mudança faz parte da maneira de ser exuriana, uma vez que essa multiplicidade de conceitos e a mudança constante são características da filosofia da educação afrodescendente, onde o corpo é a pedra de toque.

ANÁLISE DA TESE

Logo na introdução, mostro que Exu foi rei da nação Keto, Exu Alaketu, e é desta nação que se originaram todos os tradicionais candomblés da Bahia, é um antigo reino da África pertencente aos Egbá, divisão dos Iorubas que na época da escravidão vieram em massa para Bahia, o que prova que as religiões de matriz africana (candomblé e umbanda) que surgiram na Bahia têm princípio e arkhé em Exu, de onde se conclui que Exu é primeiro que vem à frente e desta maneira estará presente em tudo aquilo que se produz a partir dele.

[...] ele é a força que possibilita tudo, em todas obrigações ele é o primeiro a ser saudado tanto com o Padê o ritual do encontro, que acontece após a matança e antes do Xirê – dança das festas públicas, em forma de roda –, é para ele que se dar de comer e se canta primeiro. Também no Axêxê é que uma cerimônia fúnebre de passagem do Aiê para o Orum, início da vida coletiva, nosso duplo no mundo paralelo, cerimônia onde se evoca os antepassados ancestrais os Egunguns, primeiro se dá comida e canta pra Exu, pois é ele quem reúne, quem vitaliza ele é o mestre de cerimônia o embaixador, ele possibilita as passagens entre o que conhecemos por vida e morte, e também às evitam, uma vez que o mesmo é o transportador dos ébos que livram seus oferecedores da morte prematura dos in-

fortúnios das traições. De certa forma Exu engana a morte e também impulsiona o egum em sua nova vida, mantendo sua energia no coletivo e assim quer seja egum, orixá homem ou até pedra todos têm Exu, pois todos têm energia, potência, e até mesmo existência. Por isso escolhi cantar para Exu na abertura deste ritual acadêmico de passagem, pois cantando para Exu estou cantando para mim mesmo, fortalecendo minhas energias, ganhando força individual e coletiva. Canto para que ele conclame todos ancestres e orixás, para que eles se juntem a nós aumentando ainda mais o axé desta festa [...] (Soares, 2016, p. 24).

Por tudo até aqui dito, começo a tese saudando Exu com canto, nada se faz sem antes saudar o primeiro ancestral, neste caso em especial saúdo a Exu Barabô, o educador, que está ligado a todo princípio dinâmico de todas as coisas e destino individual de cada sujeito.

A letra da música traz consigo a fala sobre educação e a escola, da força de Exu como impulso individual, como aquele que ensina, nos mostra a força do senhor dos caminhos que age na educação na escola, nos fala de um filosofia do educar através da música, da dança e conseqüentemente do corpo, uma vez que Exu é pura expressão do corpo, da lascívia e da sedução que mostra toda sua sensualidade e potência rítmica através da música e da dança, que é marcada pelo som estridente do gã, agogô de um único sino que compõe juntamente com os atabaques, rum, rumpí e lé, a orquestra iorubana.

A música que entoamos no culto no xirê tem um enredo e conta uma história com a intenção de informar e educar, sendo mito, música, encenação e também poesia, uma vez que na religião yorubana e brasileira não existe educar sem o corpo, sem a sensualidade da poesia do mito e da dança, desvelar é ensinar através da música, que é para Exu a força propulsora primeira que se reproduz em tudo através da comunicação do ensino.

[...] canto que uma das mais importantes manifestações da cultura afrodescendente, quer no ritual privado do culto ou nas festas públicas, uma vez que é através da músi-

ca que se vai ao transe e que saúda aos orixás eliminando da cultura ioruba a dicotomia entre sagrado e profano, sendo música e dança as duas coisas sem distinção, levando sempre em consideração que o lúdico é sério, ou mesmo na cultura popular, uma vez que a musicalidade brasileira tem raízes fincadas na África, sem a qual não seria da forma que é. Na música, Exu se faz presente no ritmo, no ferro do agogô simples de um só sino conhecido como Gã, que é a ele consagrado, é ele que conduz, harmoniza e desarmoniza, muda o caminho, dá tom aos atabaques, marcando música e dança com o estridente som do ferro [...] (Soares, 2016, p. 25).



Figura 1 – Instrumentos da orquestra iorubana atabaque maior Rum, médio Rumpi, pequeno Lé e o agogô de um só sino o Gã. Terreiro Ilê Kayó Alaketú Ashé Óxum – Cachoeira-BA (Emanuel Soares)¹⁶.

¹⁶ Esta foto, bem como as outras que aparecerão no texto, foram retiradas da tese de doutorado de SOARES, Emanuel Luís Roque. **As vinte e uma faces de Exu na filosofia afrodescendente da educação: imagens, discursos e narrativas**. Universidade Federal do Ceará, Faculdade de Educação, Programa de Pós- graduação em Educação, Fortaleza(CE), 01/07/2008. Orientação: Prof. Dr. José Gerardo Vasconcelos.

O primeiro Èsu Alákétu de rei virou Orixá da comunicação, pai da procriação, passando a demônio no sincretismo com os católicos que tiveram os primeiros contatos com ele na África. A principal causa de ser comparado ao demônio foi provavelmente pelo seu falo desproporcional, exposto e ereto, que afirmava o corpo e reprodução, além da lascívia e do sexo que irritava a negação do corpo proposta pelo conselho de Trento e o conservadorismo moralista catequético pregado pelos jesuítas.

E assim Exu vem trazendo para a diáspora a sina de amoral, ousado, depravado e que mais tarde vai fazer com que se torne o preferido de malvados arruaceiros, prostitutas, feitores do mal, homossexuais e todos aqueles seduziam e tinha a lascívia empregada com evidência no corpo, tornando-o assim a principal figura da quimbanda, o lado do mal da umbanda ou como dizem os umbandistas, a ala à esquerda da quimbanda.

Dessa forma, Exu passa de uma maneira interpretativa errada a ser espírito de mortos que intercedem na vida das pessoas, atrapalhando-as, os que chamamos de obsessores, que são adestrados e domesticados pelos seguidores de Allan Kardec e no umbandismo.

Nos tempos protestantes, passam a ser o ponto principal da ação dos pastores que agem como exorcistas, livrando seus fiéis dos possíveis males que estes podem causar, sendo constituído, nas religiões provenientes do cristianismo, como o grande mal e passando a ser o centro da preocupação, a tensão, moral, o mal que precisa ser exorcizado, domado ou expurgado.

Além disso, em todas as religiões de matriz africana ele é misturado com as matrizes ciganas e se torna múltiplo, de vários tipos e características, todas ligadas à sexualidade, sensualidade, valentia, funções basicamente corporais, no candomblé e na umbanda eles são um verdadeiro exército de escravos, uma multidão de perversos, os “não batizados, os Exu-pagão” e os bonzinhos que prestam serviços os “batizados os Exu-Santo-Antonio”, quer dizer os que não são mais arredios, os domados.

Os seguidores da religião de matriz africana os chamam Exus que estão adestrados e conseqüentemente trabalhando e servindo nos assentamentos de escravos, cultivam uma relação de interesses com os mesmos, uma espécie de troca de favores, uma vez que os mesmos são interesseiros,

fazem qualquer coisa desde que sejam regamente pagos, são também rotulados como sexistas, exagerados, imorais, indecentes.

Ele é classificado como sem pudor, por conta de que sempre nele tudo é movimento para mais ou para maior, o mais insaciável, sexualmente falando, o mais imponente e importante, mais ágil e rápido, mais valente e perigoso, o que mais ingere bebidas alcoólicas, sendo considerado incapaz de se embriagar, maior órgão sexual, pênis ou vagina, o mais perverso ou cruel, sempre nos extremos da dualidade cristã – mal ou bem – e sempre tem o perigoso caráter dúbio, podendo ajudar a fazer o bem ou atrapalhar fazendo o mal, desta maneira devido à interpretação errônea proveniente do cristianismo exu é mal compreendido, quer seja intencionalmente para desqualificar a religião de matriz africana ou por ignorância.



Figura 2 – Exu Tranca Rua, casa de artigos para cultos afrodescendentes – Mercado São José, Recife-PE(Emanoel Soares).

O ponto central de discórdia quando se fala em “pureza nos candomblés” é a inserção deste universo pelos ciganos, uma vez que os candom-

blés ditos puros da Bahia (Ilê Axé Iyá Nassô Oka, Cantois, Ilê Opó Ofunjá) acusam as casas onde se cultuam Maria Padilha, Pomba Gira e os caboclos de não puros, chamando-os de maneira depreciativa de umbandomblés ou candomblés de caboclo, nestas casas Exu não é feito, não veste e não dança, um sinal claro de que a discriminação proveniente do cristianismo, a negação do corpo chega até as religiões de matriz africana.

Esta discriminação só aumenta quando se fala de Maria Padilha, a mais sensual e sexual de todos os exus femininos mais populares. Ela é a rainha das prostitutas e é o corpo da que melhor representa a sedução, vai fazer parte da umbanda e da maioria de candomblés e é responsável por resolver todos os problemas de amor, sexo, alcoolismo, ou seja, tudo que esteja ligado ao corpo, vícios e desejos que incluem os relacionamentos amorosos, tendo os mais diferentes nomes (Padilha, Sete Saias, Maria Molambo, Pomba Gira, Maria Rosa, Pombagira das Almas, das Mangueiras, Maria Quitéria, Menina das Sete Encruzilhadas, entre outros).



Figura 3 – Pombagira, casa de artigos para cultos afrodescendentes – Mercado São José Recife-PE (Emanoel Soares).

Na ancestralidade, o corpo é fundamento, uma vez que é através do corpo do outro que o ancestral manifesta-se, porém fica explícito que as relações amorosas reprodutivas e sexuais são controladas por Exu, o corpo sensitivo que ama, dança, canta, reproduz, seduz, deseja e sente o mundo.

Diz o mito que um belo dia Orunmilá, o poderoso adivinho, Orixá do oráculo, também conhecido com Ifá, passeava com todos seus ajudantes Exus, até que cruzou no seu caminho uma mulher de beleza magnânima, acompanhada também de vários Exus, seus serviçais. Tal beleza encantou o adivinho que logo a enviou um de seus Exus para saber quem era tão linda mulher. Chegando a frente da mulher Exu fez o *dobalé* e apresentou-se dizendo ser o servo do poderoso Orunmilá e que ele o mandara perguntar quem era ela. A mulher de beleza esplendorosa com voz doce e aveludada respondeu ser Iemanjá, rainha dos mares e mulher de Oxalá. Exu, então, voltou até onde estava Orunmilá e disse quem era tão formosa criatura. Orunmilá o mandou de volta com um recado convidando-a para uma conversa no seu palácio. Iemanjá foi embora sem aceitar de imediato o convite do adivinho, porém, dias depois foi até o palácio. Meses depois desta visita a Ifá, Iemanjá deu luz a uma criança. Ao saber do acontecido Orunmilá mandou Exu Babá, o seu secretário e mais velho dos Exus, verificar se o *omelei* tinha um caroço, sinal ou mancha na cabeça, evidência que provaria ser filho dele (Soares, 2016, p. 80).

O mito confirma a função da procriação, da fertilidade, da sensualidade e da abundância, também evidenciada na caracterização de Exu a partir do simbolismo da religião de matriz africana, é feita através de objeto fálico (pênis) feito de madeira, representando o órgão reprodutor masculino (*ogó*).

Sincretismo — erradamente sincretizado com o diabo, por este motivo raramente se manifesta em uma filha-de-santo. Também chamado de *Compadre* ou *Homem da Rua*
Dia — Segunda-feira Cor — Vermelho e preto
Conta — Pretas e vermelhas
Comida — Pipocas e farofa de dendê Saudação — *Laroiê*
Característica, Poder, Proteção — Via pública – Mensageiro entre os Deuses e os homens
Simbolismo — Um pouco de terra onde são fincados ferros brancos e tridentes
Instrumentos— Gorro, *ogó*, gancho. Indumentária— Vermelha e preta
Sacrifício — Galo, bode (de preferência preto) (Soares, 2016, p. 86).

E, desse modo, Exu é o ancestral guardião do candomblé, sem Exu não se faz nada, deve-se ser fiel às percepções, seus movimentos, pensar novamente nelas, reencontrá-las e, assim, voltar a si mesmo, ao corpo, aos sentidos, aos desejos e às paixões, pois a sensualidade e sexualidade estão no corpo e são partes do mundo, vontade e potência minha e do mundo. Nem Egun (espírito dos mortos) ou nenhum outro orixá passa na frente de Exu, pois até na obrigação do Axexê (cerimônia ritual fúnebre) que se faz para Egun, bem como em todas as outras obrigações, tem que se despachar Exu primeiro, para tudo correr bem e desta maneira Exu regula o mundo dos vivos e dos mortos através do corpo.

REFERÊNCIAS

ELIADE, Mircea. **Mito e realidade**. Tradução Pola Civelli. 4. ed. São Paulo: Perspectiva, 1994.

LANDES, Ruth. **A Cidade das Mulheres**. Tradução Maria Lúcia do Eira-

do Silva. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

SANTOS, Juana Elbein; SANTOS, Diosgoredes Maximiliano dos. Èşù. Salvador: Currupiu, 2014.

SOARES, Emanuel Luís Roque. **As vintes faces de Exu na filosofia afrodescendentada educação.** Cruz das Almas: EDUFRB, 2016. (Coleção UNIAFRO)

PARTE III MÃE BARATINHA A ZELADOURA DE ORIXÁS

ARTIGO 10

O NASCIMENTO DE UMA IALORIXÁ GALDINA DA SILVA, MÃEBARATINHA

A iniciação de mãe Baratinha na religião ancestral passa pela mão de seu Manuel Cerqueira do Amorim, Pai Nezinho de Muritíba ou Nezinho Bom no Pó, como era conhecido o Babá Egbé do Gantois, que veio fundar a Roça do Portão (como até hoje é conhecida) ou terreiro Àsé Ibece Ala Ketu Ogum Megegê no município de Muritiba-BA. Manuel foi filho de santo de Mãe Pulquéria do Gantois¹⁷, e além da influência do Gantois, Manuel Cerqueira do Amorim participou ativamente do candomblé de pai Anacleto no Capivari em São Felix, casa de candomblé Nagô, conhecido como Roça da Cajá, que muito contribuiu para sua formação, sendo que este terreiro mais tarde vai sofrer suas influências, quem nos conta de suas interações é Cacau Nascimento, referindo-se à Roça da Cajá;

[...] No início do século XX, Manoel Cerqueira do Amorim, conhecido como Nezinho do Portão, ainda adolescente, tornou-se um assíduo freqüentador do seu terreiro e com ele muito aprendeu sobre os ritos fundamentais do candomblé, mais tarde incorporando a seu terreiro, fundado em 1932, em governador Mangabeira. A influência de Nezinho do portão foi tão intensa que ele era considerado “gente da família” (Nascimento, 2010, p. 159).

17 Esta informação foi fornecida por Jandaira Cerqueira do Amorim conhecida como ebômim Bem filha de sangue de Pai Nezinho, desta forma fica claro que Pai Nezinho foi iniciado por Polqueria e não Menininha do Gantois como foi pensado inicialmente.

Pai Nezinho teve uma participação ativa em outros candomblés do recôncavo da Bahia, o seu primeiro barco de iaô foi raspado pelo povo da Roça Ventura, *Seja Hundé*, casa de candomblé Jêje, além de ter sido ele o pai de santo responsável pela feitura de Gaiacu Luiza, sacerdotiza jeje na tradição keto, desta forma o Babalorixá que fazia parte da elite baiana do povo de santo responsável pela intelectualização do candomblé do Ilê Axé Opô Afonjá, uma vez que, segundo Luís Nicolau Parés, ele vai participar assiduamente de festas e rituais funerários nesta casa.

Os conhecimentos e a forma de ser de pai Nezinho vão ser o ponto de partida para a formação da ialorixá Galdina da Silva, a Mãe Baratinha, que em parte segue os ensinamentos do seu pai, sincretizando com todas as nações do candomblé, inclusive com os caboclos e a igreja católica.

Embora o Seja Hundé estivesse fechado no início da década de 1930 Abalhe e seu pessoal ajudam na fundação e na feitura do primeiro barco do *Ilê Ibece Alaketu Axé Ogum Megegê* que, como já comentei, foi o primeiro terreiro de nação ketu a funcionar na região de Cachoeira. A colaboração com o pessoal do terreiro jêje é um bom exemplo da flexibilidade nas dinâmicas de cooperação além das supostas “fronteiras” das nações de candomblé. Religiosa (Parés, 2006, p. 224).



Foto 1- Manuel Cerqueira do Amorim, Pai Nezinho do Portão, foto do acervo do *Ilê KaioAlakêtu Asé Oxum*, fotografia desconhecido

Desde sua iniciação, Mãe Baratinha vai construindo sua forma de ser e agir de maneira sincrética e interdisciplinar, como poderemos ver nos registros de histórias de vida expostos neste artigo, que comprovam as influências e misturas do seu candomblé, que embora tenha como fundamento a nação keto, está longe da noção de pureza pregada por alguns intelectuais do candomblé da Bahia. É bom ressaltar que tais informações históricas são frutos do esforço de pesquisa de Cátia P. de M. Souza, conhecida como ebômim Cátia de Obaluaiê que me foram gentilmente cedidos.

Um dia a jovem Galdina pediu para sua mãe deixá-la ir brincar na roça com as meninas, ela deixou, mas com uma condição, que na hora que fossem tocar o candomblé que ela viesse para casa e foi aceito o acordo. A jovem Galdina não sabia que tinha iaô recolhida no ronco e muito menos o perigo que ela estava correndo, ficou lá brincando e sempre falando mal do candomblé, desfazendo, pequena e desaforada, na casa do homem falando mal dele, ela dizia:

- É tudo mentira!

Então passou, até aí tudo bem.

No outro dia, sua mãe perguntou para um das filhas de santo de Nezinho se as iaôs já tinham entrado no ronco e esta respondeu:

- Já. Já estão para sair.

Então D. Mariana, achando que não tinha perigo, deixou a jovem Galdina ir brincar. Ela tinha medo que acontecesse o mesmo que acontecera com sua outra filha, não sabendo ela que a jovem Galdina estava a dois passos do ronco. Ao chegar para brincar na roça com suas colegas, Seu Nezinho a chamou e disse:

- Venha cá.

A jovem Galdina, já toda escabreada e com medo, pensava que ele fosse brigar com ela devido ao que ela falava dele, mas ela ficou surpresa com que ele disse:

- Oh minha filha! Vá ali comprar um quilo de açúcar.

E ela foi. Era umas quatro horas da tarde e foram todas as colegas juntas. Então as colegas falaram:

- Olha ali no pé de árvore de *iyami oxorongá* tem uma cobra que canta feito galo. A jovem Galdina disse:

- É mentira de vocês. Não tem cobra nenhuma que canta feito galo. Vocês estão falando isso para me assombrar, para dizer que Seu Nezinho é santo. Santo é Deus, nuncavi cobra cantar.

E fizeram as compras. Na volta passaram por baixo de uma grande jaqueira chamada jaqueira de Ogum. Então, ela e todos ouviram o canto de um galo e aí disseram:

- Olha aí ela cantando.

A jovem Galdina respondeu:

- Isso é algum frango por aí cantando.

Só que ela não conseguia sair do lugar que parou e suas colegas saíram correndo. A jovem Galdina olhou para um lado e não viu nada, olhou para o outro e nada. Foi quando ela sentiu algo frio nos pés e viu uma cobra com a crista de galo. Ela deu um grito e caiu, não vendo mais nada.

Depois de catorze dias acordou e ficou sabendo que tinha entrado para o ronco, que era filha de santo dele, ela e mais duas pessoas, o filho e a mulher de Seu Nezinho, que são seus irmãos de barco, como é chamado como se entra para o ronco várias pessoas juntas. O barco da jovem Galdina foi o quinto da roça, sua mãe, D. Mariana, se conformou, pois ela, melhor

que ninguém, já sabia o destino de sua filha, não tendo assim brigas e Iaô Galdina, a caminho de ser Mãe Baratinha, ficou morando na casa do candomblé com sua irmã e todos da roça. Vinha ver sua mãe e retornava. D. Baratinha nunca mais saiu da roça para outra casa de candomblé, ela tinha muito orgulho de ser filha de santo de Seu Nezinho, de fazer parte da nação ketu, de ser filha do *Ilê Ibece Alaketu Axé Ogum Megegê* e deu continuidade a sua religião com dedicação e amor, tornando-se uma filha de santo exemplar e dedicada.

Passado um tempo, quando D. Baratinha fez vinte e um anos de axé, seu pai já queria abrir sua casa porque ela já recebia o caboclo que fora de sua avó, Seu Rei das Ervas, e trabalhava muito bem com este. D. Baratinha não queria aceitar essa missão de ser dona de casa e disse para seu pai que só queria cumprir com suas obrigações e pronto, mas o tempo foi passando e ela foi vendo que o candomblé é uma religião boa e bonita e que não existiam diabos. D. Baratinha foi morar em Cachoeira, no Alto do Rosarinho, com sua mãe e sua família, ela cuidou de sua mãe até os últimos dias de vida desta.

Um dia, Seu Nezinho desceu para o Rosarinho e providenciou que Mãe Baratinha soubesse que ele havia arrumado tudo de direito para ela ser ialorixá e disse para ela: “quer você queira ou não, eu já abri a sua casa de candomblé; se você não quiser colocaria não coloque, mas você já é mãe de santo”. E ele brincava com ela, chamando-a de mãe de santo descarada, e assim, Mãe Baratinha não teve pra onde correr.

E foi seguindo seu destino, mesmo com toda dificuldade da época, com tantos filhos pequeninos, Mãe Baratinha não perdia uma obrigação na roça. Sem ter espaço na casa grande do candomblé para abrigar todos, Mãe Baratinha e as outras mães de santo faziam acampamento embaixo de uma grande jaqueira, a famosa jaqueira de Ogum, durante as festas do mês de janeiro, pois para ela não tinha motivo para faltar as suas obrigações que eram feitas com muita luta e trabalho. E assim foi passando o tempo, até que Seu Pai de Santo construiu várias casinhas formando uma vila, abrigando seus filhos de santo e visitantes e Mãe Baratinha ficou feliz da vida. Para ela foi ótimo, ela sempre cuidou muito bem dessa casinha,

sempre estava a pintar e trocar algumas madeiras que os cupins insistiam em devorar, uma vez que era o abrigo de todos, seus filhos, netos e amigos e filhos de santo. Para ela a roça era sagrada e todos os seus filhos de santo tinham que pisar nas terras de Ogum, até mesmo quando entrava iaô fora das festas ela fazia questão de levar na roça.

Seu Rei das Ervas não dava trégua para Mãe Baratinha e exigiu que ela fizesse uma sessão de casa branca por quinze dias e, às vezes, ela ficava zangada com a exigência do caboclo e dizia: “bem fazia meu pai que não gostava de caboclo, ele só assentou o caboclo dele porque passou por um grande castigo”, e nos contou que havia sonhado com um índio, com uma das pernas toda rodeada de cipó, dizendo pra ele: “eu sou Caipó, sou seu caboclo, ou você me dá comida ou vai morrer de fome”. Ele não obedeceu e passou seis meses sem atender ninguém, sem bater um búzio sequer, ficou sendo sustentado por um amigo que tinha dois açougues e um filho de santo que tinha uma barraca lá em Águade Meninos, em Salvador, que mandava as coisas pra ele. Quando ele viu que a situação não melhorava, sendo sustentado por outras pessoas, coisa que nunca tinha acontecido e tendo vários castigos, então ele se conformou e aceitou dar comida a seu caboclo e ao terminar as festas dos orixás, depois que todos os seus filhos de santo saíram da roça de portão, ele fez a obrigação de caboclo sem que todos soubessem.

No ano seguinte, Seu Caipó tornou a pedir comida, só que desta vez ele queria uma festa com fogos e gente. Pai Nezinho, com medo, devido ao que ele já tinha passado, fez o que o caboclo queria, contou aos filhos de santo que recebia caboclo que eram poucos, disse inclusive para Mãe Baratinha que ela não sabia e já tinha acertado com o motorista do caminhão para pegar ela e todas as suas coisas, que já estava arrumado à espera do caminhão. Mãe Baratinha levou um susto com o pedido de seu pai, dizendo: “ave Maria, meu pai; eu só tô esperando o carro chegar e seu pai”.

Mande um carro voltar quarta-feira, aí você vai, quero que todos fiquem. Então D. Ana de Xangô, irmã de santo de Mãe Baratinha, disse:

- Ele vai dar comida para o caboclo dele, Seu Caipó e vai tocar. Mãe não acreditou e foi perguntar a ele e levou uma bronca.

Seu Caipó, Jupira e Rei do Sol, estes foram os primeiros caboclos assentados por Seu Nezinho e a festa foi até o raiar do dia, depois todos foram para suas casas. Passado algum tempo, Seu Nezinho veio a falecer e Mãe, com toda dor e saudade, deu continuidade a sua vida, dedicando-se a sua casa, a seu axé, elevando o nome de seu pai e da roça Portão.

A primeira casa de candomblé de nação ketu em Cachoeira é a de Mãe Baratinha (*Ilê Kaio Alaketu Axé Oxum*), antes só se falava em Nagô porque foi a primeira nação a chegar, depois o Jeje e Angola, e por fim o ketu, sua casa é descendente do Portão.

Suas primeiras filhas de santo foram preparadas na Capapina, na casa de Tonha de Oxum, pois seu esposo tinha casa de candomblé aberta junto com Tudinha de Oxossi. Foram essas duas as primeiras filhas de santo de Mãe Baratinha.

Essa roça fica aqui mesmo em Cachoeira. Mas, logo em seguida ela colocou seu primeiro barco na sua casa com cinco Iaôs, dois Ogãs e uma Ekédi, entre eles dois filhos biológicos seus, a Juciara (Preta de Oxaguiã) e Giorlando (Gigil de Xangô), tendo uma grande ajuda do seu irmão de santo, o Babalorixá Dudu de Xangô, hoje falecido. É ele que é o Pai de Santo de seus dois filhos acima e também podendo contar com a ajuda de alguns irmãos de santo seus, pois no candomblé não se faz nada só, como Mãe Baratinha sempre falava, e aí foram chegando mais filhas e mais filhos de santo e com muita luta e trabalho ela foi aos poucos aumentando o salão e quartos para os Orixás, tudo em prol dos Orixás. Sem água encanada no espaço era muito difícil fazer as obrigações e limpeza geral. Nós que carregávamos água na cabeça, subindo ladeira e escada, indo para o rio lavar as roupas que não eram poucas, isso quase todo o dia, muito cansativo, muito sacrifício. Eram divididas as tarefas para que tudo desse certo e todos dessem conta da sua parte. Eram quarenta e cinco dias de festa e obrigações, isso para o público, mas para nós as obrigações não paravam, como é até hoje. E termina sempre com a festa do caboclo de Mãe Baratinha, Seu Rei das Ervas.

Se Mãe Baratinha não fizesse sua festa eram três dias, fora que tinha ainda a festa dos dias dos pais, que era do Seu Serra Negra, um outro ca-

boclo que Mãe recebia e a de Seu Marujo, que era no mês de junho, que ela também recebia e todos eles eram reverenciados com muito respeito e dedicação. Cada um no seu tempo, pois ela sabia melhor do que ninguém a força que eles tinham sobre ela, principalmente Seu Rei das Ervas, que por muitas vezes a castigou por desobedecê-lo. O mais engraçado é que nenhum deles é o caboclo dela de certo, ou seja, todos são herança. Seu rei das Ervas, como já falamos, foi da avó de mãe, Seu Serra Negra é de sua filha mais velha e Seu Marujo é da filha caçula. O caboclo de Mãe Baratinha certo é Seu Rei de Congo, caboclo de mesa branca, Caboclo velho e ele escolheu uma das suas filhas de santo, Ana de Oxum, depois de muitos anos ele se manifestou e pediu pra ela cuidar dele, só que em outra cabeça, pois a dela já tinha muito dono e ela cuidava de todos com amor e assim foi um grande mãe. Pronta para dar uma palavra de carinho, de sabedoria aos seus novecentos e poucos filhos de santo, entre Bahia e outros Estados, até mesmo no exterior.

Mãe Baratinha não media distância para cuidar dos Orixás, sem distinção de cor ou classe social ela atendia a todos com o mesmo carinho e atenção.

Mas Mãe Baratinha não viveu só do candomblé, foi trabalhar muito cedo na fábrica de fumo, ainda muito jovem, engravidou e tinha que ajudar a seu marido, aumentando assim a renda da família para sustento de seus filhos. Trabalhou na Suerdieck como capiadeira (enroladura de charuto). Para conseguir este trabalho ela teve que aumentar a sua idade, uma vez que era muito jovem na época e nos fins de semana e festa de largo ela colocava tabuleiro vendendo acarajé, bolinho de estudante, peixe frito etc.

Mãe Baratinha sempre foi muito dinâmica, também foi parteira, ajudou a muitas mulheres a colocarem seus filhos no mundo, foi mãe de leite, ou seja, quando a mãe biológica não tem ou não produz leite materno vem outra mãe que tem leite e amamenta o bebê, fazendo papel de mãe, pois o leite de mãe é sagrado. Criativa que só, Mãe criou o seu próprio afoxé, chamado Filhos de Zambe, só com crianças do bairro. Ela mesma que dava o modelo das roupas e ensaiava e a gente ajudava nas costuras e organização. Ela adorava, dava risada com as crianças, dava boneca, como

boa baiana adorava um samba de roda, que é a tradição da Cidade de Cachoeira. Ela fazia parte de um deles, o samba de roda filhos da Suerdieck, que a princípio era formado pelas funcionárias da fábrica de fumo que se organizaram e fundaram esse samba, tendo como líder D. Dalva, amiga de Mãe Baratinha e uma das suas primeiras filhas de santo. Hoje esse samba é conhecido por vários lugares do Brasil. Mãe Baratinha também foi madrinha do samba de roda Filhos de Nagô de São Félix.

Mãe também recebeu vários convites para participar da Irmandade da Boa Morte, mas não aceitou por falta de tempo, pois ela sabia que fazer parte desta Irmandade requermuita dedicação.

Mãe Baratinha teve duas convivências: a primeira com Seu Osvaldo Alves, apelidado por Didi, desta convivência tiveram seis filhos e mais tarde outro marido, SeuGildásio da Paixão, apelidado por Donga e tiveram mais dois filhos. Mãe teve vinte e doisfilhos, mas vivos são nove, quase todos seus filhos seguiram a mesma religião da mãe, três deles são filhos de santo do saudoso Seu Nezinho do Portão, o João de Oxossi, Jacirade Xangô e Jucineia de Nanã (a mãe Neinha) e por último, já como sucessora de Seu Nezinho a Mãe Cacho raspou sua filha Jildália de Nanã (Bil). A Juciara e Jiorlando, antes foram raspados pelo Seu Dudu de Xangô, restando assim três filhos, Jiovar, Jackson e Jiovania que seguiram outra religião.

Entre seus filhos temos duas Ialorixás: a Mãe Neinha, a “guerreira que veste lilás”, com sua casa de candomblé em Jequitibá em São Paulo, a qual ajudou muito sua Mãe a conduzir o candomblé e Juciara, a Ialaxé Preta de Oxaguiã que hoje é a sucessora de MãeBaratinha. As duas seguindo a tradição e hierarquia das águas do Ketu.

Mãe, avó e bisavó, Mãe Baratinha conseguia equilibrar de forma perfeita com generosidade sem deixar de ser enérgica. Usava sabedoria dando a seus filhos um bom caráter, sendo mãe de família muito cedo, não tendo mais tempo e oportunidade para se alfabetizar, mas era muito inteligente e em se tratando de números não deixava desejar pra ninguém. Sabia se expressar muito bem, principalmente quando atuava em palestra eoutros eventos, muito criativa, por várias vezes ela criava as suas próprias ferramentas para Mãe “Oxum” e cada uma mais bonita do que a outra, e

de muito bom gosto. Também tinha muito conhecimento com a medicina natural, ela preparava suas garrafadas com folhas, raízes, cascos e entre-cascos do caule, cada uma para cada caso. Mãe conhecia e sabia cada folha a quem pertencia (Orixás), facilitando assim o preparado de seus banhos, amasi, efum e defumadores que ela mesma preparava. Mas, tudo isso ela não nasceu sabendo, foi ensinado pelo seu pai de santo e com a convivência dela na sua casa de candomblé. Por ser uma filha merecedora, obediente, dedicada e contrita aos Orixás. Tudo isso se juntou ao seu dom, tornando mais fácil, e o mesmo Mãe Baratinha fazia com os seus filhos de santo, como por exemplo a nossa querida Iaquequerê Acantiode, a ebô-mim Mãe Hilda de Logumede.

Uma pessoa muito especial, ela que ao se iniciar no candomblé pelas mãos de Mãe Baratinha foi ficando e passou uma grande parte de sua vida ajudando Mãe nos seus piores momentos, tornando-se assim o braço direito, ou melhor, o esquerdo também, ela sabia resolver tudo.

Mãe Hilda todo ano cumpria seu mandato de Exu a Ibeji. Ela trabalhava para não atrasar suas obrigações e como não poderia faltar, Mãe Hilda aprendeu a fazer rechilier, que eram as preferidas de Mãe Baratinha e por tudo isso e muito mais ela conquistou seu espaço com muita luta e trabalho. Uma pessoa de muita capacidade e confiança. Todas vinham e iam, mas Mãe Hilda estava lá firme e forte. Ela nunca se afastou da casa de candomblé, até tentou casar e com dois filhos na época foi morar em Muritiba, mas não conseguiu. Passou oito dias e logo estava de volta, alugou uma casa no Rosarinho perto da sua mãe de santo. Sua família, todos são filhos da casa, seus três filhos e esposo, e contudo ela dava conta do recado. Assim foi até os últimos momentos de vida de Mãe Baratinha, Mãe Hilda estava lá.

Mãe Baratinha era uma pessoa alegre, não gostava de solidão, se sentia bem quando estava rodeada de filhos, netos e filhos de santo, às vezes se arriscava a beber um copinho de cerveja e não mais, porque senão alguém tinha de beber em seu lugar, pois Seu Marujo não dava a ela tanta liberdade neste aspecto, e assim fazíamos aquelas tardes cheias de brincadeiras e alegria. Tardes maravilhosas que nos faziam tão bem e a todo

o momento ela estava a nos ensinar os passos do candomblé. Contava a lenda dos Orixás, coisas de sua época.

Ela adorava ir à feira fazer suas próprias compras e lá com os feirantes brincava e brigava com eles para baixar os preços das mercadorias que ela queria comprar, no bom sentido, é claro, ela falava, pilheriava e todos adoravam o seu jeito de ser. Em casa, não era diferente, a toda hora estava a fazer algo, gostava de fazer vários tipos de comida, todas de caloria alta, mas muito gostosas. Ela não gostava de comida dormida, ou seja, repetir a mesma refeição do outro dia.

Mas, como ninguém é perfeito, Mãe também tinha seus dias de calundu, ela brigava com todos por tudo. Aí sai de baixo, ela dizia: “tô retada hoje”. Falava pelos cotovelos e todos nós ouvíamos cada um no seu canto. Mas, passadas algumas horas, lá estava Mãe, como se nada tivesse acontecido. Mãe adorava jogar baralho ou dominó. Passava a tarde jogando com seus ogãs, filhos de santos, amigos. Aquele que soubesse jogar não escapava dela, muito esperta no jogo, só ela ganhava. Enganava-nos direitinho, brigava, pois para ela o parceiro estava trapaceando, era muito divertido e prazeroso brincar com ela, na contagem dos números não tinha pra ninguém, Mãe tinha um raciocínio rápido, antes de terminar a soma ela já falava o resultado.

No ano de 2000 foram comemorados com todas as honras e mérito seus 63 anos de santo com a participação de muitos irmãos de santo, amigos, parentes e como não poderia faltar nesta grande festa a querida Mãe Cacho, a qual trazia muita alegria e satisfação para Mãe Baratinha e todos os filhos e filhas de santo.

Mãe Baratinha passou por muitas emoções com a realização de vários eventos durante todo dia. Pela manhã foi realizada uma missa dentro do salão do candomblé em ação de graça e logo depois foi realizada uma grande surpresa organizada pelos seus filhos de santo, onde de todos ela recebeu uma lembrança tendo a participação de muitos amigos que não queriam perder a oportunidade de lhe presentear, embalada com música e aos somdos atabaques.

Foi muito emocionante, e à noite, para finalizar, com faixas, fogos e

surpresas e felicidades de todos recebemos a bênção da grande Mãe Oxum que encantava a todos. Quem viu jamais esquecerá a beleza de seus movimentos, que só podem ser guardados na memória de quem teve oportunidade e prazer de assisti-la dançar com seus trajes e jóias que brilhavam encantando a todos e através do seu perfume que era jogado por ela em todos, dando assim a sua bênção com sua água cristalina. Foi uma festa linda e majestosa que jamais esqueceremos.

Mãe Baratinha era muito simples e humilde, mas uma mulher de muito brio, muito forte espiritualmente e materialmente, também sabia conduzir os seus rituais e tinha um desenvolvimento com a língua iorubá fora do comum. Para ela a palavra cansaço não existia, com força e energia de um dia inteiro de obrigações, à noite lá estava ela cantando e dançando. Fazendo seu candomblé com alegria e satisfação, dava rum aos orixás de suas filhas de santo, irmãos e amigos da seita. Mãe Baratinha sempre dizia para nós que candomblé não é só colocar uma saia na cintura bonita e dançar, mas sim o sacrifício da matéria, porque deixamos o conforto da nossa casa, a vida de lado para viver com simplicidade e humildade dentro do candomblé, mas acima de tudo com amor e respeito aos orixás, pois eles são água, terra, fogo e ar.

Ela sabia cantar para todas as nações: nagô, jêje, angola e ketu. Ela dizia também que as cantigas significavam as mesmas coisas, não importava a nação, o que muda são as palavras, que são diferentes. A mesma coisa se dá com os toques dos atabaques e, portanto, tudo é nação. Mãe Baratinha tinha uma harmonia com os búzios e com os orixás que era uma dádiva de Oxum. Por várias vezes, quando chegava algum cliente, antes de jogar os búzios ela já sabia do que se tratava. Uma vidência extraordinária, o que fazia com que ela fosse muito procurada por pessoas de longe e de toda parte.

Mãe Baratinha recebia a todos e ouvia as lamúrias, lia nos olhos o desespero das pessoas que lhe procuravam em busca de solução para seus problemas e ela, com sua voz serena, usando palavras sábias, aconselhando ou explicando, tomando sempre o cuidado de amenizar o que pudesse assustar, mostrando a solução e, assim, aconselhando sobre a vida de que pra tudo há solução. Mãe foi muito homenageada, recebia placas, títulos e

muitos presentes pelos quais ela tinha muito cuidado e se fosse para o uso pessoal ela fazia questão de usar logo. Ela adorava brilhos, roupas africanas, mas não abria mão dos seus rechilier. Adorava anéis, pulseiras, colares, que se formavam uma cascata de orixás deixando ela uma verdadeira deusa africana, linda e feliz. Não foi à toa que Mãe Baratinha construiu sua casa no Rosarinho e ali ela tinha outra missão a cumprir. Fiel às tradições do seu povo, fazia todo ano as obrigações a ela destinadas pelos dois irmãos, José Belchior e Antonio Belchior, ambos babalaôs, como eram chamados na época, inimigos um do outro, trocavam forças espirituais fazendo mal para eles e para outros, chegando um dia em que a própria maldade destruiu a ambos. Foram enterrados no cemitério dos escravos que fica ao lado da Igreja de Nossa Senhora do Rosário.

Esse cemitério surgiu em média dos cem anos (século XIX, 1850), onde reis, rainhas, escravos ialorixás e babalorixás da época estão enterrados. Hoje o Rosarinho é um lugar onde se mora e não tem como falar do Rosarinho sem lembrar de Mãe Baratinha. Ela dizia que para ela o Rosarinho era um lugar sagrado. Que foi ali que os orixás escolheram para ela cumprir sua missão. Mesmo tendo encontrado outro lugar depois com mais espaço e água à vontade, ela não quis, principalmente porque foi seu Pai de Santo que havia assentado tudo no Rosarinho e de lá nunca saiu. Mesmo com toda a fé nos Orixás, Mãe Baratinha também era muito católica, não perdia uma procissão (cortejo) de Nossa Senhora da Boa Morte, toda de branco vestida com seu rechilier e flores na mão para homenagear e agradecer mais uma batalha vencida. Mãe era devota de Nossa Senhora da Conceição e em seu barracão foi construída uma pequena igreja onde era realizada missa e ladainha em louvor de Nossa Senhora da Conceição, São Cosme e São Damião, Santo Antonio, cada um na sua época, no seu mês. Mãe Baratinha respeitava todas as religiões e recebia a todos com atenção, fosse quem fosse, mas não aceitava provocações ou ofensas. Mãe Baratinha tem dois filhos biológicos que são protestantes e sempre que eles faziam convite para ela ir à igreja ela ia com satisfação, sempre foi muito bem recebida por todos eles. Ela sabia separar e aceitar a escolha de cada um de seus filhos, fazendo a felicidade de todos.

ARTIGO 11

MÃE BARATINHA, LUDICIDADE E DRAMATURGIA

A dramaturgia e ludicidade são formas didáticas de transmissão de conteúdos quemelhor atingem o público infanto-juvenil, além de ser extremamente palatável e assimilável para o público adulto, uma vez que o jogo que é a personificação da ludicidade, encontra-se entranhado em nossas origens mesmo antes da cultura e da linguagem, estas formas são usadas não só por humanos, mas por todos os mamíferos, em que o pai e a mãe ensinam ações do cotidiano a seus filhos brincando, encenando caçadas, lutas e todos os tipos de artimanhas, desde a tenra idade, que no futuro vão lhes garantir a sobrevivência, tornando assim o jogo numa coisa séria e essencial para a garantia e preservação da vida.

As grandes atividades arquetipas da sociedade humana são desde o início, inteiramente marcadas pelo jogo. Como por exemplo, no caso da linguagem, esse primeiro supremo instrumento que o homem forjou a fim de poder comunicar ensinar e comandar (Huizinga, 1996, p. 07).

No candomblé toda a tradição está guardada nos mitos, quando são contados através do canto no xirê (músicas e danças das festas públicas, em forma de roda) ao som dos atabaques rituais (rum, rumpí e lé) e do sino de ferro (gã) que, ritualisticamente, são acompanhados das mímicas, coreografias dos filhos de santo, que ao encenarem este jogorememoram o mito e fazem a tradição emergir de maneira cênica, tal encenação traz a seus corpos os ancestrais, a cena é religada à realidade ancestral, que retoma e revive o mito por intermédio do corpo dos seus filhos, por isso, quando falo em jogo e ludicidade de certa maneira estou falando de poesia e teatro, uma vez que:

[...] Só o drama, devido a seu caráter intrinsecamente funcional e devido ao fato de constituir uma ação, continua plenamente ligado ao jogo. A própria linguagem reflete este laço indissolúvel, sobretudo o latim e línguas aparentadas, e também germânicas. Nessas línguas o drama é chamado de “jogo” e interpretá-lo é “jogar” (Huizinga, 1996, p. 159).

A maneira lúdica e dramaturgia estão presentes em todos os orixás do candomblé e se personificam arquetipicamente falando, reencarnando no corpo dos seus filhos de santo (descendente de mesma linhagem), isso quer dizer que seus descendentes têm características iguais aos orixás ancestrais.

Os arquétipos de personalidade das pessoas não são tão rígidos e uniformes como os descritos nos capítulos seguintes, pois existem nuances provenientes da diversidade de “qualidades” atribuídas a cada orixá. Oxum por exemplo, pode ser guerreira, coquete ou maternal, dependendo do nome que leva. Como veremos, diz-se que há doze Xangôs, sete Oguns, sete Iemanjás, dezesseis Oxalás (na África eles seriam cento e cinquenta e quatro), tendo cada um suas características particulares. Eles são segundo os casos, jovens ou velhos amáveis ou ranzinzas, pacíficos ou guerreiros, benevolentes ou não.

No Brasil, além do mais, cada indivíduo possui dois orixás. Um deles mais aparente aquele que pode provocar crises de possessão, o outro mais discreto e é assentado, acalmado. Apesar disso influencia também no comportamento das pessoas. [...] (Verger, 2002, p. 37).

É essa maneira ancestral que vai conferir a dona Galdina da Silva, Mãe Baratinha, as características pertencentes a Oxum que talvez seja a mais lúdica das iabás (orixás femininos), por ser a grande mãe, aquela que cria até os filhos das outras e criando ensina e forma aos outros com *juntó* (segundo ancestral) de Logum Edé, o independente, vaidoso caçador.



Foto nº 01: da esquerda para direita, ekeke Cleó, Mãe Baratinha, D. Dalva do Samba, acervo do Terreiro *Ilê Kayó Alaketú Ashé Óxum* - Cachoeira-BA.

As características de Oxum são: riqueza, beleza, vaidade, fertilidade, maternidade e sedução, por estas características é patrona das mulheres grávidas e protetora das crianças, a sua cor predileta é o amarelo ouro, suas ferramentas são o abebé (espelho), pulseira de metal (cobre), o dia da semana guardado a Oxum é sábado, sua saudação *Oraieiê ô*.

Ninfa do rio de que é homônima, na África, senhoreia entre nós todos os regatos e fontes de água doce: caracteriza sua figura ideal antes de tudo, a extrema beleza que lhe é atribuída. Oxum é, de fato, para seus fiéis baianos, o Orixá do dengo, da formosura e do ouro que se representa, na maioria das vezes, como uma menina ou adolescente divinal. Muito vaidosa, com uma certa coqueteria, mas cheia de infinita gratidão, chega até a ser algo lúbrica em sua dança, em que finge banhar-se num rio, despir-se e vestir-se, olhar-se num espelho etc., conforme o toque e ocasião, nunca sem certa

malícia. Sua natureza infantil, por um lado, se manifesta na predileção por bonecas e outros brinquedos, que não faltam em seus assentamentos. De acordo com as lendas, esta deusa sedutora foi também mulher de Oxóssi. Há muitas Oxum, destacando-se a *Abotô*, a *Oxum Pandá*, *Yeyê*, *Okê*, *Oxum Ijimume Oxum Apará* – esta última uma legítima guerreira muito valente (Magalhães, 1977, p. 54).



Foto nº 02: Mãe Baratinha vestida de boneca, dia das crianças no Rosarinho, acervo do Terreiro *Ilê Kayó Alaketú Ashé Óxum* - Cachoeira-BA

Para conhecer melhor esta filha de Oxum, eu fui entrevistar Dona Dalva¹⁸ e ela conta para mim que sua convivência com Baratinha foi de

18 Dalva Damiana de Freitas, cantora, compositora e sambista da cidade de Cachoeira, Doutora Honoris Causa, título concedido pela Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, em 22 de novembro de 2012. A homenagem celebra a vida de Dona Dalva, como ela é conhecida, hoje com 84 anos. Ela fundou o Samba de Roda Suerdieck em 1961, que contribui com o fortalecimento e pre-

uns cinquenta e poucos anos, uma convivência muito boa, era uma pessoa muito alegre, disposta, para as alegrias e, também, nas tristezas ela compartilhava. Era uma pessoa dessa maneira. E a amizade com Baratinha era de longas datas, através do samba de roda que ia pra qualquer lugar e ela pegava o povo da casa dela, as meninas dela, as filhas dela e arrumava todo mundo para acompanhar o samba, era aquela dedicação.

Conta Dona Dalva que Mãe Baratinha sempre foi uma guerreira e que acompanhou a luta dela com o candomblé, pois quando a mesma ia para roça (candomblé de seu Nezinho no Portão) levava toda a meninada, as suas filhas e netas, e todo mundo ia até ela, fretavam uma kombi para irem juntas. Conta também que, nesse tempo, Mãe Baratinha ainda não tinha candomblé, mas dava seções dentro da casa dela, por sinal a sua filha Luci começou a vida no axé e que Luci, em casa, andava se sentindo mal, adoentada, uma coisa ou outra, uma coisa ou outra, dava uns gritos diferentes e ela ia em cima dela para bater, dizendo:

– Acaba com esse negócio que aqui não é casa de doido. E a coisa continuando. E foi que Baratinha manda me chamar e eu disse que não ia me envolver nisso porque eutrabalhava para tudo, para comer, para vestir, para fazer tudo por eles. Cheguei em casa, chorei, falei e eu ficava toda preocupada e Luci sempre naquela que vivia adoentada, terminou dando um bori na casa de Baratinha e depois do bori ela se acalmou.

Conta Dona Dalva do Samba como a casa foi crescendo:

– Depois de Luci, veio Lindaura, de Oxumaré, chegou Neneo e outras mais, e após de tudo que as meninas já tinham “lavado a cabeça” (essas coisas todas que eu não sabia de nada) chegou Hilda.

Fala, também, que Mãe Baratinha, de certa forma, além de amiga e colega de trabalho (ambas trabalhavam como “capiadoras” na charutaria Suerdieck) também era sua conselheira, uma espécie de conselheira espiritual:

– E eu ficava impaciente, porque quando a gente é o pai e a mãe de dentro de casa a gente sabe o que passa. E eu ficava: Meu Deus, Meu Je-

servação do patrimônio artístico-cultural do Recôncavo. Em 2005, foi peça-chave na proclamação do Samba de Roda como Patrimônio da Humanidade pela UNESCO.

sus... tudo na minha cabeça... não aguento mais...Oh meu Deus!

E ia lá conversar com Baratinha que dizia:

– Mulher se acalme, você está muito nervosa.

– Eu dizia: Né não Barata, é que eu não tenho, ela me arranja estas coisas. Você sabe que eu não tenho, eu trabalho na Suerdieck, tenho horário a cumprir... estas coisas. Mas, tudo aquilo foi através do malvado do samba mesmo e através do samba eu conquistei uma porção de barras diferentes, viu? Muitas travessias que eu sofri muito, mas eu não sabia, e quem recebia a carga era ela.

É ela, também, que mim conta sobre a abertura da casa de Baratinha:

– Mas, Deus ajudou que ela conseguiu pela abertura da casa. Foi para São Paulo e ela foi também. Nesta volta de São Paulo ela trouxe um filho de santo de lá e fez a ele aqui. Aquele movimento todo. E ela se vê indignada, aquele sufoco todo, mas, ela não deixou. Ela chamava pelo dono da casa que era o caboclo Rei das Ervas e Oxum

E a gente sempre nessa e eu sempre ajudando... E aí Luci fez o santo. Luci é o primeiro barco da casa. Preta e Gigi são do mesmo barco. A outra não né? Nesta época, Neinha já tinha casado e foi embora, Jacira, também casou.

A casa sempre cheia, sempre florida e graças a Deus cumpriu com o dever dela. Mandou chamar Dudu pra ajeitar as coisas e foi àquela coisa toda, ela sempre naquela força, me dando força e coragem porque tinha dias que eu munhecava, viu?

E aí vão as coisas rendendo, rendendo, rendendo e a casa crescendo, o pessoal todo mundo que chegava trabalhava. Todo mundo que chegava tinha uma coisa para oferecer e eu pedia coisa ao povo, qualquer coisa...

Conseguimos a imagem de Nossa Senhora das Candeias. Porque essa imagem é para percorrer ali, o alto, e nunca fizeram isso. Quando eu consegui conquistar com o pessoal do bairro Nossa Senhora das Candeias foi em homenagem a Oxum, a ela.

Dra. Dalva fala, também, de outras festas, além daquelas diretamente ligadas ao candomblé do bairro do Rosarinho, organizadas por elas:

– Eu fazia todo ano aquela oferenda da minha casa pra casa dela. No

dia das flores de São Roque eu fazia, levava os meninos, cada um com seu balaio e tal, uma porção de coisas que eu arranjava com o pessoal. (riso)

Ela dizia: a negrinha tá procurando sugestão... Eu não tenho, eu não posso...

E aí quando foi no dia da festa das iabás Luci disse: Oi, mainha, no dia que eu faço um ano de feita a senhora dá as coisas a Mãe Baratinha para ela conseguir as coisas, mas se tiver de fazer festa para mim não faça não, deixe para fazer a festa no dia da santada mãe de santo.

Aí eu peguei essa palavra dela. Peguei a palavra dela e conquistei a levar a coisa adiante. Consegui a imagem conversando com um e com outro. Foi até a mãe de Evandro que eu dei o dinheiro para comprar lá em Salvador e juntei com o pessoal do bairro. Cada uma fazia uma coisa. Na minha casa, fazia os doces e salgados, tudo era feito lá em casa. Tudo na minha casa e as coisas conseguiu aquelas maravilhas.

A mãe pequena dela, Mãe Bida, todo ano ia levar a oferenda. No dia de levar esta oferenda eu convocava todos eles, os filhos de santo dela, os ogãs da casa e dizia assim: Olhe! tal dia vai ter isto e isto e não tem nada de falar. O que eu quiser vocês têm que cumprir. Vai todo mundo.

Saía de lá de casa aquele estirão de gente. Cada um com uma coisa e aquela satisfação, aquela coisa. Pequenita participava e Zé de Zuza participava. Cada uma pessoalmente participava nas coisas.

Eu sei dizer que a gente saía de lá de casa, todo mundo rezando e ela não sabia denada. A gente já saía rezando (Mãe de Deus das Candeias). Quando ia chegando na cabeçada ladeira agente gritava:

*(Ó clara luz valei-me mãe de Jesus
em romaria vimos a uma promessa a pagar
até a tanto que eu desejava aos vossos pés adorar.)*

Ela disse que estava ouvindo aquela voz longe e foi na hora que estava tocando pra Oxum. Sempre coincidia nessa hora. Aí eles pararam. Aí que eu e Pequenita disse: É pra cantar agora? Então eu disse agô

Ela disse que ouviu as vozes mas não viu mais nada... Oxum pegou ela Aí foi entregue aos Ogãs Eu disse que queria todos de branco pra receber a imagem pra poder vocês entrarem com ela carregada. Foi muito

bonito. muita gente, Boboza, esse pessoal todo, abalava esse pessoal todo pra ir pra lá..

E graças a Deus ela era igual comigo... porque nós nunca brigamos, ela me respeitava e eu respeitava ela, e eu respeitava ela como ialorixá, né? Mas, na parte da amizade nós éramos isso mesmo uma com a outra.

Ai Deus ajudou aí vem as coisas crescendo...todo ano a casa movimentando é vai gente chegando.... as coisas crescendo...

Aí ela disse: – por causa desta negrinha (era como ela me chamava risos).

Eu tenho que fazer o mandu e o escaldado de Oxum. Aí passou a fazer o escaldado e todo ano no dia da seita dela ter essa oferenda também pra ela fazer as coisas.

Com isso a casa cresceu (de Baratinha), não era aquela casa ali, era um espaço pequeno, era pequenininho. Comprou outra casa de junto. Gilson, todo mundo trabalhando fez aquela fonte de Oxum, aquela coisa toda. Era todo mundo unido. Qualquer coisa que tinha enchia de gente. Como a festa dos caboclos, aquele fogueirão, aquelas coisas toda que tinha... Todo mundo ia apreciar. Marujo que conquistava o pessoal todo e o povo ia apreciar (riso) Marujo.

Era uma pessoa muito querida porque ela não demonstrava tristeza a ninguém só mesmo se tivesse doente mas, graças a Deus nos momentos dela os caboclos não deixavam ela adoecer porque bafava logo ela e pronto e ficava para o dono da festa.

Eu acho que era uma coisa que ela fazia, deixou todo mundo na saudade. A casa ela passou a ter muitas filhas de santo.

Baratinha foi uma mãe. Mãe das mães. Começando pela casa dela. Criar aqueles filhos todos! Mãe de quem chegasse na porta, com fome não sai, quem chegasse chorando, saía sorrindo. E era uma pessoa que brincava com todo mundo, não tinha nadanas mãos, era alegria total, ajudava também as pessoas que iam com as mãos puras, uma aqui outra cá, sem nada, ela botava pra dentro, fazia santo, fazia o que podia...

Dona Dalva também me contou sobre o trabalho com o fumo na Suerdieck:

– Eu trabalhava na Suerdieck há tempo, agora são coisas que a gente nunca ligou com os anos de serviço. Paro ano faz um ano, recebia as férias, recebia o trocado... só ligava mais pra criação dos filhos, não ligava pra os direitos que a gente mas, calculadamente, se eu tenho 56 anos de samba, vou fazer em 22 de novembro, já tinha osamba, que era feito por ali...nesta altura ela já tinha cinquenta e poucos anos Baratinha era magrinha, era um negócio magrinho...depois é que ela começou a engordar, e acho que cinquenta e poucos anos ela trabalhou na Suerdieck, mas era na parte de armazém, na parte de lá. Depois, quando chegou fechou lá, vieram pra cá, pra ajudar naquele negócio de capeação. Ali trabalhava de tudo e ela trabalhava ali, mas, a repartição dela jáera em outro local, eu trabalhava na charutaria de mesa e ela trabalhava em outro local, mas, tudo pertencia na Suerdieck, mas, era operaria antiga.

Dona Dalva também me fala de como gostavam de festas das disputas entre os ternos de Reis criados por elas.

– Aí então, a gente não perdia uma lavagem Eu fiz o Terno do Aca-rajé (Terno de Reis). Ela preparou as meninas todas, uma vestida de Xangô, de Iansã, cada uma vestida de um santo. Eu sei que até hoje o Terno ainda faço. Não faço mais com aqueleslembretes, vestidas de orixás, nem nada, sei lá... porque... sei lá o pessoal vive tudo debandado, bebendo aí... uma safadeza e não queria botar neste esquema não.

Mas, a gente fazia Terno de Roda, Terno de Reis, também (esse ano estou previstoa fazer). Ganhamos uma vez em primeiro lugar.

No ano que a gente não podia colocar o Terno na rua, ali no Rosarinho, todo mundo saía com um galho de aroeira, todo mundo cantando, arrodando o Rosarinho. Chegar ali na porta da igreja, todo mundo cantava, ia até a Lapinha, mas fazia tudo isso.

Mas, depois que baratinha foi embora, que a coisa mudou.

O Rosarinho está completamente um esteio de felicidade... a gente podia dormir com a porta encostada, os meninos indo pra festa, brincava, ninguém brigava, os vizinhosse uniam um com outro.

Agora não... (falou baixinho) ninguém pode ficar na porta da igreja sentada, porque tá metendo medo, o Rosarinho. Mas, no tempo dela a coi-

sa era outra, quer dizer, a gente fazia praça com todo mundo, todo mundo respeitava, mas abandonou... O pessoal deu pra fazer o que tem vontade e o que quer.

E é ela que responde às minhas perguntas, como era essa época no Rosarinho?

Quando Baratinha chegou ao Rosarinho, tinha muita casa, muita gente?

– Baratinha era moradora daí. Logo no início só tinha a casa de Zinco e Seu Francisco, o homem que consertava máquina e mais algumas pessoas. E aí cada qual, terreno a vontade foram conseguindo fazer suas casas. O lado dela já tinha uma senhora que já tinha duas casas, aí foi onde Baratinha alugou e depois comprou a outra e fez umasó. No outro correio chamado Lagartixa, fizeram uma avenida com uma porção de casinhamiudinha, e quem cresceu o lugar foi o próprio povo mas todo mundo se dava e tudo quetinha lá a casa enchia. Até um grito que dos meninos..., o que foi isso? É alguma coisa? Foi não. Tinha muita união.

Já no final da entrevista eu falei para ela que estava escrevendo um artigo que faladessa ludicidade, brincadeira, desta participação de Mãe Baratinha no samba e em outros folguedos que agora a Senhora trouxe mais elementos e no artigo mostro uma foto da Senhora, eqkede Cleó, Mãe Baratinha e um componente do Afoxé Filho de Gandi, todos estavam com as fitas e símbolos do Afoxé. A Senhora pode falar sobre isso?



Foto nº 03: da esquerda para direita, D. Dalva do Samba, um membro do afoxé Filhos de Gandi, Mãe Baratinha, ekede Cleó, outro integrante do Afoxé Filhos de Gandi, acervo do Terreiro *Ilê Kayó Alaketú Ashé Óxum* - Cachoeira-BA

Foi uma festa da Boa Morte. Subiu eu, ela e Cleó e aí o finado (meu Jesus...! ele era fotógrafo e vendia até carne de porco), marido de Edite.

Foi Arnoud, ele era fotógrafo da Cachoeira.

A gente não perdia festa. Todo lugar tirava foto.

Ao acabar a entrevista com dona Dalva, fiquei conhecendo muito mais Mãe Baratinha, fortalecia em mim a certeza de que o terreiro de candomblé havia deixado uma marca na comunidade do Rosarinho e que esta

marca vinha através do lúdico da encenação das sérias brincadeiras conduzidas por esta duas senhoras.

Agia em seu entorno do terreiro o arquétipo de Oxum, sua estética sedutora e brincalhona de criança que não deixa de ser mãe ao amparar seus filhos e os filhos dos outros.

REFERÊNCIAS

BENISTE, José. Órun-Àiyé, o encontro de dois mundos: o sistema de relacionamento nagô yorubá entre o céu e a terra. 4. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

BIÃO, Armindo. Etnocenologia, uma introdução. *In*: GREINER, Cristine; BIÃO, Armindo (orgs.). **Etnocenologia** - Textos Seleccionados. São Paulo: Annablume, 1999. p. 15-22.

BURKE, Peter. **Testemunha Ocular: História e Imagem**. Tradução Vera Maria Xavier dos Santos. São Paulo: EDUSC, 2004.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da Autonomia**. 40ª reimpressão. São Paulo: Paz e Terra, 1996.

HUZINGA, Johan. **Homo Ludens, o jogo como elemento da cultura**. 4. ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 1996. (Coleção Estudos)

LANDES, Ruth. **A Cidade das Mulheres**. Tradução Maria Lúcia do Eirado Silva. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

LIMA, Vivaldo da Costa. **A Família de Santo, nos candomblés Jejes-Nagôs da Bahia**. 2. ed. Salvador: Corrupio, 2003.

MAGALHÃES, Elyette Guimarães. **Orixás da Bahia**. 5. ed. Salvador: S.

A. Artes Gráficas, 1977.

NASCIMENTO, Luiz Cláudio Dias do. **Bitedô**, Onde Moram os Nagôs. Rio de Janeiro: CEAP, 2010.

PARÉS, Luís Nicolau. **A formação do candomblé, história e ritual da nação jeje na Bahia**. São Paulo: Unicamp, 2006.

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

REIS, João José Reis. **A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX**. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

SANTOS, Juana Elbein. **Os Nàgô e a Morte: Páde, Àsèsè, e o culto a Égun na Bahia**,
13. ed. Petrópolis-RJ: Vozes, 2008.

SANTOS, Maria Stella Azevedo. **Meu tempo é agora**. São Paulo: Editora Oduduwa, 1993.

SILVEIRA, Renato da. **O candomblé da Barroquinha: processo de constituição do primeiro terreiro baiano de keto**. Salvador: Maianga, 2006.

SINGER, Peter. **Vida Ética**. Tradução Alice Xavier. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002.

SODRÉ, Muniz. **A Verdade Seduzida**. 2. ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves editora, 1988.

VERGER, Pierre Fatumbi. **Orixás**. Tradução Maria Aparecida Nóbrega. 6. ed. Salvador: Corrupio, 2002.

ARTIGO 12

EDUCAÇÃO, CANDOMBLÉ, IMAGENS E HISTÓRIA

Charliton José dos Santos Machado¹⁹

Emanoel Luís Roque Soares²⁰

RESUMO

O texto fala da prática educativa do candomblé do terreiro do *Ilê Kayó Alaketú Ashé Óxum*, e da sacerdotisa Galdina Silva (Mãe Baratinha), tem como elementos para análise a ética e a estética da educação afrodescendente. Desenvolve uma investigação histórica com base na memória e imagens, pois desta maneira podemos ver como imagens e memórias se complementam para esclarecimentos dos fatos históricos, quando temos a oportunidade de confrontarmos fotos, filmes ou imagens com falas das entrevistas construímos um verdadeiro saber histórico capaz de afastar dúvidas e de confirmar fatos no fazer de uma escrita histórica consistente.

Palavras-Chave: educação, candomblé, imagens, história, afrodescendência.

19 Professor associado I da Universidade federal da Paraíba, Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Educação (PPGE) e pesquisador permanente do Programa de Pós-Graduação em Sociologia (PPGS), ambos da Universidade Federal da Paraíba, atuando como orientador (Mestrado e Doutorado), principalmente, nos seguintes temas: educação, história, cultura e gênero. É Bolsista de Produtividade em Pesquisa - CNPQ (PQ2). É Líder do Grupo de Estudos e Pesquisas “História da Educação da Paraíba” HISTEDBR/GT-PB. charlitolara@yahoo.com.br

20 Professor adjunto II da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, professor de filosofia da educação do Centro de Formação de Professores, Amargosa-BA, líder do grupo de pesquisa NÚCLEO DE PESQUISA FILOSÓFICA: EDUCAÇÃO, EPISTEMOLOGIA E POLÍTICA, linha Filosofia da Educação, doutor em Educação (2008) Universidade Federal do Ceará/FACED, el-soares@uol.com.br .

ABSTRACT

The text speaks of the educational practice of Candomblé the yard of the Ile Kayo Alaketu Ashe Oshun, and the priestess Galdina Silva (Mother roadster) has the elements to examine the ethical and aesthetic education of African descent. Develops a historical investigation based on memory and images, because this way we can see how images and memory complement to explanations of historical facts, when we have the opportunity to confront photos, movies or pictures with speeches interviews build a true historical knowledge can away doubts and confirm facts in making a consistent historical writing

Keywords: education, candomblé, images, history, afrodescendência.

Quando começamos recolher as fontes para a biografia da ialorixá Galdina Silva (Mãe Baratinha) estávamos atentos às práticas educativas, uma vez que nosso interesse prioritário, além de recorrer à memória para levantar a história de vida da zeladora de orixás, era saber como esta educava seus filhos de santo e para tal buscávamos o sentido da palavra educação para investigarmos a prática cotidiana da ialorixá.

Víamos que a ética e a estética que são dois dos múltiplos sentidos filosóficos da educação estão contidos na prática educativa com mais força do que os outros e os elegemos como categorias para analisarmos o *modus operandi* da educadora Mãe Baratinha, digo educadora uma vez que uma das principais funções da mãe de santo é formar filhos para sua sucessão, continuidade do terreiro e da cultura religiosa.

O primeiro destes sentidos é o que chamamos de ética, e logo de saída percebemos que basta a presença do ser humano para que a ética emergja e desta forma a educação afrodescendente da qual pretendemos falar neste texto está cheia da presença da ética inerente a humanos e certamente carregada das questões religiosas da tradição africana que veio com os escravos para o Brasil e que trazem no seu bojo questões problemáticas para a sociedade e a educação ligadas a raça, gênero, classe e outras para as quais a ética passa a ter o papel fundamental de balizador, uma vez que ela, como

já foi dito, se manifesta na presença do humano, tendo como ponto de partida o coletivo, onde o individualismo não se justifica eticamente por ter de ser respeitado, uma vez que o individual é o diferente que existe em cada um de nós.

Para que os atos ditados pelo interesse pessoal sejam eticamente defensáveis é preciso demonstrar que eles têm princípios éticos de base mais ampla, pois a noção de ética subten- de a idéia de algo maior que o individual. Se devo defender minha conduta com base ética, não posso mostrar somente os benefícios que ela me traz. É preciso dirigir-me a um público mais amplo (Singer, 2000, p. 33)²¹.

Partindo dessa amplitude, o foco, o princípio ou a visão central são os direitos iguais para todos, respeitando suas diferenças, uma vez que o diferente é o que enriqueceu o conhecimento, sem nunca perder de vista o ajuste de direitos para coibir as violências geradas e desequilíbrios, e sempre buscando o equilíbrio de oportunidades, o que significa dizer, que toda a vez que a sociedade estiver em desequilíbrio devemos atender sempre o mais desfavorecido, aquele que historicamente teve seus interesses preteridos pelos motivos mais diversos que vão desde a escravidão, diferenças de gênero, raça, classe social e econômica, ou seja, do ponto de vista singerano¹ significa atender interesses para que possamos de certa forma equalizar a sociedade, preparando-a para a proclamada utopia de uma igualdade sem que percamos as diferenças, o que de certa maneira é o princípio que move o candomblé, onde Orixás de nações diferentes estão reunidos por um princípio maior que é o bem comum que o afrobrasileiro conhece como axé.

Axé é a força vital, sem a qual, segundo a cosmogonia nagô, os seres não poderiam ter existência nem transformação.

21 Referente ao pensamento utilitarista filósofo *Peter Singer*, professor de bioética na Universidade de Princeton, um dos mais polêmicos pensadores da nossa época, obras; *Ética Prática* (1994), *Vida Ética* (2000), entre outras obras.

É um princípio dinâmico (como o fogo, no pensamento de Heráclito), que não se limita a leis, a ordem nagô. Os bantus também tem um princípio essencial, designado principalmente pela palavra muntu. O muntu, assim como o axé, existe nos animais, minerais, plantas, seres humanos (vivos e mortos), mais não como algo imanente: é preciso o contato de dois seres para sua formação. E sendo como força, mantém-se cresce, diminui, transmite-se em função da relação (ontológica) do indivíduo com os princípios cósmicos (Orixás), com os irmãos de linhagem, com os ancestrais, com os descendentes (Sodré, 1988, p. 129).

Dessa forma o africano e o afrodescendente sempre se remetem a algo maior, tudo tem sentido quando é feito em prol de um coletivo, uma irmandade, uma família de santo, ancestrais irmãos, irmãos de santo que é como são tratados aqueles que pertencem a um terreiro ou a terreiros diferentes de uma mesma nação, como diz Sodré, o axé só acontecendo encontro.

Da mesma maneira, uma vez cumprido seu ciclo de vida, cada ser humano se desintegra para restituir-se em parte às massas progenitoras e reforçar o *ase* das mesmas. Quanto mais a vida de um ser humano terá sido útil e profícua para a comunidade, mais seu *ase* será poderoso. Outra parte do seu *ase* será reencarnada em seus descendentes diretos (Santos, 2008, p. 229).

Essa forma de ser, esse princípio ético pautou toda a vida da fundadora terreiro do *Ilê Kayó Alaketú Ashé Óxum*, Mãe Baratinha, que sempre teve preocupação com o bem-estar e proteção seus filhos de santo, estendendo esta aos moradores do entorno do terreiro (bairro do Rosarinho Cachoeira, Bahia), proteção esta que se estende com a morte, pois para o nagô a ética continua mesmo com a morte primeiro, que o corpo físico é devolvido à natureza realimentando o sistema (voltamos de onde viemos) e o axé ancestral incorpora-se ao terreiro, ou seja, o axé antes individual e coletivo passa a ser somente coletivo, onde o espírito do morto passa a

ser protetor dos descendentes integrado a um axé maior que é o coletivo ancestral da comunidade.

O segundo sentido contido na educação é o estético, que não se esgota na obra de arte nem somente no belo como pensavam os gregos, ele está presente em tudo, quer se jana natureza, na religião, na ação humana ou nos produtos fabricados pelo homem. O estético, como tal, perpassa a arte e o belo assume outros valores dando sentido à vida, como uma necessidade humana.

E, desse modo, temos como essência da estética a consciência ou ato de apropriação humana da realidade, onde a experiência entra em contato com a coisa, passaa ser expressa pelo humano, como uma fruição, um sentimento entre o humano e a coisa e vice-versa, o que a coisa passa a ser na minha presença, ou seja, aquilo que sinto quando vejo um quadro, uma paisagem, uma imagem ou mesmo escuto uma música, saboreio uma comida e ao mesmo tempo o que estas coisas passam a ser na minha presença e não uma exclusão radical, onde o estético é somente artístico, ou melhor, a obra de arte, e partindo desta compreensão o estético possa privilegiar a todas as percepções do homem sobre os objetos e suas ações que suscitem na sensibilidade humana e seus valores.

Esse conceito de estética é extensivo a todos os objetos e processos humanos, dando ênfase, é claro, à arte e sua relevância para a cultura e as suas relações com o extra-estético, fazendo com que o estético salte o mundo da arte para além da arte e, assim, possamos melhor entender esta extasiante experiência que todos sentem em contato com a vida.

Dessa forma, vamos retomar a nossa preocupação inicial, à luz do que até aqui foidito, e veremos que o processo de estarmos em contato com uma ação ética é, portanto, justa e nos provoca um certo sentimento que podemos chamar de estético.

Se retornarmos à ética antiga, para Platão, o ser ético era considerado aquele que bem conduzia suas ações para a política, ou seja, para o bem da polis e, em Platão este bem não era diferente do belo, enquanto para Epicuro, a ética diferente de Platão era a beleza da condução interior do homem, ou seja, uma beleza interna, que possibilidade humana independente

aos acontecimentos externos, que proporcionam ao homem os bonse belos pensamentos independentes do que possa estar acontecendo no mundo exterior, esta maneira de pensar de Epicuro é muito semelhante com a maneira de ser que veio comos africanos e chegou a até aos afrodescendentes que, independente das circunstâncias difíceis, como foi a escravidão, estamos sempre abertos ao lúdico, ao belo, à fé religiosa, às tradições culturais e folguedos profanos, que nunca deixaram que nossa mente fosse escravizada ou colonizada, assim como Epicuro, que viveu a decadência do mundo gregofrente ao império romano sem se deixar escravizar mentalmente.

O que nos interessa aqui é ver que em ambos os casos o belo e bom se confundem para entendermos que, numa atitude justa e ética, suscitamos sempre no outrouma beleza. O que nos leva a crer que por meio da arte, dança, canto, cores e elementos religiosos do candomblé pode-se resgatar a justiça para com os afrodescendentes, atravésda experiência de ver ou participar de uma comunidade de terreiro do culto aos ancestrais, que é um processo marcante para homens e mulheres no seu tempo, inclusive com a possibilidade real de um exemplo ético e estético para educação.

A necessária promoção da ingenuidade à criticidade não pode ou não deve ser feita a distância de uma rigorosa formação ética ao lado sempreda estética. Docência e boniteza de mãos dadas. Cada vez me convençomais de que, desperta com relação a possibilidade de enveredar-se no descaminho do puritanismo, a prática educativa tem de ser, em si, um testemunho rigoroso de decência e pureza. Uma crítica permanente aos desvios fáceis com que somos tentados, às vezes ou quase sempre, a deixar as dificuldades que os caminhos verdadeiros podem nos colocar. Mulheres e homens seres históricos-sócias, nos tornamos capazes de comparar, de valorar, de intervir, de escolher, de decidir, de romper, portudo isso somos seres éticos (FREIRE, 2009, p. 32).

No candomblé, a beleza e delicadeza da preparação para o culto dos Orixás, desde as roupas, ornamentação do terreiro e do barracão, as co-

midas, o batuque dos tambores, a música em ioruba, a dança, as cores e ferramentas dos Orixás vão suscitando em nós, através da percepção e da experiência, como é belo ser justo no exame perceptivo radical onde ética e estética se encontram e educam ensinando o modo afrodescendente de ser.

Para Mãe Baratinha, este sentido é mais amplo, ainda uma vez que ela é filha de Oxum, a deusa cultuada nas águas doces que tem como principais características a riqueza e a beleza, sendo a esposa mais nova e preferida de Xangô, tem como cor predileta o amarelo e é cultuada por seus filhos no dia de sábado, suas ferramentas são a espada curta semelhante, uma adaga e espelho (abébé), e além de tudo é a grande mãe patrona da gravidez e protetora das crianças, o que a torna uma educadora por excelência, única orixá feminina com o dom da vidência, poder este que ela conseguiu persuadindo e encantando a Exu com sua beleza, que a ensinou a ver as coisas as adversas, ou melhor dizendo ao contrário, diferente da maneira que os homens veem, ela é a dona do olhar feminino do olhar de mãe. Desta maneira estão contidas no arquétipo do Orixá tanto a estética quanto a ética, uma vez que a beleza e a maternidade fazem de Oxum a educadora entre as iabás (orixás femininos).



Figura 1 - Oxum de Mãe Baratinha (fotografado desconhecido).

Na foto acima podemos ver toda beleza estética, além de percebermos o movimento coreográfico do corpo na dança de oxum que parece nadar enquanto dança, toda esta bagagem cultural que o povo africano trouxe para o Brasil e que é matriz do nosso povo afrobrasileiro que somos veio em sua mente, no seu corpo, no seu gene, uma vez que não foi dado o direito a escravizados de trazerem bagagem, o que não foi um grande problema para quem já era nesta época dominadores da oralidade, mestres da arte de contar história, especialistas em reunir-se nos mercados nos conselhos coletivos no qual saíam vencedores aqueles que tivessem maior eloquência, a memória era amplamente utilizada por africanos e o diálogo fazia parte do seu dia a dia, as aventuras, proezas e contendas de seus deuses sempre foram, quer narradas de forma poéticas pelos *Gliôs* ou contadas de forma cantada no culto aos Orixás que era prática comum em algumas comunidades africanas, desta forma o *candomblé* é uma religião oral onde o sentido está na palavra falada na sua pronúncia, pois o poder do *axé* que está nas palavras aumenta ao repassar das cantigas dos conhecimentos em manter viva a herança ancestral. Os escravos tinham como maior dificuldade a sua organização familiar que fora destruída durante a diáspora, promovida pela escravidão, este elemento importante na realização do culto africano vai ser suprido pelas irmandades que tinham como finalidade inicial a troca da identidade pagã pela cristã. Vai agora invertidamente reconstruir a identidade africana, diz João Reis:

Da mesma forma que a “família de santo” dos *candomblés* substituirá importantes funções e significações da família consanguínea desbaratada pela escravidão e dificilmente reconstruída na diáspora. Foi na mesma brecha institucional que a irmandade penetrou. Os irmãos de confraria formavam uma alternativa ao parentesco ritual. Cabia a “família” de irmãos oferecer a seus membros, além do espaço de comunhão e identidade, socorro nas horas de necessidade, apoio para conquista de alforria, meios de protestos contra abusos senhoriais e, sobretudo rituais fúnebres dignos (Reis, 1991, p. 55).

Depois de reconstituir os laços de parentesco vai surgir da criatividade africana uma outra saída afrodescendente para que entre nações de diferentes locais da África dos escravos que foram trazidos ao Brasil recriassem o culto aos orixás sem que houvesse sobreposição hierárquica de um orixá sobre outro, é o xirê, a dança que os orixás realizam em círculo enquanto a mitologia de cada um é contada em forma de música. No círculo todos se veem iguais na diferença. Quando um educador quer integrar a sala abrindo mão do autoritarismo sem que com isso perca sua autoridade é normal que ele arrume a sala em círculo ou semicírculo, o que de maneira geral aumenta a participação dos educandos, pois os mesmos, que na arrumação tradicional olhavam para as costas de seus pares, agora passam a olhar nos olhos do outro, o que de certa forma os faz sentir-se incluídos no processo educativo juntamente com o educador que também é parte do círculo.



Figura 2- Xirê na festa de Oxum terreiro Ilê Kayó Alaketú Ashé Óxum (foto Emanuel Soares).

Todo esse conhecimento ficou guardado no interior do candomblé que é culto aos Orixás à maneira afrobrasileira, já que as circunstâncias encontradas no Brasil forçaram uma reorganização dos múltiplos cultos a orixás que aconteciam na África de maneira isolada e ampla onde em uma região cultuava-se a um só Orixá ou a um pequeno grupo até chegar à maneira resumida e coletiva e que conhecemos como “terreiro”, onde vai se desenvolver uma religião da aparência e do segredo.

Claro, as aparências enganam como atesta o provérbio. Mas só o faz porque tem o vigor de aparecer, a força de dissimulação e de ilusão, que é um dos muitos caminhos em que se desloca o ser humano. Aparência não implicava aqui, entretanto, em facilidade ou na simples aparência que uma coisa dá. O termo valera como indicação da possibilidade de uma outra perspectiva de cultura, de uma recusa do olhar universalista de verdade que o ocidente atribui a seu próprio modo de relacionamento com o real, a seus regimes de verificação [...] (Sodré, 1988, p. 135).

O segredo para o “povo de santo” é aquele que se vela e desvela sem perder o status e poder de ser segredo, uma vez que o importante para o segredo é circular hierarquicamente na comunidade do terreiro e não revelar-se, aquilo que aparece e é transmitido gradualmente entre seus iniciados de forma lúdica, uma vez que no candomblé não existe a separação de sagrado e profano, através de signos como a música e dança, as expressões mímicas estéticas do corpo, dando ao segredo, na cultura afrodescendente, uma conotação educativa e hierárquica, primeiro porque a educação afrodescendente do candomblé se dá com o passar do tempo e à medida que o iniciado vai aprendendo e o segredo vai sendo revelado, e segundo que de acordo com o aumento do conhecimento, que para o povo de santo é infinito, os postos hierárquicos dentro da organização do terreiro vão sendo galgados, o que leva o aumento do axé, no candomblé antiguidade é posto, os membros do terreiro são divididos por graus hierárquicos segundo sua

antiguidade de iniciação, que é o fator preponderante na ligação ritualística do indivíduo com o seu Orixá, uma vez que a cada obrigação cumprida vai acontecendo o aumentando do seu axé, que é a energia que une ele a seu ancestral e também une todos os membros do terreiro, tornando possível a manutenção do sistema.

Quanto mais um “terreiro” é antigo, e ativo, quanto mais as sacerdotisas encarregadas das obrigações rituais apresentam um grau de iniciação elevada, tanto mais poderoso será o àse do “terreiro”. O conhecimento e o desenvolvimento iniciático estão em função da absorção e da elaboração de àse (Santos, 2008, p. 40).

Para Mãe Baratinha, esse segredo é passado aos seus filhos aos poucos de acordo com o tempo de santo de uma forma lúdica no dia a dia, durante as tarefas ou até mesmo nos momentos de lazer, uma vez que a sacerdotisa gostava de jogar cartas e dominó e durante o jogo instruíam seus seguidores, transmitindo assim a cultura do candomblé a seus iniciados.

No Brasil e principalmente na Bahia, o espaço sócio-religioso do terreiro é comandado quase sempre por uma mulher, a Ialorixá sacerdotisa dirigente do candomblé, mãe de santo, zeladora do orixá, cargo feminino que vamos encontrar somente no Brasil, pois na África o comando do culto aos orixás é de exclusividade masculina, podendo também ser comandado por um homem, o pai de santo ou babalaô. O empoderamento da mulher na Bahia está descrito na tese da etnóloga Ruth Landes, *A Cidade das Mulheres*, cuja obra devido à fineza da sua percepção, qualidade poética descritiva, além da polêmica causada na época, com relação à originalidade e ao tabu que girava em torno do tema, e que, talvez, por estar rodeada de tantas peculiaridades, tornar-se-ia um clássico obrigatório a quem pesquisasse as religiões afrodescendentes. A tese central da pesquisa de Landes está bem descrita por Peter Fray, na apresentação da sua obra.

Mas de que forma a autora interpreta a tendência de aumento do poder “feminino” que observa no candomblé (seja o feminino das mães nos grandes terreiros tradicionais como Gantois e Axé Opo Afonjá ou o feminino dos “homossexuais passivos” nos terreiros de caboclo)? Não apelou para a “tradição africana”, primeiro, porque já achava que não interessava tanto e segundo, porque as sociedades ioruba sempre foram notoriamente patriarcais. Indica dois fatores fundamentais: a vontade das mulheres construir trajetórias independentes dentro do candomblé e, significativamente, na sociedade envolvente em geral também. Landes percebe que o “matriarcado” não é exclusividade das “famílias de santo”, para utilizar o termo consagrado por Vivaldo Costa Lima (1977), mas existe também nas famílias negras e pobres em geral. Assim, ela identifica uma relação entre pobreza e “matrifocalidade” mais tarde muito bem documentada na literatura agora clássica, tanto em famílias negras do Caribe (Clarke, 19557; Smith 1956) quanto famílias operárias “brancas” e européias (Kerr, 1958; Young e Willmott 1957). (Landes, 2002, p. 24).

A prática dos cultos afrobrasileiros que durante certo tempo era estimulada pelos senhores colonizadores começa a ser reprimida no século XIX com mais ênfase, a partir da vinda da missão francesa em 1817, que foi o ponto mais alto da tentativa de “culturalização” das elites brasileiras que queriam expurgar tudo que fosse de cultura diferente da europeia (Sodré, 1988, p. 126). Com a proibição, os rituais do candomblé passam a ser feitos às escondidas, sempre perseguido pela polícia e muitos terreiros mudam ou são expulsos do centro da cidade. Em 1848, Francisco Gonçalves Martins assume a Presidência da Província da Bahia e começa a urbanização da cidade e em 1850 o Candomblé da Barroquinha, o Ilê Axé Iyá Nassô Oka, é profanado e expulso do bairro da Barroquinha, que vai se instalar na Av. Vasco da Gama, onde funciona até hoje a Casa Branca.

A profanação foi iniciativa do grupo político conservador liderado por Francisco Gonçalves Martins, o Marquês de Barbacena, que havia sido um implacável chefe de polícia na época do levante dos malês 1835. Vemos assim que diferentes conjunturas determinam a ascensão de diferentes personagens dirigentes, dotados de mentalidades contrastantes, participando de correntes de opinião dissonantes e encaminhado políticas sociais divergentes (Silveira, 2006, p. 153).

O culto aos Orixás só vai começar a ser descriminalizado em 1934, com a assinatura do decreto presidencial nº 1202, no primeiro governo de Getúlio Vargas, que pôs fim à proibição aos cultos afro-brasileiros em 1934, porém até 1976 os terreiros da Bahia pagavam taxa para funcionar na delegacia. Com a assinatura do decreto do então governador Roberto Santos, em 17 de janeiro daquele ano ficavam liberados os candomblés na Bahia do registro e pagamento de taxa para licença, que era obrigatório, e expedido na delegacia de jogos e costumes.

O candomblé, como até aqui foi mostrado, é uma religião de cultura oral, rica em uma forma de educar que está carregada de uma ética e estética e que privilegia o segredo, desta forma os registros escritos e imagéticos têm restrição no interior do culto, além disso a perseguição policial e a má interpretação (por desconhecimento dos princípios) e utilização indevida de má-fé de registros das práticas ritualísticas do culto por parte dos intolerantes religiosos que partem do ataque à religião afrodescendente para promover a sua, no intuito de arrebatam mais seguidores para aumentar sua arrecadação, deram motivos para que muitas vezes se somassem àquelas que acreditam que não se deve fotografar, filmar ou escrever sobre os rituais, práticas educativas e organização social do candomblé, quer sejam estes elementos do culto ou sociedade do terreiro públicos ou privados.

Como por via de regra para o candomblé cada terreiro tem suas próprias determinações e regras de condutas, em algumas casas é incentivando a escrita, e algumas mães de santo escrevem e publicam regulamente maté-

rias e livros sobre o assunto. Em alguns terreiros, como no *Ilê Kayó Alaketú Ashé Óxum* de Galdina Silva (Mãe Baratinha), é permitida a fotografia e até se fazendo pequenos filmes de forma amadora ou profissional por encomenda da própria casa, que ganhou a consciência da necessidade do registro.

Essa realidade inaugura uma nova etapa na pesquisa da história do candomblé e da educação afrodescendente, antes carente de qualquer tipo de registro, o pesquisador que além de entrevistar e observar o culto, agora pode ler outros pesquisadores, assistir filmes e ver fotografias confrontando sempre as evidências e enriquecendo a pesquisa devido às novas fontes.

Em resumo, imagens nos permitem “imaginar” o passado de forma mais vivida. Como sugerido pelo crítico Stephen Bann, nossa posição face a face com a imagem, nos coloca “face a face com a história.” O uso de imagens, em diferentes períodos, como objetos de devoção ou meios de persuasão, de transmitir informação ou de oferecer prazer, permite-lhes testemunhar antigas formas de religião, de conhecimento, crença, deleite etc. Embora os textos também ofereçam indícios valiosos, imagens constituem-se no melhor guia para poder de representações visuais na vida religiosa e política de culturas passadas (Burke, 2004, p. 17).

Quando estava investigando documentos no terreiro do *Ilê Kayó Alaketú Ashé Óxum* na cidade de Cachoeira Bahia com a intenção de buscar fontes para fazer a biografia da falecida ialorixá Galdina Silva (Mãe Baratinha), deparei-me com um farto arquivo de fotos e filmes, testemunhos desta maneira de ser e educar, da estética, da ética do terreiro fundado por ela além do desenvolvimento do urbano do bairro em torno do terreiro, o Alto do Rosarinho, as imagens evidenciam o envolvimento do terreiro com a comunidade.



Figura 3 - Da esquerda para direita ebomim Cristina, Mãe Baratinha, Ogam João, iaô de Iansã Silvana, iaô de Nanã Dilma, Iaô de Xangô Simone, Iaô de Obaluaiê Silvanira, no colo Ogam Tiago, iaô de OgumDilza (fotografo desconhecido).

A foto acima mostra a ialorixá cercada de crianças, o que nos revela ou confirma o que encontramos em várias falas de entrevistados, que é o gosto especial pelas crianças e a vocação por ensino. Em conversa com meu irmão Arlesson Silva Nascimento, conhecido no Rosarinho como Ogam Babá, ele me falava que mãe Baratinha sempre ensinava aos seus filhos de santo músicas e histórias de Orixás, organizava aulas de percussão em latas para aprimorar o toque dos seus Ogam e que sempre antes das festas públicas se reunia com os mais jovens para ensaiar as músicas novas e os passos de dança coreografia dos orixás para que os jovens “não errassem no salão na frente das visitas”, dizia Mãe Baratinha. Sábia, a zeladora de Orixás ensinava também as mulheres a tocar coisa, que não é comum nos candomblés, sempre argumentando que não podia ficar refém de seus Ogam, e dizia: “é melhor ensinar as mulheres, pois a gente nunca

sabe quando vai precisar de um Ogam e às vezes quando precisamos não encontramos nenhum para remédio”. Desta forma democratizava o conhecimento saindo do comum dos outros candomblés, onde somente aos homens cabia a tarefa do toque.



Figura 4 - Ekede Deca, Mãe Baratinha, na porta ebomim Ilda e uma visita, nos atabaques Ogans Cezar de Ogum e Gígil de Xangô, agachadas Ião de Iansã Tuninha, Ião de Oxum maré Rita, Ião de Oxun Bezinha, Ião de Obaluaiê Catia. Provável ano da foto 1979 (Fotógrafo desconhecido).

Nessa foto vemos novamente Mãe Baratinha cercada de jovens e no detalhe observamos que na época da foto a calçada ainda não estava pavimentada, o que mostra que o terreiro veio antes da urbanização do Rosarinho, contribuindo assim para o desenvolvimento do mesmo, que vai coincidir com a fala de ebomim Catia, minha mãe criadeira:

Quando chegamos no Rosarinho não tinha água timos que carregar na cabeça subindo esta ladeira, não tínhamos nem saneamento básico, todas as casas tinha que ter fossa, a água das pias escoriam pelas ruas e não morava essa gente toda aqui, somente os mais pobres se sujeita-

vam a estas condições, conforme o candomblé foi crescendo junto com o bairro e as coisas foram melhorando ai todo mundo quis morar aqui, agora ninguém acha mais um terreno para morar no Rosarinho, quando acha custa muito caro.

Dessa forma podemos notar que o candomblé é de importância vital para a urbanização do bairro, seu desenvolvimento, com água encanada, calçamento e saneamento básico, como vemos na foto abaixo tirada no mesmo local da foto anterior.



Figura 5 - Porta do barracão em após a missa do axêxê de sete anos de morte de Mãe Baratinha 2011 (foto Emanuel Soares).

Desta maneira podemos ver como imagens e memórias se complementam para esclarecimentos dos fatos históricos, quando temos a oportunidade de confrontarmos fotos, filmes ou imagens com falas das entrevis-

tas, construíram um verdadeiro saber histórico capaz de afastar dúvidas e de confirmar fatos no fazer de uma escrita histórica consistente.

REFERÊNCIAS

BURKE, Peter. **Testemunha Ocular: História e Imagem.** Tradução Vera Maria Xavier dos Santos. São Paulo: EDUSC, 2004.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da Autonomia.** 40ª reimpressão. São Paulo: Paz e Terra, 1996.

LANDES, Ruth. **A Cidade das Mulheres.** Tradução Maria Lúcia do Eirado Silva. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

REIS, João José Reis. **A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX.** São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

SILVEIRA, Renato da. **O candomblé da Barroquinha: processo de constituição do primeiro terreiro baiano de keto.** Salvador: Maianga, 2006.

SINGER, Peter. **Vida Ética.** Tradução Alice Xavier. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002. SANTOS, Juana Elbein. **Os Nàgô e a Morte: Páde, Àsèsè, e o culto a Égun na Bahia.**

13. ed. Petrópolis-RJ: Vozes, 2008.

SODRÉ, Muniz. **A Verdade Seduzida.** 2. ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves editora, 1988.

ARTIGO 13

QUANDO OS DEPOIMENTOS FALAM POR SI, MÃE BARATINHA

Emanoel Luís Roque Soares²²

Quando biografamos alguém que não conhecemos pessoalmente, temos diversas dificuldades, entre as quais nosso maior desafio é a fidelidade para com o que realmente aconteceu na vida da pessoa biografada, tal desafio agrava-se de tal maneira quando esta pessoa dedicou sua vida e toda a sua fé ancestral ao cuidado com a vida dos outros, seus seguidores, que de certa maneira a veneram e endeusam, tirando-a da normalidade humana e colocando-a em um altar como uma deusa ou semideusa, sem admitir que a mesma tenha “defeitos” como um ser humano normal. Estas inquietações perseguem a todos os biógrafos, creio eu que não seria diferente comigo quando tomei por tarefa biografar Galdina Silva da Paixão, a mãe Baratinha ialorixá, primeiro que não tomei tal tarefa, esta me foi dada por minha mãe de santo dona Jaciara Silva da Paixão (Mãe Preta de Oxagiã), da qual eu sou filho Ogã, suspenso pelo seu orixá de frente Oxagiã, para mim, juntamente com Cátia P. de M. Souza, a conhecida como ebômim Cátia de Obaluaiê.

Dessa forma, falar de alguém que é verdadeiramente uma deusa para seus filhos e filhas, juntamente com uma filha que muito te estima, e é

22 Professor adjunto IV da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, professor permanente da pós- graduação em educação da UFBA e do mestrado profissional em História da África da UFRB. professor de filosofia da educação do Centro de Formação de Professores, Amargosa-BA, líder do grupo de pesquisa NÚCLEO DE PESQUISA FILOSÓFICA: EDUCAÇÃO, EPISTEMOLOGIA E POLÍTICA, linha Filosofia da Educação, el-soares@uol.com.br.

mentora desta empreitada, foi uma tarefa difícil, porém prazerosa, simplificada na fala de minha mãe Preta, que me diz em entrevista recente que falar de sua mãe biológica da qual ela é ainda a Ialaxé (dona da casa, título dado à escolhida para ser a sucessora) do terreiro Ilê Kayó Alaketú Ashé Óxum que esta havia fundado, é fácil e difícil ao mesmo tempo, pois sendo empossada neste cargo aproximadamente uns oito anos antes de mãe Baratinha vir a falecer, desde cedo enfrentava a dualidade de ser madrastra para os filhos de santo de sua mãe Baratinha e mãe dos seus próprios filhos.



Figura 1- Jaciara Silva da Paixão (Mãe Preta de Oxagiã) (fotógrafo Emanuel Luís Roque Soares).

É na fala de Mãe Preta que constatamos que Mãe Baratinha, embora reconhecidamente seja uma mulher de axé, guerreira de uma força descomunal, possuidora de uma fé imensurável que lutou muito, alimentando

com seu suor e sangue o império de Oxum (orixá dona da casa), tinha seus defeitos humanos, diz Mãe Preta: “não existe bom sem defeito”, ela também nos fala da severidade de Mãe Baratinha para com seus filhos e do seu rigor para com os preceitos, tradições e manutenção do axé, e que devido a esta severidade às vezes a mãe se enraivava, chegando a um estado de cólera e rispidez para com seus filhos que rapidamente era abrandado pela suavidade e doçura de Oxum, coisas propriamente de uma mãe, que na mesma hora está praguejando e castigando seus filhos os mima e acalenta.

Mãe Preta nos fala que temos que conservar o legado construído por Dona Baratinha e que tem tantas coisas e tanta vontade de falar de sua mãe, mas ao mesmo tempo seria suspeita em exaltar sua força e virtudes por ser filha e com sabedoria diz “o povo, os filhos, os orixás já falam por mim” e no fim acrescenta que tem coisas que são verdades e outras que são mentiras que nunca aconteceram. É esta fala de minha mãe que vai dar o tom desta escrita na qual os depoimentos falam por si.



Figura 2 - Genildes Cerqueira de Amorim (Mãe Cacho) - fotógrafa Larissa Santos de Andrade.

Genildes Cerqueira de Amorim, Mãe Cacho, a alaxé do Ilê Axé Ibeci Alaketu Axé Ogum Megêgê, substituta de seu Manuel Cerqueira de Amorim (Pai Nezinho do Portão), que foi o pai de santo de Mãe Baratinha, nos conta da importância e da especialidade de Mãe Baratinha para o Portão e que a mesma, até depois de seu Nezinho falecer, nunca havia faltado uma obrigação na roça: “ela vinha nas águas de Oxalá e só voltava depois do Caboclo”.

Mãe Cacho fala que conheceu Baratinha desde quando nasceu, pois a mesma foi do barco de seu irmão mais velho e havia morado no axé em uma casa que seu pai lhes deu: “Baratinha criou os filhos dela debaixo da jaqueira de Ogum, todos, sem ter quartinho, sem ter nada, cozinhou, lavava na fonte, passava e se comunicou com a gente como se fosse mãe e pai, daqui de dentro ela não saiu para nada, nada”.

Foi então que seu Nezinho, quando viu Mãe Baratinha com tanta criança debaixo da jaqueira, deu a primeira casa a ela, o que fez com que uma relação de respeito, irmandade e ajuda mútua ficasse muito forte entre as famílias. Mãe Cacho nos conta ainda que Mãe Baratinha, depois de fazer seus filhos já no seu Ilê Axé em Cachoeira, sempre os trazia ao Portão para “acabar de receber o axé”. Ela afirma também que Mãe Baratinha sempre a respeitou muito como a Alaxé da casa e reciprocamente a ialorixá do Portão soube respeitar e dar valor a ela, coisa que preza até hoje e fala como se Baratinha estivesse ainda viva: “o axé dela é muito precioso por mim, se eu puder nunca se acaba é uma mulher que deu muito valor a casa e eu dou valor a ela”. Foi Mãe Cacho quem comandou os rituais fúnebres de Mãe Baratinha e emocionada, a ialorixá nos conta que já sabia que ia assumir o axê dela porque ela sempre dizia: “mãe está em primeiro lugar, não quero ninguém na minha casa sem mãe presente, sem ser Maé (apelido de Mãe Cacho para suas filhas mais próximas) não faz nada”. Tanto que eu cheguei no primeiro dia que ela faleceu e só saí no sétimo dia do axê: “por ela faço qualquer negócio ela teve dever, obediências à hierarquia no axé, se você não tiver dever no axé, você não é ninguém”. Nos conta ainda que Mãe Baratinha gostava de dar risada, brincar, e que a primeira aflição da casa dela, Hilda que iaquequerê, “é minha filha pequena, tem paixão por mim, o que eu posso falar mais de Baratinha...”.



Foto 3 - Gildásio Santos da Paixão (Donga) - fotógrafa Larissa Santos de Andrade.

Deixarei a fala se seu Donga na íntegra, pois nela ele descreve com riqueza de detalhes seu envolvimento com Mãe Baratinha, sua feitura de santo, sua vida cotidiana de amor e fé, do seu jeito, o que resultou na dificuldade de exclusão de partes.

“Eu peguei a conhecer Baratinha desde a idade de 18 anos, empinando arraia (no meu tempo chamava arraia), agora chama pipa. Tá entendendo? Vinha para aqui, para a porta dela, ficava conversando, piscando o olho para ela e ela dizendo que não dava certo que eu era menino moderno, e eu insistindo. Saia de dentro de casa e levava mais tempo com ela do que com minha mãe. Meu pai dizia que eu estava pegando uma mulher que já tinha filho e eu respondia que estava escolhendo ela e é com ela que eu quero ficar. E aí lá vai.

Acabava de empinar pipa no domingo, mudava a roupa (todo de alvo, que eu gostava, mudava três ou quatro roupas por dia).

Ela já tinha seis filhos, tinha uma menina chamada Vânia (minha filha emprestada) que eu botava no colo com 2 ou 3 quilos. E ela desentalando fumo e eu atrás dela, amanhecia o dia quando ficava tarde ela dizia já está na hora de ir embora e eu continuava desentalando o fumo até tarde e no outro dia acordava e voltava. Conversa vai e conversa vem ela ia para casa de minha comadre Odete para uma sessão de pandeiro e viola e eu atrás, ia para o samba e eu atrás, nas continuidades dos tempos.

Ela me chamava Condonga. E dizia que tinha muita gente atrás dela e queria uma pessoa que fosse livre, nada de meio aí eu disse “então está ótimo para mim”. Dizia que todo mundo estava dando conselho a ela que se separasse de mim.

Quando chegou no outro dia, papai me colocou para fora de casa por um desentendimento em relação a minha insistência de namorar com ela e minha mãe perguntou se eu tinha para onde ir. Isso foi numa semana de São João botei a capanga do lado cheia de fogos e fiquei na rua tocando, quando os fogos acabaram tomei uns dois licores e fiz que estava tonto e fui para a casa dela.

Na casinha dela, que tinha duas salinhas, de taipa. Ela disse que eu ia almoçar lá e ia fazer um molho de carneiro para comer. Fiquei com ela, almocei e fiquei ali... Conversa vai e conversa vem eu disse que não ia sair dali. Ela foi dormir com os meninos e eu fiquei, adormeci.

Quando papai descobriu onde eu estava ele me deu uma força, dizendo que eu tinha escolhido veja se você aguenta com o levante. Papai mandou que eu a experimentasse de tudo.

E aí lá vai Papai dizia “agora você afrouxa as cordas” que significava soltar o dinheiro. E ela trabalhando no armazém , depois inventamos

de botar umas caixas de tomate para vender, isso durou mais ou menos um ano. Depois ela começou a vender carne de porco, fato, numa barraca. Eu matando porco, ela limpando fato, acedendo fogo....

Eu trabalhando e ela também.... e a coisa foi melhorando teve um dia

que eu estava deitado e o caboclo pegou ela.... era aqui, nesta casa aí

ela deu uma sessão com pandeiro e viola. Quem foi já morreu, Zé Pequeno vinha com pandeiro e viola, meu compadre Martin, minha comadre Odete. Ficava lá e cá... aí o Caboclo insistindo e aí foi crescendo.

Aí veio o finado (que já morreu) Nezinho Cerqueira de Amorim, que eu já estava frequentando lá. Disse a Baratinha que tinha vindo ensinar algumas coisas e plantar o axé (deu um metro e tanto de fundura, quase dois metros). Conversa vai e conversa vem disse que Baratinha estava na hora de trabalhar. Disse que estava na hora de Baratinha parar de trabalhar de graça.

Nezinho plantou um Exu para mim e o outro Baratinha plantou na ponte do bebedouro (no túnel) mas depois trouxe para cá porque ele só comia meia noite e tinha de ir os caboclos para lá assim ela trouxe para cá.

E aí lá vai.... lá vai....

Chega gente e ela fazia uma consulta aqui e ali e meu pai dando uma força era uma luta.

Ajudei a criar os filhos desde os meus 18 anos (levei 55 anos com Baratinha). Eu tinha namoradas (três ou quatro) mas só queira viver com Baratinha.

Vinha na casa de minha mãe tomava café e depois passava na casa de Baratinha para tomar café novamente, todo dias. Tive cinco filhos: tem três vivos, (apelidos) Preta, Birrô, Jorlando. Ela perdeu dois.

Quando conheci Baratinha o Rosarinho só tinha mato e lagoa. Tinha umas casinhas. De quinze em quinze dias ela dava a sessão dela e ficava por aqui Conheci Baratinha aqui no Rosarinho.

A minha entrada no Axé de Nezinho foi através de Baratinha e minha mãe estava no meio, mas ele me suspendeu com 15 ou foi 17 anos. Minha mãe pediu agô a Ogum dizendo que eu estava muito jovem, passados anos Baratinha perguntou se queria me confirmar.

Na época eu tinha açougues, aí a semana toda eu negociiei e no sábado subi para o axé. Disse que poderia passar 21 dias na roça porque o que é bom está guardado (era o dinheiro). Eu não devia a ninguém Aí lá vai... lá vai...

Seu Nezinho me suspendeu, mas deixou no caderno para Cacho assumir.

Em relação a Baratinha, trabalhei muito com ela e a gente ia para Petrolina, Juazeiro da Bahia, Pernambuco, Arco Verde, São Paulo, Rio de Janeiro e nunca passou uma desfeita até cair doente.

Mãe Baratinha representou na minha vida: muito querida, muito abraçada pelo povo, ia na procissão de Nossa Senhora dos Montes, abraçados eu e ela, sendo fotografados pelos turistas e eu entusiasmado. Foi uma boa mãe, criei todos os seis filhos, não morreu nenhum. Agora eles lá e eu cá A filha mais querida é a Vânia, até hoje chora por mim e por ela (Baratinha).”

Conheci Mãe Kissasse, uma sacerdotisa da nação Angola no axêê de um ano demorte de Mão Baratinha, logo que me aproximei dela senti a vitalidade e energia que emanava da mulher negra, guerreira e com ares de rainha, e foi com ela que compreendi a união entre as nações de candomblé no recôncavo da Bahia, já havia presenciado esta mistura e interseção entre a nação kêtô e Jêje e agora presenciava a união com os angoleiros e neste momento veio à minha mente a compreensão do trabalho de Pai Nezinho do Portão, o sacerdote kêtô que costurou politicamente esta interação entre as nações diferentes que foram de maneira igual escravizadas, onde a força de cada uma das Mães e Pais de santos se integram na luta por dias melhores, e pelo respeito mútuo aos cultos de matriz africana, vejamos o que Mãe Kissasse diz em seu depoimento:



Foto 4- Mãe Kissasse - fotografia Larissa Santos de Andrade.

Eu sou Mãe Kissasse, neta de Bate Folha, sou a dona do Terreiro Bandelecun, sou angoleira, sou angola, mas respeito toda nação, porque o candomblé tem que ser um por todos e todos por um, nós temos que se unir, tem que ter a união porque se a gente não se unir o trem vai avançando e a gente vai ficando para trás. Sou batalhadora, vivo da minha aposentadoria e o que Deus e os Ikisses me dão, tenho bons amigos e o respeito porque no meu auê eu recebi muita lição e cumpro até hoje e passo para meus filhos. Vou fazer 58 anos de santo e 81 anos de idade. Sou sofrida, não tenho ajuda de pessoa nenhuma, a ajuda que tenho é de Deus e de meus ikisses. Nós temos que nos unir respeitar, procurar saber o que é candomblé... o candomblé (minha gente!) é com amor, respeito, união. E hoje a maioria do povo joga o nome do candomblé na lama, o candomblé é a primeira religião do mundo. Temos quem tem que dar o respeito e o valor do candom-

blé somos nós que somos representantes dele, não é roupa bonita, não é casa grande, pode ser casa pequena mas ter axé. Respeito pelos mais velhos, porque se a gente se mantêm e cresce, se a gente não respeitar os mais velhos agente não anda.

Quando eu fiz o santo, meu ikisses, eu era empregada doméstica, cozinhava para 14 pessoas, já vendi milho assado, batata cozida para viver, e graças a Deus hoje eu sou independente, mas para mim eu respeito meus filhos, meus amigos e os mais velhos...

Mãe Baratinha é uma mãe, uma irmã para mim, eu vim de uma família de Manoel Cerqueira, meu pai considero respeito, vim de uma família de criança, todo mundo me queria bem, aos que estão vivos continua e os que já foram em espírito continua querendo bem.

Quando inaugurei este barracão nos meus 25 anos, bodas de prata, Mãe Baratinha veio para a festa. Foi uma festa muito bonita, Mãe Baratinha foi muito bem recebida. E agora em novembro a filha dela veio (Mãe Preta) e foi recebida debaixo do Alá. E muita gente diz que só daqui a 100 anos para ter uma festa daquela!

Para mim é uma honra e um prazer agente ter essas pessoas do lado da gente. A gente vai aprendendo com o tempo e o povo de hoje não quer mais isso, o povo de hoje ainda bem não cresceu já quer ser mais que os outros, o pessoal diz que eu sou cafona, não sou, eu passo aquilo que eu recebi, eu peço a vocês que sejam bons filhos, amigos e irmãos, temos que nos unir.

A minha relação com Mãe Baratinha é como irmã. Ela respeitou a minha nação e eu sempre respeitei a dela. Meu pai Nezinho dizia que essa alegria é comum. Quando eu fiz três anos de santo eu fui lá no Portão e quem me levou foi uma vizinha minha que era irmã de santo de meu Pai Nezinho. Quando cheguei lá, me arrumei e ele me chamou na cozinha (que não entrava iaô) e aí me apresentou Mãe Rosinha, Mãe Bida, Mãe Helena, o Pai Veio, a Mãe criadora das iaôs e aquelas mocotonas todas

que estavam lá. Disse a todos “da raiz de onde ela veio, eu tinha axé”.

Graças a Deus todas me tratam com carinho, das filhas de santo as filhas de sangue.

Meu pai Nezinho cansou de dizer; “essa negrinha é de Ogum”. A gente era assim: na hora da festa agente tava junto, sempre na bandeira da paz.

E Mãe Baratinha com as crianças. Toda vida ela gostou das crianças e procurava ajudar as crianças. Sempre a casa dela era cheia de criança. Os filhos de santo, os filhos de santo que tinha filhos.

Em seguida e por fim deixo o depoimento de minha iaquêquêrê, minha mãe de roncó Cátia P. de M. Souza, a conhecida como ebômim Cátia de Obaluaiê, que escreve esta biografia junto comigo e minhas bolsistas Miria Alves da Silva (Curso: Comunicação Social/Jornalismo), Ednalva Lima dos Santos (Curso: História), Larissa Santos de Andrade (Curso: Cinema), Paulo Dias Conceição (Curso: Serviço Social). É uma declaração de amor e agradecimento a sua mãe de santo que fala por si.

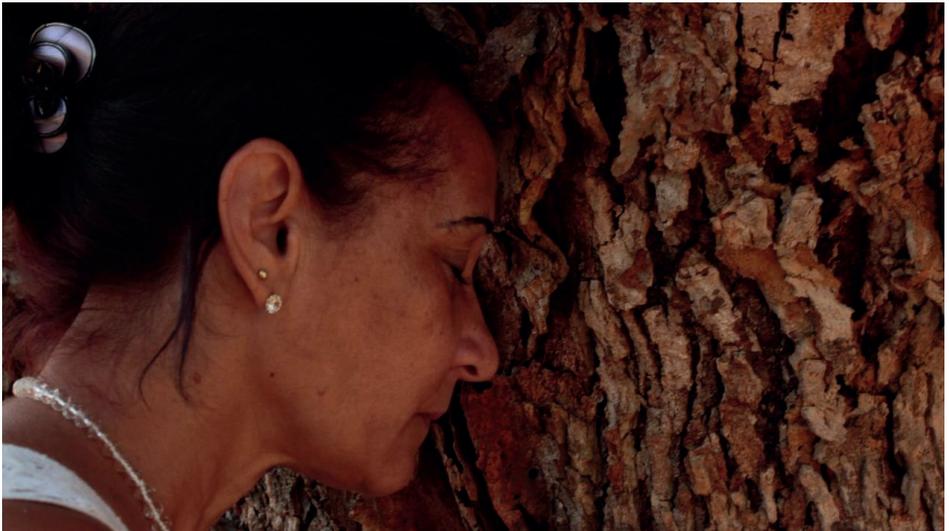


Foto 5- Cátia P. de M. Souza ebômim Cátia de Obaluaiê. fotografã Larissa Santos de Andrade

“Eu quis escrever esta biografia para mãe Baratinha em uma forma de agradecimento para homenagear e também para fazer parte desta história de uma mulher negra de classe baixa não alfabetizada com tanta dificuldade e discriminação da época não seria justo deixar esta história no anonimato. É muito emocionante, Emanuel, falar de manhinha, muito, muito, muito.... (diz Catia com os olhos cheios de água, para, respira fundo e continua). Mãe Baratinha foi a primeira ialôrixá a fundar uma casa da nação kêto em Cachoeira, raiz desta da pela mão de seu pai de santo meu avô Nezinho, seu Manuel Cirqueira do Amorim, hoje falecido o qual ela preservou, amou e respeitou até os últimos dias de sua vida com muita luta. O Rosariinho na época era um bairro muito pobre, não tinha água, não tinha esgoto, quando ela começou logo com sua casa era um sanitário de fossa horrível para a gente fazer as necessidades, reuníamos as meninas para pegar água, fazíamos equipes, aquelas quantidade de umas, depois voltamos, vamos agora encher a casa de outras, pois uma sozinha não ia dar conta de encher tantos tonéis e ainda a casa do candomblé, entendeu? E ela preservou a vida inteira esta nação, da qual eu me orgulho fazer parte dela, eu sou omu alakêtu, por isso da biografia de manhinha. Eu conheci manhinha Baratinha, através da minha mãe Eurídice de criação de uma reunião das duas eu conheci mãe Baratinha, porque minha mãe Eurídice já estava doente, ele queria me inserir no candomblé para que eu me cuidasse, pois na nação dela não raspava e meu orixá era para raspar, todo mês de agosto eu ficava doente, eu tinha bolhas pelo corpo e virava pereba como era chamado na época, eu ficava ruim e quando ia chegando em outubro ia melhorando a coisa, então ela se preocupou com isso e tinha uma amizade com Mãe Baratinha porque minha mãe Eurídice também já ajudou Mãe Baratinha quando um dos filhos dela havia ficado doente e uma tinha confiança na outra, então no encontro das duas

eu conheci Mãe Baratinha, mas foi um acerto que elas fizeram entre elas, e eu não sabia para cuidar de mim e de minha irmã.

Eu odiava mãe Baratinha, eu falava para ela: barata que eu conheço sobe na parede e a gente mata de sandália, entendeu? (risos). E naquele mesmo ano do encontro das duas, minha mãe Eurídice faleceu e por ironia do destino (risos) eu vim morar no Rosarinho e conheci Preta, conheci as meninas e a gente pegou amizade através de pegar água no chafariz, peguei uma amizade muito forte com elas, com Verinha, com Vanilza, com Preta, Bill, Néa, na época e foi indo, a gente brincava muito e também porque eu tinha vindo para casa de mãe Baratinha porque Hilda a iaquêquêrê da cãs de Mãe Baratinha era filha de santo de mãe Eurídice, a mesma situação dela era a minha o santo dela era de raspar e minha mãe não raspava, minha mãe era umbanda, minha mãe Eurídice, então Hilda tinha vindo para cãs de mãe Baratinha se cuidar, mas só que na época que Hilda veio para casa de Mãe Baratinha, eu era muito pequena, eu chorava muito, eu tive febres emocionais por ela, eu chorava por falta dela, então no meu pensamento de criança eu odiava Mãe Baratinha por ter roubado Hilda de mim, então eu detestava mãe Baratinha, ela falava: “Hilda, esta menina me odeia, olha como ela fica me olhando atravessado” e eu olhava mesmo, entendeu, mas por Hilda eu vim chegando a casa do candomblé eu entrava eu falava com um e com outro por causa de dofona e aí fui na convivência.

Nós fomos crescendo lá com Preta, nós tínhamos uma gangue, como chamávamos naquela época (risos). Preta era muito respeitada no bairro na cidade naquela época, tanto que fizemos uma música: H dois O, Rosarinho é o maior. Quando chegávamos para pegar água com Preta com todo mundo não tinha para ninguém, e aí eu fui crescendo lá com elas.

Quando chegou setembro, chegou a época das festas na roça de Mãe Baratinha e a gente estava brincando de

bola, empinando pipa no Rosarinho e foram chamar Preta para tocar que ia ter ensaio de iaô, aí Preta me chamou, “Cátia, vamos ver o ensaio”, aí eu disse, não vou não, Preta, tem coisa de candomblé lá, eu não quero não, e ela disse: “vamos, menina, não tem nada não, é só ensaio, você fica do lado de lá só olhando” e eu fui e aí não voltei mais para brincar, empinar, nada (risos). Quando dei conta de mim estava no quarto sendo iniciada pelas mãos de mãe Baratinha com mais três pessoas pois meu barco foi de oito mulheres e eu não tive reação, não pude fazer nada, só chorei e Hilda me confortava, foi por causa dela que eu entrei e fui pegando mais apego às pessoas por causa de Hilda e hoje eu sou feliz, agradeço muito a mãe Baratinha o que ela me fez, tudo que eu sei no candomblé hoje é por causa e através dela e foi assim que eu conheci Mãe Baratinha e todo ódio que eu tinha por ela se transformou em amor e respeito, eu daria minha vida (olhos cheios de água), mas não pode ser deste jeito. Falar de Mãe Baratinha é muita emoção, gente, é muito prazer, Mãe Baratinha foi uma Mulher muito especial, de muito dom, uma mulher simples, nasceu para ser zeladora dos orixás, muitas vezes ela tentou sair do seu destino, mas não deu, pois com o destino ninguém pode, sua sina era esta, era ser zeladora de Orixá e ajudar ao próximo, muita dedicação, muita fé, muito amor.

Mãe era uma mulher muito simples, porém com muita força espiritual, ela tinha muita facilidade em conduzir suas obrigações, a palavra cansaço para ela, ave-maria, não existia, depois de muito trabalho, muitas obrigações o dia todo, a noite lá estava ela, linda e maravilhosa, conduzindo seu candomblé, ela cantava com seus orixás, com seus filhos e amigos que lá estavam, com muita força, com muito axé, muita dedicação. Manhinha não teve alfabetização, mas era uma mulher muito inteligente, manhinha tinha vários diplomas, era professora, era arquiteta, era artesã, era parteira, era psicóloga, entendeu uma loucura ela tinha um dom mesmo, de tudo ela tinha

um pouco, ela dava opinião na decoração, ela fazia as ferramentas da santa dela, confeccionava as roupas, comida ela ia lá dar palpite, se tava levantando uma parede, ela ia lá, não é assim, está faltando isso, tudo ela tinha que falar alguma coisa, uma mulher muito especial.

Por muitas vezes manhinha deixou eu jogar búzios, às vezes chegava uma pessoa e ia conversar com ela e ela já sabia de tudo que ia acontecer com a pessoa, sentava e conversava, muitas vezes ela não jogava o búzio, ela ganhava o dinheiro só conversando com a pessoa e já descobria tudo e dizia o que as pessoas queriam ouvir, era uma palavra de conforto, uma palavra de carinho e era assim.

E a gente fica na esperança que vai ter ela para a vida inteira, mas não é deste jeito e veio a fatalidade que é sua morte (lágrimas) e eu até hoje não consigo acreditar, aceitar, eu estava lá no dia que ela faleceu, eu estava lá no momento naquela noite em Feira de Santana com ela, ela sofreu muito, ela não queria morrer, Baratinha não gostava da morte, gostava de viver, era muito alegre, ela lutou muito, mas estava determinado por Deus e tem que ser deste jeito, como é o destino de todos nós.

E falar de Preta, que é a sucessora de Mãe Baratinha, a gente foi criada junta, tenho muito amor a ela, muito respeito na hora certa, o importante é isso, fazer as obrigações de manhinha, pois ela pedia para gente, não deixe meu candomblé, continua com minhas obrigações, com minha festa de meu santo e é o que ela está fazendo, então para mim não tenho nada a dizer contra a Preta, espero que ela continue fazendo isso até os últimos dias de sua vida, é o desejo que sua mãe queria, pediu, e se Mãe Baratinha colocou ela na cadeira é porque sabia que ela tinha condições e competência para tal, e estamos aí, pois a união faz a força, eu continuo na casa do meu candomblé por amor a meu axé, por amor a minha mãe de santo e estarei ao lado dela sempre que ela precisar.

ARTIGO 14

MÃE BARATINHA, A FILHA DE OXUM

Emanoel Luís Roque Soares²³

Escrever sobre a vida de alguém é biografar os fatos particulares e coletivos principais do ponto de vista de quem biografa as várias fases da vida dessa pessoa, é pôr no papel, é escrever sobre a vida de alguém, o que de certa maneira nos leva a afirmar que a trama biográfica está diretamente ligada à biologia e à grafia (escrita) histórica, daí a expressão histórias de vida, donde vem toda a carga subjetiva desta atividade. Quando esta pessoa é uma líder religiosa, uma ialorixá zeladora de orixás, sua vida está emaranhada com a vida de seus discípulos, seguidores de sua fé, filhos e filhas de santo, admiradores, consulentes, amigos, inimigos etc, tal história não é particular da vida deste alguém e sim, é a história de um grupo de pessoas que estão diretamente ligadas a este alguém pelos diversos motivos expostos acima, quando esta pessoa que está sendo biografada já veio a falecer o caráter subjetivo expande-se, pois não é mais uma história de si, não é uma autobiografia e sim uma história contada por outros em entrevistas, desta feita são os outros que falam de si e da personalidade que está sendo biografada, e assim a vida toma o sentido sartriano, no qual eu só sou com o outro, o outro é quem dá sentido a minha vida, uma vez que o sentido da existência está implícito na existência alheia, sem o outro não sou nada, não existo.

Dessa forma a pedra de toque é a investigação fenomenológica radical do sentido do ser, como mirava Heidegger no seu existencialismo da vida cotidiana e a sua ação, ou melhor, o ser-sendo e ser-mundo-com. Longe do modelo epistemológico das ciências empíricas, Heidegger pro-

23 Professor adjunto II da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, professor de filosofia da educação do Centro de Formação de Professores, Amargosa-BA, doutor em Educação (2008) - Universidade Federal do Ceará/FACED, emares@ufrb.edu.br.

cura pensar o ser como a gênese, para que possamos voltar a pensar na questão do conhecimento como uma vivência existencial e histórica, que nos conduza a uma analítica da pré-sença (da-sein) a partir do seu primado ontológico-ôntico.

Mostra que a existência é limitada no tempo, pois termina com a morte. Deixar o ser falar é estar aberto a escutá-lo e é o verdadeiro movimento do ser-sendo no mundo, para assim, tornarmos à simplicidade cotidiana, da própria existência. São estas coisas simples deste cotidiano que Heidegger vem nos falar e pretendemos tomar como inspiração para falarmos da vida da sacerdotisa.

O processo biográfico também tem forte ligação com a geografia, uma vez que falar de alguém é, principalmente, falar do lugar onde esta pessoa viveu e conviveu, é, também, falar da proximidade de outros lugares do entorno, proximidade essa que não se limita a uma mera definição de distância; ela tem que ver com a continuidade física entre pessoas numa mesma extensão, num mesmo conjunto de pontos contínuos, vivendo a intensidade de suas inter-relações (Santos, 2010, p. 588).

Dessa forma, vamos falar da ialorixá Galdina Silva da Paixão (Mãe Baratinha), que nasceu na cidade de Muritíba no Recôncavo da Bahia, filha de D. Mariana e Sr. Andrade, oriundos da localidade de Santo Estevão na Bahia, que trabalhavam na lavoura para sustento da família. Em relação à religião dos Orixás seu pai não tinha tanta objeção, mas sua mãe não gostava de candomblé, era protestante, e todos perguntavam na igreja sobre a presença de Galdina nos cultos, mas a jovem Galdina já nasceu com a sua profecia, sua bisavó e avó eram curandeiras, como se chamavam as candomblecistas na época.

É falar do local sagrado e ao mesmo tempo profano que é o terreiro do *Ilê Kayó Alaketú Ashé Óxum*, casa de que ela é fundadora. É falar da cultura afrodescendente falando de música, de dança, de corpo, tanto do lado sacro dos rituais de candomblé como também dos sambas de roda de Cachoeira, dos Mandus, dos embalos da D'Ajuda, dos paus de sebo, quebra-pote, fogueiras de São João e outros folguedos que fazem parte das práticas lúdicas e sagradas que permeiam esta comunidade, que tem

o sagrado e o profano totalmente ligados a ponto de não notarmos muitas vezes onde está a fronteira que separa o lúdico-sacro-educativo.

Mas o terreiro de candomblé afixava-se como um território ético- cultural capaz de acolher de modo mais geral o entre cruzamento dos espaços e dos tempos implicados na socialização do grupo negro. Ali guardavam-se conteúdos patrimoniais valiosos (o axé os princípios cósmicos, a ética dos ancestrais), mais também os ensinamentos do *xirê*

– os ritmos e as formas dramáticas que se desdobrariam ludicamente na sociedade abrangente (Sodré, 2002, p. 148).

É falar da cidade de Cachoeira, que por ter clima tropical ameno, com chuvas regulares, solo propício, além de possibilidade de escoação de mercadoria, uma vez que é situada às margens do rio Paraguaçu (sendo ponto de passagem e principal porto para toda região do Recôncavo da Bahia nos séculos XVIII e XIX, situado a 120 km de Salvador), concentrou todos seus esforços na agricultura tropical, especificamente fumo e cana-de-açúcar e por necessidade de exploração colonialista tornou-se foco da população formada pela mão de obra escrava negra, que fez contraste com os portugueses, outros estrangeiros e indígenas, motivo pelo qual as religiões do candomblé, católica e indígena misturaram-se, tornando-se assim uma das mais sincréticas cidades do recôncavo.

É falar do recôncavo da Bahia com ênfase a toda comunidade do Alto do Rosarinho, bairro onde está situada a casa de candomblé Kêto, a casa de Oxum, o axé, que está localizado na praça e que leva o nome da sacerdotisa no Alto do Rosarinho, bairro de Cachoeira que tem uma população afrodescendente predominante, onde a maioria do conhecimento veio guardado no Candomblé. No alto tem três terreiros, uma igreja católica e dois cemitérios, sendo que um deles é específico dos negros.

METODOLOGIA

No lugar – um cotidiano compartilhado entre as mais diversas pessoas, firmas e instituições – cooperação e conflito são a base da vida comum. Porque cada qual exerce uma ação própria, a vida social se individualiza; e porque contigüidade é criadora da comunhão, a política se territorializa, com o confronto entre a organização e espontaneidade. O lugar é o quadro de uma referência pragmática ao mundo, do qual lhe vêm solicitações e ordens precisas de ações condicionadas, mas é também o teatro insubstituível das paixões humanas, responsáveis, através da ação comunicativa, pelas mais diversas manifestações de espontaneidade e de criatividade (Santos, 2010, p. 592).

O método utilizado na pesquisa será o fenomenológico, que pretende retornar às coisas mesmas, que é um dos métodos de pesquisa qualitativa onde a principal fonte são o ambiente natural e seus atores. Enquanto pesquisador, seremos o principal instrumento da pesquisa, convivendo, conversando, entrevistando e interagindo com os filhos e filhas de santo, conhecidos, amigos de forma geral, todos membros da comunidade, na realização de um trabalho intensivo no campo, onde procuraremos presenciar as manifestações dos fenômenos sociais, tendo contato com o dia a dia, direta e constantemente retornando às coisas mesmas, ao cotidiano das pessoas para que estas nos falem da vivência que tiveram com Dona Baratinha.

Mas, o que seria este retorno às coisas mesmas, esta redução fenomenológica, este retorno à consciência, esta suspensão de pensamento na direção de uma consciência pura. Como se opera um método tão radical?

Esta radicalidade de pensamento exige uma mudança, também radical, de comportamento:

1. É necessário que se esteja livre de conceitos prévios sobre o objeto de estudo, e caso já se tenham algumas informações sobre ele deve-se mantê-las em suspenso na mente, isto é, não levá-las em consideração aprioristicamente. De certo modo, no começo da pesquisa, deve-se

fechar os ouvidos para a tradição, o que não é desprezá-la, mas pô-la de lado e esperar que “a coisa se mostre”; Mudar o olhar em torno da coisa para que ela penetre na consciência, na sua totalidade como ela é, com as suas mais diversas facetas e possibilidades. Neste caso, a visão deve ser com maior número de dimensões e de olhares possíveis, sempre mudando (manter-se em movimento, entorno da coisa, abandonando a antiga postura estática entre o sujeito e o objeto) para não se acostumar só com um ângulo; Sujeito e objeto devem aproximar-se de maneira que se torne só um, sem distanciamento, nem neutralidade, pois assim o que o ser é vai se tornar consciência de. O sujeito do conhecimento deve participar amplamente da pesquisa sem distanciamento;

Deve o sujeito do conhecimento, sempre interrogar e suspeitar da consciência empírica, psicológica e existencial, para que possa atingir um conhecimento natural das coisas mesmas dos fatos, das idéias e dos afetos;

Desta forma, aberto de maneira consciente, receptivo e sem juízos prévios, num estado de diálogo com o seu objeto de pesquisa, este vai mostrar-se, vai materializar-se na consciência do observador como fenômeno do verbo grego *phanómenon*, que significa aquilo que aparece que se mostra à luz, que brilha;

A experiência prévia do pesquisador e os ecos da tradição vão fazer parte de um momento pré-reflexivo que se dará após a coleta de dados, no momento da análise e tratamento dos mesmos, ou seja, é um momento rico de uma segunda reflexão, *a posteriori*, entre a coisa mesma e o que eu sabia, previamente, sobre a coisa.

Ao olhar atentamente, é possível notar que a fenomenologia é uma espécie de comunicação da realidade à nossa consciência, uma maneira de conversar com o problema de pesquisa, de inquiri-lo, de dialogar com ele para compreendê-lo, interpretá-lo; faz-se necessário um interrogar constante de rigor filosófico para que o fenômeno venha a mostrar-se (Soares, 2008, p. 29).

Como nosso estudo biográfico está relacionado com a comunidade e seu ambiente, ele acontece naturalmente, mostrando-se ao pesquisador sem necessidade da manipulação do mesmo, porém o pesquisador tem que conhecer certas fontes teóricas para poder captar as fontes naturais. Macedo (2000, p. 97) vai mostrar-nos as fontes do modo de pesquisar fenomenológico da etnopesquisa crítica multirreferencial e suas implicações, que certamente vão nos ajudar na pesquisa sobre a vida da Ialorixá, que são as seguintes:

1. Ação e significado social

É uma das principais bases do funcionalismo sociológico americano, onde temos todos uma tendência de nos conformarmos com a vida cotidiana. Quando interiorizamos esta regra, construímos um regulador das ações nossas e dos outros. Quando nossa conduta tem um significado em relação aos outros, dizemos que ocorreu uma ação social (vice-versa). Esta interação fornece um significado tanto para seu próprio comportamento quanto o dos outros de forma natural e não manipulada, que quando observada é uma importante fonte de pesquisa social, pois falar de significados é compreender que nós seres humanos possuímos subjetividades complexas e variadas, que de maneira antropológica chamamos de cultura e nesse mundo de significados é comum que todos dependam da intercomunicação, logo se depende da linguagem, da nossa ação, nossa interpretação e compreensão dos símbolos que são relações de troca com o outro numa perspectiva social e fenomenológica, que vão gerar os principais fatos sociais.

2. Interação simbólica Gênese das ações

A escola de ciências sociais do fim do século XIX vai tomar como fonte o interatismo simbólico, termo cunhado por Herbert Blumer em 1937, para o qual a principal fonte é a relação da sociedade com o indivíduo (gênese do self), sendo que o comportamento humano não é uma questão

de resposta direta às atividades dos outros, mas envolve uma resposta às intenções dos outros, não somente a suas presenças. As transmissões gestuais destas intenções se tornam símbolos passíveis de serem interpretados e quando interpretados adquirem um sentido comum, entrando no campo da linguística e são designados símbolos significantes. Estas respostas do próprio gesto entre o indivíduo e a sociedade é uma ótima fonte para quem sabe decifrá-la. O pesquisador que pretenda usar esta fonte tem que ter em mente que não são as regras que criam e sustentam a vida em grupo, mas é o processo social de vida grupal que cria, mantém e legitima as regras da comunidade pesquisada.

3. A Tradição de Chicago

Voltada para a pesquisa empírica, esta escola, que é herdeira do pragmatismo de Dewey, nos dá como fonte o naturalismo de Park, para o qual a cidade acima de tudo é um estado de espírito de costumes e tradições, não simplesmente como um mecanismo material ou artificial, para ele ela a cidade está implicada nos processos vitais das pessoas que a compõem, sendo um produto da natureza humana, está viva, sendo um sistema do tipo psíquico, social e físico através do qual os interesses privados e políticos se encontram, uma expressão não somente coletiva, mais conflituosamente organizada. Este conflito de Park vai contribuir para o que Touraine vai conceber enquanto o dinamismo das ciências com o surgimento do ator social, aquele que atua de dentro da história.

4. Definição de situação

Tal definição de situação é um princípio fenomenológico básico, é a necessidade de ir ao encontro do outro, para a partir daí, e só daí, interpretar a forma e o conteúdo das ações. Construir diferentes olhares para descrever as ações sociais e observar as produções culturais do homem, de forma interpretativa e compreender a ação do indivíduo em função do ambiente em que ele vive, observando a ordem social e a história pessoal, fazendo

mediações necessárias para que o indivíduo/ator defina situações levando em conta a pluralidade histórica de cada um que gera conflitos e contradições na existência social.

5. The fieldwork (trabalho de campo)

Da escola de Chicago, Blumer argumenta que é necessário levar em consideração o papel do ator e ver seu mundo sobre o seu ponto de vista, no ato, na sua situação (*in situ*). Para ele, o ator age no mundo em função da maneira como ele vê o mundo, da sua situação no momento, e não da maneira como aparece para um observador estranho. Wittgenstein (1995) Solipsismo “eu sou o meu mundo”.

6. Construcionismo Social e a “Virada Linguística”

Gadamer nos diz que vivemos imersos na linguagem, que não há nada fora dela ou, se há, não nos é possível conhecer. Lembrando Wittgenstein (1995) no *Tractatus*, a linguagem impera a totalidade da vida humana. E o problema para a pesquisa, a linguagem, como vestido da mulher feita para encobrir.

7. Vida social enquanto cena e teoria do desvio

Na obra de Goffman *A reapresentação do eu na vida cotidiana*, onde através de um modelo de dramatização ele descreve e interpreta as atividades dos atores sociais, ele destaca a importância que as aparências exercem no comportamento dos indivíduos, levando-os a agir e transmitir certas impressões e do mesmo modo controlar seu comportamento a partir de impressões a que os outros o transmite. Desta forma, ele utiliza conceitos como: desempenho, audiência, observadores, peça, papel, ato etc., tomando a vida como um palco e ação humana como desempenho de um papel.

8. História Local e a multiplicidade histórica

Visa à observação da existência de itinerários que se alinham, que se superpõem, que se cruzam, que constroem significados nas tensões que emergem das interações cotidianas, que fazem sem cessar histórias pouco ou nunca conhecidas. Barbier e Legrand (1990), na utilização das histórias de vida nas instituições educativas, chegam à conclusão de que estas histórias cruzadas têm uma autêntica existencialidade coletiva institucional. E jamais podem ser analisadas com epifenômenos sociais, pois nelas encontramos o local de onde fala, a interação, o significado, o imaginário individual e coletivo, a organização e a instituição no existir da pessoa. Analisar casos a partir da história oral é uma tradição americana da década de 60.

Embora esta tradição questione a fonte documental, pois o documento, por ser sempre ou quase sempre instrumento do poderoso, pode fornecer dados falsos, usaremos também na pesquisa biográfica da Ialorixá o exame dos documentos que possamos encontrar, bem como as fontes da antropologia visual: fotos, filmes, vestimentas, utensílios etc.

A MENINA DOS OLHOS DE OLORUM, MÃE BARATINHA²⁴

Com três semanas de nascida Oxum, a orixá das águas doces, das cachoeiras e do rio, deusa da beleza e do ouro se manifestara pela primeira vez pegando mãe Baratinha que se batia e se tremia toda no berço como se fosse um ataque de epilepsia e sua avó conheceu que era coisa de orixá. Passou o tempo e aos dois meses Oxum torna a manifestar-se, ela havia caído da cama com o rosto pra baixo, quase quebrando o nariz. Essa manifestação demorou mais tempo que a outra vez. Em outra manifestação cai outra vez com o rosto pra baixo, do mesmo jeito, só que desta vez deixando sequela. Entrou um grão de areia na testa pois naquele tempo a casa era de chão batido ou pilado e sua mãe, achando que não fosse nada sério, só um pequeno caroço devido à queda, mas depois de seis dias a pequena Galdina estava com o rosto todo inchado mal conseguia abrir os olhos e

24 Todos os registros de histórias vida de Mãe Baratinha expostos neste artigo são frutos dos do esforço de pesquisa de Cátia P. de M. Souza, conhecida como ebômim Cátia de Obaluaiê.

sua mãe passava um remédio, passava outro e seu rosto continuava inchado. Então sua mãe a levou ao médico e lá Dona Mariana levou uma bronca do médico por ter deixado ficar tanto tempo sem cuidados médicos e foi feita uma drenagem, pois estava muito infeccionado. Foi pra casa e com pouco tempo já estava boa, mas com a marca na testa. Quando a pequena Galdina fez seis meses, sua mãe a levou pra roça onde ela trabalhava na lavoura, enrolada num pano e dentro de um balaio e a colocou ao alcance de seus olhos. Quando ela notou a pequena Galdina, sorrindo bastante, lhe chamando atenção, olhou de longe, não tinha ninguém por perto, então ela foi ver o porquê de tanta risada e ao chegar perto, D. Mariana levou um grande susto ao ver sua filha dormindo, mas toda enrolada por uma cobra dos pés à cabeça, só deixando uma das tranças de fora. Aí sua mãe colocou as mãos na cabeça e começou a gritar por socorro:

- Socorro! O que é que eu faço?! O que é que eu faço?!

Andando de um lado pra outro. Aí foi chegando gente. Foi quando alguém disse:

- Vai chamar o veio que reza.

E o veio rezador, que veio de longe, começou a rezar. Então, aos poucos a cobra foi saindo lentamente mato afora.

A solução daí por diante foi deixar a pequena Galdina sozinha em casa na rede, até que um dia sua mãe ao chegar da lida a encontrou no chão com o rosto pra baixo como sempre, só que desta vez desacordada. Aí sua mãe, sem saber o que tinha acontecido, fez uma coisa e fez outra e nada adiantava. Então sua Tia Felipa disse:

- Leva ela pra casa de sua sogra, Mariana.

Que saiu desesperada correndo com a pequena Galdina nos braços. Chegando lá o caboclo de sua avó baixou, Seu Rei das Ervas, que disse:

- É a rainha das Águas. Vou fazer um agrado pra rainha das águas pra ela ficar boa.

Então pediu pra D. Mariana cinco qualidade de tecido de cores: amarela, verde, azul, branca e rosa que lhe enrolou a pequena Galdina e a levou para a beira do rio. Pegou umas folhas que só ele conhecia, amassou com uma pedra e passou no corpo da pequena, cantando muito, depois desenro-

lou ela, jogando os tecidos ao rio para que as águas levassem. Mergulhou a pequena Galdina rápido nas águas e logo depois ela acordou, mas ele, Seu Rei das ervas, disse que a pequena Galdina “mãe baratinha” era dele, que ele vinha primeiro e que a rainha das águas ia voltar, que ela tinha que fazer o santo que era um caso de nascença.

Passando algum tempo, sua família veio embora para Muritiba-Bahia e mais uma vez a pequena Galdina começou a ter problema de saúde. Agora era a barriga que crescia e mesmo assim ela comia muito e sentia muita fome. Foi quando correu o boato de que tinha chegado um pai de santo naquela cidade, Nezinho de Ogum.

Manoel Cerqueira de Amorim, filho de português, fora muito bem-educado por seu pai, que queria que ele fosse padre. Estudou muito para isso, mas não deu certo. Seu destino era outro, ser babalorixá. Abandonou tudo, saiu dos estudos e foi seguir sua missão por isso seu pai o deserdou. Baiano, passou a sua infância na cidade do Capivari

-Bahia. Já rapazinho, foi que ele se decidiu a entrar pro candomblé, foi iniciado pelas mãos da saudosa Menininha do Gantois e ficou por lá muito tempo, vinha ver sua mãe em Muritiba e retornava para Salvador, passando boa parte de sua adolescência e juventude com o povo do Gantois. Quando ele se decidiu a morar com sua mãe já foi como pai de santo, trazendo seu deká de Babalorixá ou Babalaô como era chamado na época, construindo a sua roça e abrindo logo em seguida em Mangabeira-Bahia, conhecida como roça do portão, como é conhecida até hoje.

Tudo começou quando Galdina, ainda criança, não tinha noção do que fazia e todas as vezes que Nezinho passava pela rua ela e suas irmãs e colegas o abusavam, ou melhor, o insultavam, pois elas ouviam dos outros que ele era feiticeiro. Ele andava sempre bem vestido, muito elegante, gostava de usar paletó com uma capa por cima, usava chapéu e às vezes guarda-chuva, dependendo do clima, muito bonito. As mulheres ficavam doidas e era assim todas as vezes que elas avistavam elas o abusavam, puxava acapa, chamava de feiticeiro e ele dizia pra elas:

- Que meninas danadas. Fiquem quietas. Se respeitem. E dava queixa para sua mãe.

Por três vezes elas apanharam por causa dele, mas não tinha jeito, até cantiga elas inventaram para insultá-lo.

Aruanda, aruandinha

Uma facada no ogum de Nezinho Aruanda, aruandinho

Uma foçada no ogum de Nezinho

Pois sua fama logo se espalhou, pois todos falavam no ogum dele que era lindo em terra. Ele passava sempre na rua que a jovem Galdina morava porque adiante, ou melhor, na frente da casa dela ele tinha uma filha de santo que já tinha casa aberta, D. Maria Felipa, que elas a consideravam como tia.

Um dia ele pegou a jovem Galdina pelo braço e disse sério, olhando nos olhos dela: “Em minha casa tem um pé de cá de espero”. E ela dava risada, não sabia o que significava esse ditado. E mandou ela dizer pra sua mãe. Passando alguns dias Seu Nezinho chamou a mãe da jovem Galdina e disse:

- Olha D. Mariana! Eu não vou fazer nada de mal pra essas crianças que elas não merecem, mas você vai bater na minha porta.

Então D. Mariana se danou, ficou nervosa, xingou ele todo, chamou de sataná, falou um monte dele.

Passado um ano, em uma quarta-feira, sua irmã mais velha entrou para o roncó iniciando-se no candomblé pra fazer o santo, ou melhor, preparar a matéria para receber o orixá.

Segundo Ebômim Cátia, Mãe Baratinha não sabia dizer como sua irmã entrou para o ronco, mas quando sua mãe, D. Mariana, ficou sabendo, imediatamente foi lá para buscar a filha e foi dar uma queixa dele. Chegando lá na delegacia ela contou para o capitão (delegado), só que o capitão, que era cumpadre dele (Nezinho), disse:

- Eu não posso ir lá, mas vou mandar dois praças com a Senhora, pois a lei está do seu lado, é seu direito. Ele vai entregar sua filha. Não precisa a Senhora ir ao juiz.

Então foram para a roça de Seu Nezinho. Ao chegar lá, D. Mariana disse:

- Vim buscar minha filha. Minha família não é para o candomblé,

não. Seu Nezinho respondeu:

- Entre D. Mariana. E vá buscar a sua filha.

Ela chamou os dois praças para entrar com ela, mas Seu Nezinho não deixou, dizendo que eles não tinham o direito de entrar na casa dele, que ela podia. E ela entrou, ficando lá fora a jovem Galdina e suas irmãs com os soldados. Com pouco tempo, daí D. Mariana correndo assustada, falando:

- Não vou entrar nessa porcaria aí não. Está cheio de diabos, não vou entrar para o diabo não me perseguir.

E foram para casa. No caminho, ela contou para as filhas por que saiu daquele jeito, porque ao chegar perto da porta do ronco ela ouviu um ronco e que ela sentiu e viu que ficou com uns dois palmos fora do chão, ficando toda arrepiada, quando ela conseguiu botar os pés no chão saiu correndo.

Passados sete dias e chegando o dia da festa em que o santo da iaô fala seu nome no barracão para todos ouvirem, Seu Nezinho foi falar com D. Mariana, convidando para a festa, perguntando se ela ia. Ela disse:

- Vou.

E foram preparadas. A jovem Galdina pegou umas pedras e sua irmã outras porque se ele dissesse alguma liberdade para sua mãe elas acabariam o candomblé de pedradas. Mas, o susto foi pior, quando elas viram sua irmã sair do quarto com a cabeça raspada e com uma panela de fogo na cabeça ficaram doidas, dizendo: “matou minha irmã, esse miserável matou minha irmã”, gritando e chorando. Aí sua mãe assegurou e Seu Nezinho disse para ela: “para o ano é você, minha filha”. E ela respondeu: “Deus me livre, seu candomblezinho, Deus me livre, isso é diabos”. E foi embora.

A jovem Galdina ficou impressionada com sua irmã, chorou muito e queria vê-la para saber se estava com a cabeça queimada.

No outro dia, logo cedo, ela foi ver a sua irmã, a Iaô de Xangô, que estava bem ativa e então conversaram e depois ela acalmou sua mãe, dizendo que não tinha nada, que não doeu nada.

Esse foi o quarto barco de Seu Nezinho com Marcelina, a Iaô de Xangô, irmã de Galdina (Mãe Baratinha de Oxum) e Gaiacu Luiza de Ian-

sã e outros.

Passando oito meses, a jovem Galdina volta a ter problema de saúde, sua barriga volta a crescer e nada lhe satisfazia. Na escola suas colegas colocaram um apelido nela, de pulga preña, porque ela era magrinha e só tinha barriga. Sua mãe dava de tudo que os mais velhos ensinavam, mas nada adiantava até que informaram a sua mãe que em São Félix tinha um médico muito bom, que era Dr. Valdiro, e ele fez todos os exames, olhou tudo e disse:

- D. Mariana, sua filha não tem nada de médico. O caso dela é para curador, sua filha não tem nada de medicina.

E mesmo assim, sua mãe ficou relutando para não levar a jovem Galdina no curador, até que ela recebeu um recado do Caboclo da avó de Galdina, Seu Rei das Ervas, que era chegada a hora, que ela a levasse para a casa de Seu Nezinho. Então ela cedeu e levou a jovem Galdina para falar com ele. Lá ele jogou os búzios e disse:

- D. Mariana, essa menina é filha de Oxum. Oxum é que está fazendo na barriga dela e a Senhora é de Obaluaiê com Iemanjá.

Daí fizeram uma limpeza (ebó) e ele disse pra D. Mariana:

- Não coma caranguejo, não coma siri e deu os resguardos delas.

A jovem Galdina ficou na casa de candomblé de Nezinho com sua irmã e o povo da casa por três dias. Ao voltar pra casa, sua mãe disse:

- Vou comprar meu caranguejo e vou comer, não vou ficar atrás de candomblé, não sou filha de santo dele e de ninguém.

E fez aquela panela de escaldado e todos comeram. Isso era umas onze horas. Quando eram umas doze horas, D. Mariana ficou doida de jogar pedra. Tiveram de amarrá-la depois de muita luta. Quando viram que ela não ia ficar boa, pegaram e levaram para a casa da sogra e avó da jovem Galdina, mas ao passar pela porta da roça de Seu Nezinho ela gritou que queria ficar ali, na casa dela, que queria ver ele. Então entraram porta adentro com ela.

Seu Nezinho mandou que a soltasse e, de repente, ela palmeou ele e o colocou nos ombros mas ele conseguiu dominá-la e disse:

- Isso e resguardo quebrado. Ela quebrou o resguardo e da filha. Vai

ter que trabalhar para fazer nova limpeza.

Aí deram um banho nela pra se acalmar e foram para a casa da avó da jovem Galdina. D. Mariana ficou de cama uns três meses e a jovem Galdina sofrendo com a barriga. Então, Seu Nezinho fez uns trabalhos nela, tomaram uns remédios de garrafada que ele fazia até que ficaram boas.

Um dia a jovem Galdina pediu pra sua mãe deixá-la ir brincar na roça com as meninas. Ela deixou, mas com uma condição, que na hora que fossem tocar o candomblé que ela viesse para casa e foi aceito o acordo. A jovem Galdina não sabia que tinha Iaô recolhida no ronco e muito menos o perigo que ela estava correndo. E ela ficou lá brincando e sempre falando mal do candomblé, desfazendo, pequena, mas desaforada, na casa do homem e falando mal dele, ela dizia:

- É tudo mentira!

Então passou, até aí tudo bem.

No outro dia, sua mãe perguntou para uma das filhas de santo de Nezinho se as Iaôs já tinham entrado no ronco e esta respondeu:

- Já. Já estão para sair.

Então D. Mariana, achando que não tinha perigo, deixou a jovem Galdina ir brincar. Ela tinha medo que acontecesse o mesmo que acontecera com sua outra filha, não sabendo ela que a jovem Galdina estava a dois passos do ronco. Ao chegar para brincar na roça com suas colegas, Seu Nezinho a chamou e disse:

- Venha cá.

A jovem Galdina, já toda escabriada e com medo, pensava que ele fosse brigar com ela devido ao que ela falava dele, mas ela ficou surpresa com que ele disse:

- Oh minha filha! Vá ali comprar um quilo de açúcar.

E ela foi. Era umas quatro horas da tarde e foram todas as colegas juntas. Então as colegas falaram:

- Olha ali no pé de árvore de iamin xorongá tem uma cobra que canta feito galo. A jovem Galdina disse:

- É mentira de vocês. Não tem cobra nenhuma que canta feito galo. Vocês estão falando isso pra me assombrar, pra dizer que Seu Nezinho é

santo. Santo é Deus, nunca vi cobra cantar.

E fizeram as compras. Na volta passaram por baixo de uma grande jaqueira chamada jaqueira de Ogum. Então, ela e todos ouviram o canto de um galo e aí disseram:

- Olha aí ela cantando.

A jovem Galdina respondeu:

- Isso é algum frango por aí cantando.

Só que ela não conseguia sair do lugar que parou e suas colegas saíram correndo. A jovem Galdina olhou para um lado e não viu nada, olhou para o outro e nada. Foi quando ela sentiu algo frio nos pés e viu uma cobra com a crista de galo. Ela deu um grito e caiu, não vendo mais nada.

Depois de catorze dias acordou e ficou sabendo que tinha entrado para o ronco, que era filha de santo dele, ela e mais duas pessoas, o filho e a mulher de Seu Nezinho, que são seus irmãos de barco, como é chamado como se entra para o ronco várias pessoas juntas. O barco da jovem Galdina foi o quinto da roça, sua mãe, D. Mariana, se conformou, pois, ela melhor que ninguém, já sabia o destino de sua filha, não tendo assim mais brigas e Iaô Galdina, a caminho de ser Mãe Baratinha, ficou morando na casa do candomblé com sua irmã e todos da roça. Vinha ver sua mãe e retornava. D. Baratinha nunca mais saiu da roça para outra casa de candomblé, ela tinha muito orgulho de ser filha de santo de Seu Nezinho, de fazer parte da nação kêto, de ser filha do *Ilé Alucé Alaketu* Portão e deu continuidade a sua religião com dedicação e amor, tornando-se uma filha de santo exemplar e dedicada.

Passado um tempo, quando D. Baratinha fez vinte e um anos de axé, seu pai já queria abrir sua casa, porque ela já recebia o caboclo que fora de sua avó, Seu Rei das ervas, e trabalhava muito bem com este. D. Baratinha não queria aceitar essa missão de ser dona de casa e disse para seu pai que só queria cumprir com suas obrigações e pronto, mas o tempo foi passando e ela foi vendo que o candomblé é uma religião boa e bonita e que não existiam diabos. D. Baratinha foi morar em Cachoeira, no Alto do Rosarinho com sua mãe e sua família, ela cuidou de sua mãe até os últimos dias de vida desta.

Um dia, Seu Nezinho desceu para o Rosarinho e providenciou que Mãe Baratinha soubesse que ele havia arrumado tudo de direito para ela ser ialorixá e disse para ela: “quer você queira ou não eu já abri a sua casa de candomblé; se você não quiser colocar iaô não coloque, mas você já é mãe de santo”. E ele brincava com ela, chamando-a de mãe de santo descarada, e assim, Mãe Baratinha não teve pra onde correr.

E foi seguindo seu destino, mesmo com toda dificuldade da época, com tantos filhos pequeninos, mas Mãe Baratinha não perdia uma obrigação na roça. Sem ter espaço na casa grande do candomblé para abrigar todos, Mãe Baratinha e as outras mães de santo faziam acampamento embaixo de uma grande jaqueira, a famosa jaqueira de Ogum, e durante as festas do mês de janeiro, pois para ela não tinha motivo para faltar as suas obrigações que eram feitas com muita luta e trabalho. E assim foi passando o tempo até que Seu Pai de Santo construiu várias casinhas formando uma vila, abrigando seus filhos de santo e visitantes e Mãe Baratinha ficou feliz da vida. Para ela foi ótimo, ela sempre cuidou muito bem dessa casinha, sempre estava a pintar e trocar algumas madeiras que os cupins insistiam em devorar, pois era o abrigo de todos, seus filhos, netos e amigos e filhos de santo. Para Mãe Baratinha, era sagrada a roça e todos os seus filhos de santo tinham que pisar nas terras de Ogum, até mesmo quando entrava iaô fora das festas ela fazia questão de levar na roça. Até hoje desfrutamos da casinha. Seu Rei das Ervas não dava trégua para Mãe Baratinha e exigiu que ela fizesse uma sessão de casa branca por quinzena e, às vezes, ela ficava zangada com a exigência do caboclo e dizia: “ Bem fazia meu pai que não gostava de caboclo, ele só assentou o caboclo dele porque passou por um grande castigo” e nos contou que havia sonhado com um índio, com uma das pernas toda arrodeada de cipó, dizendo pra ele: “eu sou Caipó, sou seu caboclo. Ou você me dá comida ou vai morrer de fome”. Ele não obedeceu e passou seis meses sem atender ninguém, sem bater um búzio, sequer. Ficou sendo sustentado por um amigo que tinha dois açougues e um filho de santo que tinha uma barraca lá em Água de Meninos, em Salvador que mandava as coisas pra ele. Quando ele viu que a situação não melhorava, sendo sustentado por outras pessoas, coisa que nunca tinha

acontecido e tendo várias castigos, então ele se conformou e aceitou dar comida a seu caboclo e ao terminar as festas dos orixás, depois que todos os seus filhos de santo saíram da roça de portão ele fez a obrigação de caboclo sem que todos soubessem.

REFERÊNCIAS

MACEDO, Roberto Sidinei. **A etnopesquisa crítica e multirreferencial nas ciênciashumanas e na educação**. Salvador: EDUFBA, 2000.

SANTOS, Milton. O Lugar e o Cotidiano. In: SANTOS, Boaventura de Souza; MENESES, Maria Paula (orgs.). **Epistemologia do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010.

SOARES, Emanuel Luís Roque. **As vinte e uma faces de Exu na filosofia afrodescendente da educação: imagens, discursos e narrativas**. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2008.

SODRÉ, Muniz. **O Terreiro e a Cidade: a forma social negro-brasileira**. Rio de Janeiro: Imago Editora, 2002.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Tratado Lógico Filosófico**. Investigação Filosófica. Tradução M. S. Lourenço. Lisboa: Fundação Caloute Gulbenkian, 1995.